DaxueRenwenDuben

RenYuShijie

夏中义 主编

大学人文读本

人与世界



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS

广西师范大学出版社

VISIT...
LANZAROTE
Caliente.com

DaxueRenwenDuben
RenYuShijie

夏中义 主编

大学人文读本
人与世界



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社

总序

⊙夏中义

当我为即将付梓的《大学人文读本》（以下简称《读本》，广西师范大学出版社版）伏案作序时，我明白，我所想写的，不仅仅代表我个人。

有人问：你们为何要编这套《读本》？

这可从两方面来回答。若着眼于建设性，《读本》旨在为当下中国大学生的“精神成人”提供系统的优质思想资源；若着眼于补偿性，则无须讳言，中国高校人文教育缺失久矣。

大学人文教育之长期缺失，实为结构性缺失。且不说现实社会对大学的期待，一般重在专业乃至功利，而非人文关怀；也不说大学生在校往往囿于学科分支细化而诱发人文视野萎缩，以致“学哲学太空，学历史太死，学文学太浅”，本属人文学科的文、史、哲尚且如此，再遑论非人文学科的理、工、医、农等专业了；即使是高校专职做学生工作的，也因偏于政治导向与心理调节，而无力亦无计从“精神成人”的高度来满足大学生对普世价值通识的人文渴求——虽然一个大学生从18岁跻身高等学府，到22岁本科毕业，本是其生命史特有的“灵魂发育”季节，他本就有权要求大学设置有关“精神营养”教程；虽然一个现代意义的大学，当它刚从中世纪的欧洲大陆崛起时，它便是以“精神城堡”的英姿，而非“职业培训所”的招牌，昭示于人类社会的。应该说，20世纪上半叶中国曾经有过这样的大学，如“五四”新文化运动时的北京大学，又如抗日战争时期的西南联大……然俱往矣，今非昔比，但无碍后人来日可追先哲。

《读本》应是一套普适性的青年知识分子修养读物，而不仅仅是大学人文系科的教参资料。这里所谓的“知识分子”，主要是指专业学识层面上的创造者、传播者及运用者，它可以涵盖学界、思想界那些敢于担当人间道义的“精神战士”，但前者的外延显然比后者宽泛。至于“精神成人”，则是强调一个普通的大学生应在本科期间初具“独立精神、自由思想”之潜质。其鉴别尺度之一，当是看其在学业之余，能否认真且持续地向自己追问“如何做人”这一终极命题，以及在何种价值水平上思索乃至

践履此命题。而《读本》的创意正在于，欲引导读者从如下三个维度，展开对上述命题的思考：

第一， 人与自我——你将如何为自身的日常生存注入意义，从而使生物学层面的个体生命真正转化为文化学层面的“主体角色”；

第二，人与国家——你将如何面对故土的百年沧桑及其社会——文化转型，以期将自己塑造成迥异于卑微子民的“现代国民”；

第三，人与世界——你将如何置身于新世纪的“全球化”格局，尝试用全人类而非狭隘的眼光，来关注我们这颗星球所发生的宏大事件与国际难题，诸如生态、种族、战争、宗教、人权……而无愧为“世界公民”。

上述三个维度或三大理念，实已暗示整套《读本》的构成框架或编纂规则：以理念分卷，按主词立章。所谓“以理念分卷”，是指每一分卷重在阐释一个理念，依次为：“主体角色”（第一卷）；“现代国民”（第二卷）；“世界公民”（第三卷）。所谓“按主词立章”，是指围绕给定分卷之理念，设置一串富有逻辑关联的主（题）词（如第一卷为“主体角色”理念设置的“人与自我”主词系列是：“大学”“人生”“日常”“良心”“青春”“婚恋”“女性”“角色”“勇气”“遗嘱”），再依据每一主词内涵的深广延绵，来精心选文，有机组合，独立成章。简言之，若曰“理念”是贯穿“主词”系列的灵魂，则刻意编排的“主词”当是逻辑地支撑“理念”的骨架。

《读本》既然意在为大学生“精神成人”呈示根基性价值参照或“精神底线”，这便从根本上规定了《读本》内容，亦即选文须具备“思想性”、“可读性”与“经典性”。“思想性”、“可读性”无须赘言，“经典性”则重在辑录名家文字（内含著述、演讲、诗文、信函、奏章、碑铭、日记、随笔、格言、遗嘱诸多文体）。所谓名家，除了星辰般辉映20世纪人类文化星空的世界巨人外，《读本》还尤其珍视如下三类中华英杰所贡献的思想瑰宝：一是1840年以降为祖国的独立、富强与进步而鞠躬尽瘁的仁人志士；二是1916～1919年间为中国文化的现代转型而疾呼“民主与科学”的“五四”先驱；三是晚近20余年来为当代中国“改革开放”而不懈奋斗的社会精英。

这就意味着，《读本》所做的，实是在尝试现代人文视野的重新整合，即通过对人类共同的普世价值谱系的纵深勘探暨合理配方，以期为大学生“精神成人”提供全方位、几近全息型的思想营养。这就明显越出

了当下高校系科设置互为阻隔的基本格局，而使《读本》初步呈现出跨学科、又渐趋圆融的大人文视野。是的，若着意甄别惯常意义上的学科归属，《读本》可谓涉猎甚广，近乎学科“博物馆”，远不止文、史、哲、经、政，还有伦理学、心理学、教育学、科学哲学、科学史、精神史……但有趣的是，隶属上述学科的选文一旦被有机辑入《读本》所设定的语境，它又奇迹般地淡出原先学科圈，而让文本的每一个字甚至标点皆无声地用来澄明大学生精神成人时可能生发的困惑。由于近代分工所铸成的高校系科的功能互阻，而今却在《读本》这一实验性思想平台消失于无形，这倒是我始料不及的。

诚然，《读本》不会忘记它的潜在读者首先是正在校园就读的大学生。大学生最终认同与否，可谓从根子上决定了《读本》的命运。为了让大学生在“灵魂发育”之际，能及时而确凿地听到另一种清醒而清洁的声音，《读本》颇讲究一个“贴”字。“贴”，要义有二：一是珍惜大学生内心的人文渴求；二是平等地正面应对大学生“成长的烦恼”——既不是居高临下地借权威语式来以偏概全，也不是把人文教育柔化为慈善家的安抚，更不是放任自流，眼看一群群大孩子因挡不住时尚的诱惑而及时行乐，以欲念的满足来遮蔽人生真谛，却一筹莫展。

让《读本》平等地正面应对大学生的人文渴求，这既是编委的集体行为取向，也是对某种阅读理想的预设。若读者日后真能将《读本》之阅读转化为“灵魂对话”，这当是编者所梦寐以求的。由此不难理解本书为何要将每章编者絮语命名为“旁白”。“旁白”者，既含“参与”之意，又有“代庖”之戒也。毕竟“灵魂”之事，纯属个人精神事件，他者可供参照，无法代之思考。

一部书稿，近百万字，好不容易编出来，末了却说编者对全书未必洞明若烛，相反，尚存疑点有待日后三思，这并非谦辞，倒是实话实说。

中国大学人文教育缺失既久，这便命定《读本》作为补偿性举措，近乎是在先哲曾经走过却又转眼荒芜的故土，重新踏出一条路来。我与我的编委一路走来，走了一年，似乎不曾有过“我们走在大路上”的豪迈。其间虽不缺“柳暗花明”之欣慰，那也是“山重水复”累月跋涉所致。是的，我不讳言《读本》是在尝试大人文视野之整合，但这片刚被整合的大人文视野对编者来说，无疑也很新，充满陌生化效果。我愿说我对

全书构成早已廓然于胸，但我委实不敢说，我对《读本》每卷、每章乃至每篇选文对给定理念的细部阐释，也烂熟于心。我只是对与我专业相关的《读本》内容才有言说的自信。这就是说，面对《读本》所庄严展开的思想的宽银幕，我深感自己既是编者，同时也是亟须重新受洗的“教徒”，此“洗礼”所指亦有二：既指学识，更指灵魂。从这意义上，也可谓我和我的编委，是差不多与读者站在同一地平线上。

我们不是传教士，也不是舍身为人间盗火种的普罗米修斯，我们所以从五湖四海聚到独秀峰下，齐心协编《读本》，是因为我们皆祈愿能有这么一个机遇，可将曾真诚地感动过我们、并将继续深刻影响我们生命历程的那些思想暨文字，编成一本书，让现在那些渴望精神成人的大学生（其间将有我的孩子）也用心读一读，或许他们也会有所感动，有所思考。

最后，我要感谢广西师范大学出版社及其社长萧启明，责编赵明节、杨胜刚，感谢他们在《读本》一案所体现的出版家的眼光、气度与责任心。

我还要感谢我的尊敬的编委丁东（山西社会科学院副研究员）、王彬彬（南京大学教授）、李新宇（吉林大学教授）、刘锋杰（苏州大学教授）、邵建（南京晓庄学院副教授）、富华（浙江嘉兴学院副教授）、谢泳（山西省作家协会《黄河》杂志编辑），感谢他们为《读本》所贡献的睿智、协作精神与文化使命感。

谨为序。

2002年春于沪上天忧草庵

来源：广西师范大学出版社

卷一：人与自我

◎刘锋杰

若问我，当代中国大学教育缺什么?我会毫不犹豫地说：缺失人文教育。人文教育就是培养大写的人、舒展的人，使人的生命经教育而更加情韵悠长，光明磊落。前不久，在各报引起热烈讨论的清华大学学生"伤熊"事件，显示的就不是那位同学的法制意识淡薄，也不是如辩解的，是对熊的敏感性的测试，若如此，"伤熊"变成了科学实验，岂不滑稽?"伤熊"事件之所以会出现在一个高分高能的学生那里，根本上是他缺少人文教育，缺少了人文教育必然强调的爱的滋润，人的同情之心被堵塞，丧失悲悯情怀，才会将一时的好奇建立在对于他物的伤害上。这反映了教育的缺陷。在一个很长时期内，我们的体制提倡恨的培养，鼓动无情的斗争，这使爱意远离了日常生活和人的心灵，至今还使我们的社会积重而难返；漠视人的生命和动物的生命，仍然是一个顽症。再加上近年来功利主义不仅成为我们社会的主导价值取向，同样地进入高等学府，成为高校的主要追逐目标，莘莘学子在耳濡目染中，一个一个变成功利主义者，心灵枯槁，思维定型，人生态度世俗化，行为方式畸变，使得生命的诗意尽失。这决非危言耸听。所以，呼唤一种广博优雅的人文教育，当是大学教育之迫切需要。实现一个世纪前鲁迅先生提出的"立人"理想，仍然是未竟事业，需要为之奋斗。

在我看来，人文教育与大学生个体自我的关系，有三个维度密切相关，这是建构自我的三个价值目标：

目标之一，创造意义自我。

人的自我，具有多种内涵。它需要物质的满足，物质成为个体生存的基础，是不容置疑的事实。但仅仅满足人在现世的各种生理需要，只追求地位、金钱，将它们视做人生的最高目标，那就大错特错。物欲的满足永无止境。叔本华说过，人的一个欲望得到了满足，就会产生十个欲望；十个欲望得到了满足，就会产生百个、千个欲望。所以。简单的欲望满足，只能使人扎进欲望的陷阱而不能自拔。其实，人生幸福并不受制于财富的多少，快乐完全可以来自对于物质的超越。孔子的学生颜回，只要一盒饭、一瓢水，住在陋巷，不改其乐，这是乐在他对自己行

为方式的坚信上。人若能对一片水，对一座山，对一只鸟，对一棵树，都能产生欢喜，那才是真正意义上的人，才具有真正的欢喜情怀。

冯友兰将人生划分为四个境界：自然境界、功利境界、道德境界与天地境界。宗白华说人生有六个境界：功利境界、伦理境界、政治境界、学术境界、艺术境界和宗教境界。他们都在期望人能超越生理与物质的、实用与政治的境界而向道德的、艺术的、宗教的乃至天地的境界攀升，至此，人才获得人之为人的精神标识。

现代人已经高度异化，根源就是现代人对物质文明的极端追求，导致现代人对幸福、对人生意义的严重曲解，结果，物质财富每天都在增长，快乐却不能同步。对现代人而言，解放自己的心灵，摆脱对物质的依赖，融入自然，与万物对话而交流，悲天又悯人，以爱惜作人生的底蕴，培养博大而深沉的情怀，确认良知对于人类的重要作用，无疑是人的首选价值。现代人若要真正走好漫漫人生路，意义自我的创造，远比知识的获取、谋生手段的训练、竞争能力的培养更重要。一个堂堂正正的人，可以做好任何事；一个工具化的人，只能机械地完成一件事，而于他事则显示出他的低能乃至破坏性来。

目标之二，升华青春自我。

青春者何?青春就是生命意义真正浮现于人生地表，人的身体由自然状态向社会状态急速转化，欲望、迷茫、焦灼、欢乐、幸福、激越等齐聚于身体内，合奏出来的一曲交响乐。不能压抑青春之身体，它的饥渴得不到满足就会激生病态。比如性爱，它会在青春期构成灵与肉的巨大冲突，你不能取极端的否定态度，也不能取极端的放纵态度。否定性，青春会黯然失色；放纵性，身体会在肉欲中沉沦。追求性与爱的平衡，始终是性爱的主题。将性与爱作比，性比爱强烈，爱比性平和。性之事，若要创造出精彩，只有用爱来点题，才能谱写人生之诗篇，而有恒久之魅力。肉体的欢乐确能在瞬间令你销魂，但只有心灵在爱，才是永恒的销魂，它楔入你的生命直至生命谢幕也挥之不去。与青春相关者还有婚姻、家庭与代沟的问题，它们共同构成青春自我向社会的必然延伸，在这些延伸面，既为青春自我提供了更大的活动空间，也为青春自我设置了必然的障碍。所以，将婚姻、家庭和代沟，都纳入为青春自我创造意义而不是减去意义的发展设计中，是个体自我应当处理好的一个方面。与青春自我最为密切相关者，还有性别话题。在现代社会，不搞

性别歧视，在解放与平等的两性关系中，为自我提供更加充分的创造空间，应作为自我的内在价值标准加以确认。我以为在青春期内培养女性具有健全的女性人格，培养男性具有健全的女性意识，将对社会发展产生良性互动。拥有"一间自己的屋子"，是女性反抗社会的合理诉求，但这间屋子不是封闭的，它四面洞开，可迎八方来风。"我是女性，但不主义"，这样的主张，很能反映性别生态的自然内涵及发展趋势。在性别合作上，不奉行性别单边主义，会使世界更美好。青春之自我不只有飞扬，它还有对社会的责任，对未来的承担，对创造事业的预备，但只要青春自我是建立在爱的而非恨的、美的而非丑的、理想的而非庸俗的、热情的而非偏执的、开放的而非封闭的优良心性之上，青春自我就将人生意义铸入了它的内涵，为走向社会、走向博大，奠定了坚实的价值基础。

目标之三，沉思苦难自我。

人，是无法避免苦难的。即使对于年轻的大学生而言，苦难也会不期而遇，它在人生的每一个阶段，甚至每一步中，等着你，与你厮拼。所以，挑战苦难，几乎成了面对苦难的惟一选择。早早地思考诸如挫折、病痛、失意、死亡的威胁、无情的打击、身处逆境等人生苦难，是自我心智的一次次极限运动。伟大的前行者已经为我们留下了光辉身影。先哲孟子也留下铮铮誓言：富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。对于青年而言，通过体验苦难与想像苦难，可对自我生命进行某种预演与预防。像沈从文，被迫辍笔几十年，却没有倒下，用文弱的双肩，撑起了另一片艺术空间。他入故宫讲解文物，一讲就是十年，但能静下心来，用其智慧写成《中国服饰研究》，这是第一部中国服饰史著作！这表明，战胜苦难，未必是轰轰烈烈的，它就在日常的坚守中，只要你的心态健全，眼望远空，你就能穿透黑暗，找到光明。即使到了山穷水尽之境，你还可点起心中的灯，照亮自己的道路。如顾准，不怕坐牢，不怕妻离子散，不怕亲朋规避，在绝境中追求真理，真理也会为他显身。

苦难对人生有三种意义：一、让你多了一种体验，使你的生命更丰富；二、为你战胜更多苦难积累了经验，使你能够坚定地走完一生；三、战胜苦难，就是战胜了恐惧，这从根本上具备了战胜一切苦难的本体性力量。对于没有恐惧的自我来说，还有什么苦难不能被战胜？因

此，苦难感、幸福感、成就感与人生意义，在人的生命中是融为一体而交感互动的。

为什么要对青春来谈死亡这个颇为遥远的难题呢?这是否显得太残酷?我不这样看。早在30年前，一个暴风雨的夜晚，无助的我就曾向苍穹发出我的呼喊：你为什么不用雷电将我劈了，免我在人生的艰难?死亡离生命并不远，它是生命的伴娘。哪里有生命，哪里就有死亡。在生活中，白血病的肆虐，大自然的无情，恐怖主义的进攻，都使个体生命显得软弱无力。思考死亡，不是老者的专利，它也是青春的旋律。我们应当理解法国思想家蒙田说的那句话：学会死亡。这其实就是解除死亡对心灵的束缚，不要在死亡面前缩手缩脚，而是放心大胆地去生活，去享受，去创造。人的生命不应只完成它的物质运动，在机体衰老时不得不离开人世，而要活出生命的尊严，在生活中完成精神的创造，活得情趣盎然，日新月异。以此作人生的基点，也就有了高质量的人生。向死而生，向苦难而欢乐，这既把选择的权力交给了我们，也把创造的权力交给了我们。何去何从，将由我们自己决定。

总之，意义自我叫人超越世俗的拘束而达精神自由的高度，青春自我叫人守住生命的热情，苦难自我叫人伸展情志的深度与广度，如此，人的生命既光彩夺目，又平淡温柔，它才达到了最佳状态的超常发挥。而将这三个维度有机融合起来，就形成了一个整体的人文自我，此时的自我具有人文情怀、人文视野、人文目标，不被极端的情感所制约，不为简单的功利主义所遮蔽，它就能将入世与出世、灵与肉、个体与群体、享受与创造、生与死等统一起来，在一种仁爱而非滥爱、博大而非庞大中去守护生命、创造生命、去守护文化、创造文化。

一个当代的大学生，难道会不以此自期、自律与自尊?

第一章：大学：人文精神的旗帜

1.1我的大学观

大学生的精神升华

雅斯贝尔斯

(1883—1969)，德国哲学家，晚年入籍瑞士。本文节选自作者《什么是教育》，邹进译，北京，生活·读书·新知三联书店，1991。题目为编者所加。

大学也是一种学校。但是一种特殊的学校。学生在大学里不仅要学习知识，而且要从教师的教诲中学习研究事物的态度，培养影响其一生的科学思维方式。大学生要具有自我负责的观念，并带着批判精神从事学习，因而拥有学习的自由；而大学教师则是以传播科学真理为己任，因此他们有教学的自由。

大学的理想要靠每一位学生和教师来实践，至于大学组织的各种形式则是次要的。如果这种为实现大学理想的活动被消解，那么单凭组织形式是不能挽救大学的生命的，而大学的生命全在于教师传授给学生新颖的、符合自身境遇的思想来唤起他们的自我意识。大学生们总是潜心地寻觅这种理想并时刻准备接受它，但当他们从教师那里得不到任何有益的启示时，他们便感到理想的缥缈和希望的破灭而无所适从。如果事实果真如此，那他们就必须经历人生追求真理的痛苦磨难去寻求理想的亮光。

我认为，大学的理想始终存在着，只要西方国家的大学里还把自由作为其生命的首要原则，那么实现这种理想则依赖于我们每一个人，依赖于理解这一理想并将它广为传授的单个个人。

年轻一代正因为年轻气盛，所以从其天性来说，他们对真理的敏感速度往往比成熟以后更为灵敏。哲学教授的任务就是，向年轻一代指出哪些是对思想史做出重大贡献的哲学家，不能让学生们把这些哲学家与普通的哲学家混为一谈。哲学教授应鼓励学生对所有可知事物科学的意义的把握，让他们认识到生活在大学的理想之中，并且意识到自己有责任去创新、去建设和实现这一理想，他不必讳言知识的极限，但是他要教授适当的内容。

精神贵族是从各阶层中产生的，其本质特征是品德高尚、个体精神的永不衰竭和才华横溢，因此精神贵族只能是少数人。大学的观念应指向这少数人，而芸芸众生则在对精神贵族的憧憬中看到了自身的价值。

但是，由于精神贵族只能在民主社会中得到承认，而不是出自自我的要求，因此大学必须为他们提供机会。大学就是要求在成绩和个性方面都十分突出的人才,这是不言而喻的，它们才构成了大学生命的条件。

人们普遍认为，大学的更新要与整个人类观念的改变联系起来把握，其结果仿佛会导致国家观念的觉醒。一个真正的民主国家懂得怎样运用权力，惟其如此，国家的意义才能深深扎根于民众的日常思维方式中。如同所有精神生活一样，国家不断校正自我的形象，在精神的斗争中显示出自由，精神通过共同的任务存在于与它相连的对立面中。这样的国家充满了尊重知识的气氛，因此，在大学的精神创造中不仅要寻求最透明的意识，而且还要寻找国民教育的根源。

大学生是未来的学者和研究者。即使他将来选择实用性的职业，从事实际的工作，但在他的一生中，将永远保持科学的思维方式。

原则上，学生有学习的自由，他再也不是一个高中生，而是成熟的、高等学府中的一分子。如果要培养出科学人才和独立的人格，就要让青年人勇于冒险，当然，也允许他们有懒惰、散漫，并因此而脱离学术职业的自由。

如果人们要为助教和学生订下一系列学校的规则，那就是精神生活、创造和研究的终结之日。在这种状况下成长起来的人，必然在思维方式上模棱两可，缺乏批判力，不会在每一种境况中寻找真理。

假如我们希望大学之门为每一个有能力的人敞开，就应该让全国公民，而不是某些阶层中的能干人拥有这项权利。这就是说不要因为一些需要特别技巧应付的考试而淘汰了真正具有创造精神的人。

通过一连串考试，一步步地抵达目的地，这种方式对不能独立思考的芸芸众生来说是十分有利的，而对有创造精神的人来说，考试则意味着自由学习的结束。大学应始终贯串这一思想观念：即大学生应是独立自主、把握自己命运的人，他们已经成熟不需要教师的引导，因为他们能把自己的生活掌握在手中。他们有选择地去听课，聆听不同的看法、事实和建议，为的是自己将来去检验和决定。谁要想找一位领导者，就不该进人大学的世界，真正的大学生能主动地替自己订下学习目标，善

于开动脑筋，并且知道工作意味着什么。大学生在交往中成长，但仍保持其个性，他们不是普通人，而是敢拿自己来冒险的个人。这种冒险既是现实的又必须带有想像力。同时，这也是一种精神上的升华，每一个人都可以感觉到自己被召唤成为最伟大的人。

最后一关是考试，而考试只是在证实已经发生的事情：学生运用他的自由对自我做出选择。如果经过严格条件挑选出来的大学生，在整个学习期间仍要走一条由学校规定、控制的安稳之路，然后达其终点，这就不成其为大学生了。高等学府的本质在于，对学生的选择是以每个人对自己负责的行为为前提，他所负的责任也包括了到头来一无所成、一无所能之冒险。在学校里让学生在精神上做这样的选择是最严肃的事情。

精神贵族与社会贵族迥然相异，每一个有天赋的人都应该寻求读书的机会。

精神贵族有自己的自由，不论是在达官贵人或工人群中，在富商人家或在贫民窟里，均可发现他们，但不论何处，精神贵族都是珍品。而进人大学学习的年轻人便是全国民众中的精神贵族。

精神贵族与精神附庸的区别在于：前者会昼夜不停地思考并为此形销体瘦，后者则要求工作与自由时间分开；前者敢冒险，静听内心细微的声音，并随着它的引导走自己的路，而后者则要别人引导，要别人为他订下学习计划；前者有勇气正视失败，而后者则要求在他努力之后就有成功的保证。

想像力：大学存在的理由

怀特海

(1861—1947)，英国哲学家，数学家。本文选自《现代西方资产阶级教育思想流派论著选》，王承绪译，北京，人民教育出版社，1980。题目为编者所加。

大学是教育机构，也是研究机构，但大学存在的主要原因既不能从它向学生传授纯粹知识方面，也不能从它为院系成员提供纯粹研究机会方面去寻找。

因为，这两种职能也可以在花费巨额开支的学校之外的地方，以较低的费用得以实行。书本的费用不高，学徒制也为人熟知。就传授纯粹的知识而言，由于15世纪印刷术的普及，大学已不再有存在的理由了。

然而，建立大学的主要推动力却正是自那以后产生的，而近来这种推动力还更为增强了。

大学存在的理由在于，它联合青年人和老年人共同对学问进行富有想像的研究，以保持知识和火热的生活之间的联系。大学传授知识，但它是富有想像力地传授知识。至少，这就是大学对社会应履行的职责。一所大学若做不到这一点，它就没有理由存在下去。充满活力的气氛产生于富有想像的思考和知识的改造。在此，一件事实将不再是纯粹的事实，因为它被赋予了全部的可能性。记忆不再是一种负担，因为它如同我们梦境中的诗人和我们的目标设计师一样富有生机。

想像与事实不能分离。想像是探明事实的一种方式，它的作用在于，引出适应于事实的一般原则(正如事实的存在一样)，并对符合这些原则的各种可能性进行理智考察。它能使人建构一种新世界的理智的远见，并以提出令人满意的目标来永葆生活的热情。

青年人是富于想像的，如果通过训练使想像力得到增强，这种想像的活力大都能保持终生。世界的悲剧在于，那些富于想像力的人经验不足，而那些富有经验的人又贫于想像。蠢人们凭想像行事而缺乏知识，学究们又凭知识行事而缺乏想像。大学的任务就是要将想像力和经验融为一体。

在想像充满青春活力的时期，对想像力的最初训练无须考虑当前行为的后果。不偏不倚的思维习惯，是不可能在细致而微、因循守旧的日常工作中获得的，而正是靠这种习惯，我们得以从一般原则的派生物中看到各种范例性观念的变化。不管是对，还是错，你尽可能自由思考，自由地去欣赏大自然的千姿百态，而不必害怕冒险。

大学造就我们文明的知识先驱：牧师、律师、政治家、医生、科学家和文人学者。大学一直是引导人们面对他们时代的混乱的思想之家。清教徒的先辈离开英格兰，按其宗教信念建立了一个社会：他们较早的行动之一就是在以其母国观念命名的坎布里奇建立了哈佛大学，很多清教徒都在这所大学得到了培养。今天的商业活动正如以往其他职业的活动所有过的那样，需要同样的富有理智的想像力。大学就是这种曾为欧洲民族的进步提供这种智慧的机构。

在中世纪早期，大学的起源是不清楚的，几乎不引人注目。它们是逐渐而自然地发展起来的。但大学的存在是欧洲人在许多活动领域的生

活持续、飞速发展的原因。由于大学的作用，行动的探险与思想的探险得以统一。我们不可能预测这种机构必然会取得成功。即使现在，有时，对它们是如何在令人困惑的人类一切事务中成功地发挥作用的，仍感到难以理解。当然，大学的工作也有许多失败，但是，如果以一种深远的历史观点来看，大学的成就是明显的，而且几乎是一贯的。意大利、法国、德国、荷兰、苏格兰、英格兰和美国的文化史都证明了大学的这种影响。“文化史”一词，我主要不是用来指学者们的生活，我是以此来显示那些给法国、德国和其他国家带来?各种类型的人类成就的那些人的生命活力，这种成就加上他们对生活的激情，构成了我们爱国主义的基础。我们是乐意成为这种社会的一个成员的。

人类更深入一步的各种努力遇到了极大的困难。这一困境，在现时代，恶化的可能性已大为增加。在一个大机构中，作为新手的年轻人，必须服从命令，照章行事……这样的工作就是一种强化训练，它传授知识，造就忍耐的性格，并且，这是处于新手阶段的年轻人仅有的工作……

其结果是职业后期所需的重要素质很容易在早期被践踏。这仅是更多的一般事实的一个事例，即所需的良好技术只能通过那些易于摧残心智活力的训练去获得，而这种心智活动本应是要指导技术性技能的。这是教育中重要的事实，也是大多数团难的症结所在。

大学为诸如现代商业或传统一类的智力化职业做准备的方式在于增进对作为职业基础的各种一般原则的富于想像的思考。这样，学生才能带着他们在将具体事务与一般原则相联系的过程中已经践行过的想像，进入其技术学徒制阶段。具体事务也就获得了意义，并例证了被赋予的那种意义的原则。因此，一个人要受到适当的训练，应期望通过具体的事例和必需的习惯去获得想像的训练，而不是单凭经验去做苦工。

为此，一所大学的特有功能就是运用想像力去获得知识。若不是为了这种重要的想像力，也就没有理由说为什么商业人员和其他职业的人不应该随心所欲地一点一滴地收集事实。大学是富有想像力的，否则就不是大学(至少毫无用处)。

想像力是一种“传染病”。它不可能用尺量，用秤称，然后，再由大学教师分发给学生。它只有通过其成员自身也具有丰富想像力的大学进行交流传递。讲到这一点，我无非在重复一个最古老的观点。两千多年

前，古人就用一枝代代相传的火炬来象征学问。这个燃烧的火炬就是我所讲的想像力。组织大学的全部艺术在于提供教育的是由其学问闪耀着想像力的大学教师，这是大学教育的问题之一；除非我们小心谨慎，否则，我们如此引以为豪的大学近来在学生数量和活动的多样化方面的巨大发展，都将由于我们对这一问题的错误处置而未能产生正确的结果。

想像力和学问的结合需要悠闲自在、无拘无束、无忧无虑的气氛，需要多种多样的经验，需要同那些在观点上和智力训练上不相同的心智相互激发。还需要在促进知识的发展时，为周围社会的成就而自豪的兴奋和自信。想像力不可能一劳永逸地获得，然后永远保存在冰柜里让其以固定的数量定期增长。学习和富有想像的生活是一种生存方式，而不是一件商品。

你要教师有想像力吗?那么让他们对正处在一生中最有朝气、最富有想像力时期的青年人产生思想上的共鸣，此时理智正进入这些青年人成熟的训练中。让研究人员在可塑、开放、富有活力的心智面前展示自己，让青年学生在与充满智力探险的心智的接触中，圆满地通过他们的理智获取阶段。教育是对生活的探险的训练，研究就是智力的探险，而大学应该成为年轻人和年长者共同进行探险的故乡。成功的教育在其所传授的知识中必须具有一定的新颖性。要么知识本身是新的，要么具有某些适用于新时代新世界的新颖性。知识并不比活鱼更好保存。你可以讲古老的真理、传授古老的知识，但你必须设法使知识(如它本来的那样)，像刚从海里抓上来的鲜鱼，带着它即时的新鲜，呈现给学生。

学者的职责是唤醒智慧和美的生活，这种生活若不是学者们的苦心孤诣，在过去就丧失了。一个进步的社会有赖于三个群体：学者、发现者和发明者。社会的进步也基于以下的事实：受过教育的人是由每一个都略有学问、略有发现和略有发明的人构成。我这里所用的“发现”一词，是指有关高度概括之真理这一类知识的增长；“发明”一词指有关一般真理按即时需要以特定方式加以运用而形成的这一类知识的增长。很明显，这三个群体是融为一体的，那些从事实际事务的人，就他们为社会的进步做出贡献而言也可以称为发明者。不过，任何人都有其自身职能和自身特定需要的局限性。对一个国家来说，重要的是各种进步因素要紧密联合在一起。这种联合可以使学习影响市场，而市场又可调整学习。大学是将各种进步因素融合起来以形成有效发展之工具的主要机

构，当然，它并不是惟一的机构。不过，今天进步快的国家都是那些大学兴旺发达的国家，这是事实。无条件的大学德里达(1930-)，法国哲学家。本文原载《读书》，2001(11)。

我们今天讨论的题目是“Profession的未来与五条件的大学”。我要先谈几个概念以开始今天的讨论。自然，我不多说大学的历史和现状、大学的问题；我要说，今天在世界上，在世界的转型中，大学的使命问题显得特别严重，并且所有在大学里工作的教师、学生和研究者们对此都负有特别重要的责任。我在此强调的“Profession”这个词，一方面属于“职业”和“志业”、“知识”的范畴；不过在法文、拉丁文中，“Iaprofes．sion”不仅仅是“职业”和“志业”的意思，它还表示“信仰义务”、“义务”和“责任”、“诺言”、“誓言”。我今天的问题是要探询大学的责任，就是说对知识传授进行理论研究；另一方面，是在大学“任务”中的某种意义上的行为的“责任”。

在今天世界各地，无论是欧洲，还是东方，比如在中国，大学的建设和重建都是以欧洲模式，特别是以18、19世纪在德国构建的模式进行的，这个模式要求大学的独立性。相对于国家、政府、社会、市场的自主性，大学的独立、自由能够达到什么程度1在这个问题和对真理的探讨中，大学不光相对于国家是独立的，而且相对于市场、公民社会、国家的或国际的市场也是独立的。我认为，这是我们所有人——无论是欧洲人还是亚洲人——面临的问题。我还要提出下面一个问题：据此，大学必须有一个调节的理念。这就是不惜一切代价、五条件地追求真理。自然，存在很多关于什么是真理，比如何谓哲学真理、历史的真理、真理的价值等问题，有许多解释真理、揭示真理的类型。但是，所有这些关于真理的问题，很重要的问题，都不仅仅是大学里优先关注的问题，也是学校之外，人类所关心的问题。我所提出的问题，是要知道在欧洲类

我想谈第三点。不应该使这个对大学的自由的无条件的命令屈从于内在，大学没有内在。大学应该从“自主”、从“绝对独立”出发，与社会和政治世界这些所谓外在联系、工作，从而去制造“事件”。我常常引用“Profession”，因为，这个词不仅仅是“职业”、“志业”的意思，而且还有“职业信仰”的意思，也就是“行为的介入”。是一种“诺言”，一种要趋向外在的“责任”。如果区分奥斯丁的“陈述句”(天空是蓝的)和“行为

句”(我允许……我和某人结婚等)，那“Profession"就是“行为句”。一个教师教授理论知识，发挥陈述知识，这是他基本的任务。但是，他要完成的义务，他的权力，并不是理论的，而是行为的，是对义务、责任的“承诺”。那么，这种责任就在于制造“事件”，而他是用语言制造的。当我谈到“人权”时，谈到“反人类罪”，这是话语制造从前没有过的机制，制造“介入”。“反人类罪”的概念就是一个“行为句”。在一个特定时刻，一个人类团体决定用语言指示这样或那样的罪行为“反人类罪”，这些“罪行”应该受到惩罚。我认为，在大学里，“Profession"这个词就包含着这种“行为性”。我很概括地简述一下它的困难。

旨在保持提问的自由，同时向外从事社会和政治的工作，这是大学的任务。后者是通过出版、杂志(很多教授就是作家)、书店等实现的。也就是说这些问题是通过我刚刚所说的“行为句”实现的。近几十年来，“行为”语言理论的研究有长足发展。这是要很快地使“语言行为”制造“事件”。比如，在婚礼上，我说“是的，我同意……”，行为句制造“事件”，但是为了使“事件”被制造出来，事件的制造者(比如会议主席)必须对此胜任，如果随便什么人都来当主席，那就会坏事。所以，就必须有一种法定的职业权力。行为语言意味着“我能够……”“我擅长做……”“Ican……”“Imay……”等但是，“事件”被制造出来的条件是“行为”要得到允许。这就是说，被“行为句”制造的“事件”，它是真实的，同时又由于得到某种合约和机构的保证而被中性化了。我想如果这几十年来行为理论在哲学、社会学、文学等诸多领域受到广泛关注，那是因为人们有一个幻想：即得到一个语言在其中拥有权力的平台。我想，制造“事件”的权利是与这种权力相关的，我要把事情相对化，要指出从这个词而来的“事件”是在这行为的权力被超过限度来到我身上的。“事件”的本身缺少行为，如果我能这样说的话，这就是大学在向“行为性”敞开的地方，大学向发生、在发生、正在发生的事情开放。这在外的事件引起了国外的学生、移民等他人的到来。当他人像“事件”一样到来时，就把“行为”导引上路。应该想到，在大学内部，“事件”的可能，就可以说是某种权力，行为的权力，大学“职业信仰”的权力和政治的权力，还有司法权力，都是通过强力、合约和机构建立的权力。今天，我们不能忽视在大学里认识实行行为性的必要性，应该认识到正是在大学内部保持独立性和社会、经济、政治、科学的外部的这条分界线上，我们应该

担负起我们的责任。正是在这条艰难、冒险的界线上诸种事情发生了。我在结束我的开场白，然后进行讨论之前，要指出，我和你们一样，相信大学，相信大学的必要的生命力。但是，我并不是说，大学是和公园和花园一样的空间，掩盖人的历史我不相信大学只是在大学里面。我不相信，我提出的反抗和提出异见的五条件原则只适用于大学里面。相反，这种反抗和异见的原则到处在呼唤、在实施，这可能在大学总体的外面发生。我要说，无论什么时候，大学的行为可能发生在天安门，可能发生在一个公园等大学之外的地方。这就是大学教师的责任，这种责任就是对学生说：一个大学生可以在讨论课上使某种我们所说的那种类型的事情发生。这就是我所要说的大学的意义。

1.2“高贵的精神隐修院”

——解读“巴黎高师”

莫伟民

中国当代学者。本文原载《社会科学报》试刊第二号，2001年10月。

“高贵的精神隐修院”，这是诺贝尔文学奖得主罗曼·罗兰对位于巴黎拉丁区中心于尔默街的母校——巴黎高等师范学校的精辟概括。大师云集，精英荟萃。当笔者有幸在这座心仪已久的举世闻名的巍巍学府从事哲学访问学者工作时，崇敬之情无以言表。由于培养高水平教师和从事科学研究并重，巴黎高师建校两百多年来(成立于1794年)，真可谓桃李芬芳。其中不仅有像免疫学之父——路易·巴斯德这样里程碑式的大科学家，而且还有来自物理、化学、文学、经济学等学科的11位诺贝尔奖获得者，有7位数学最高奖——费尔斯奖的获得者。不仅有“法国地理学派之父”保罗，；维达尔，“年鉴学派”创始人马克·布洛克和吕西安·费夫尔，语言学家杜梅泽尔，而且：还有社会学大师杜尔凯姆、布尔迪厄、莱维·布留尔、马塞尔·莫斯，法国总统蓬皮杜等社会政要。

雷蒙·阿隆、柏格森、卡瓦耶斯、伊波利特、康吉莱姆、萨特、梅洛·庞蒂、阿尔都塞西蒙娜·韦伊、让凯莱维奇、福柯、德里达、米歇尔·塞尔等，个个都饱享了灵光熠熠的法兰西文化的恩惠，以其震古烁今的哲学伟绩持久地报答着母校的培育之恩。稍加留意，便可发现，他们大都是现当代法国乃至世界哲学舞台上的主角，其中不乏哲学界的执牛耳者和翘楚。这些名声显赫的巴黎高师哲学系系友大都属于或介于两个截然对立的阵营：一是有关知识、合理性和概念的“概念哲学”，一是有关经验、含义和主体性的“意识哲学”。卡瓦耶斯、康吉莱姆、阿尔都塞、福柯属于前者，柏格森、萨特、梅洛，庞蒂属于后者，而德里达、米歇尔·塞尔则试图在这两者进行调和，但张力依然存在。整个20世纪的法国哲学不就是在这两者的冲突之中发展的吗?张力双方此消彼长的历史图景不就是整个现代西方哲学史的一个缩影吗?

巴黎高师哲学系之所以“群星灿烂”，固然有优秀生源(在校生约100人，经几轮严格筛选，录取率近为1／20)和铁的作息纪律(规定每天近14

小时的学习时间)作保障，但更重要的是因为师生无不受“自由求索创新”这一倡导个性张扬的“高师”精神的泽溉。哲学家贝尔纳·亨利·莱维曾坦陈，他们以近乎宗教崇拜的心情倾听拉康、列维·斯特劳斯、阿尔都塞、福柯和巴尔特等大师的课程。大师的言传身教引导着年轻学子去解悟无尽的堂奥。结构主义马克思主义者阿尔都塞在母校执教达32年(1948-1980)，曾任哲学系主任。拉康从1964年起就在高师开设精神分析研讨班。福柯、德里达也曾在母校执教。福柯推翻了近代以来西方两百多年人类学主体主义及其大写的主体和大写的历史；德里达则解构了作为西方哲学传统的逻各斯中心主义和“在场”的形而上学。他们的影响早已逸出了哲学圈，渗入史学、法学、文学、医学、心理学等领域。

巴黎高师并非与世隔绝。罗曼·罗兰称其为“隐修院”，主要是为了强调“高师人”可在那里随心所欲地自由思考。但在他们眼里，自由思考就是为了采取现实行动，甚至认为理论就是实践。每逢关键时刻，“高师人”都能挺身而出，把自己自由的思想付诸行动。当我站在那道镌刻有密密麻麻的殉道者、自由斗士名字的高墙前，才真正深切地体会到什么是崇高，什么是神圣，什么是崇敬。如在纳粹占领时期，物理学家、抵抗战士乔治·布吕阿死于集中营，哲学家、“北方解放运动联络网”创始人卡瓦耶斯惨遭纳粹枪杀等。萨特曾亲历战争的体验，亲手创建《现代》、《解放报》，支持1968年“五月风暴”的学生运动，在1972年11月27日走上街头参加支持入境移民的示威运动，所有这些都是其“介入现实”态度的实际体现。而福柯更是身体力行把知识与权力的关系强调到一个新的高度：1971年创立“监狱报道小组”；1972年与萨特一起为人境移民的权益奔走呼号；1975年转赴西班牙为遭受不公正判决的死囚进行请愿活动；1978年关注伊朗革命；1979年声援越南船民；1981年心系波兰团结工会的命运等。作为社会底层的发掘者，福柯在癫狂、犯人、精神病人、性倒错者等边缘问题上，倾注了一生的心血。无疑，只有把理论创新与现实关怀有机结合起来，方显示出“高师人”的大师风采和无尽的人格魅力!

1.3北大校长论北大

北大之精神

蒋梦麟

(1886-1964)，中国现代教育家，1923—1925年任北京大学代理校长，1930～1945年任北京大学校长。本文选自杨东平编《大学精神》，沈阳，辽海出版社

本校屡经风潮，至今犹能巍然独存，决非偶然之事。这几年来，我们全校一致的奋斗，已不止一次了。当在奋斗的时候，危险万状，本校命运有朝不保夕之势；到底每一次的奋斗，本校终得胜利，这是什么缘故呢?

第一，本校具有大度包容的精神。俗语说“宰相肚里好撑船”，这是说一个人能容，才可以做总握万机的宰相。若是气度狭窄，容不了各种的人，就不配当这样的大位。凡历史上雍容有度的名相，无论经过何种的大难，未有不能巍然独存的。千百年后，反对者、讥议者的遗骨已经变成灰土，而名相的声誉犹照耀千古，“时愈久而名愈彰”。

个人如此，机关亦如此。凡一个机关只能容一派的人，或一种的思想的，到底必因环境变迁而死。即使苟延残喘，窄而陋的学术机关，于社会决无甚贡献。虽不死犹如死了的一般。

本校自蔡先生长校以来，七八年间，这个“容”字，已在本校的肥土之中根深蒂固了。故本校内各派别均能互相容受。平时于讲堂之内、会议席之上，作剧烈的辩驳和争论，一到患难的时候，便共力合作。这是已屡经试验的了。

但容量无止境，我们当继续不断地向“容”字一方面努力。“宰相肚里好撑船”，本校肚“里”要好驶飞艇才好!

第二，本校具有思想自由的精神。人类有一个弱点，就是对于思想自由，发露他是一个胆小鬼。思想些许越出本身日常习惯范围以外，一般人们惊慌起来，好像不会撑船的人，越出了平时习惯的途径一样。但这个思想上的胆小鬼，被本校渐渐地压服了。本校是不怕越出人类本身日常习惯范围以外去运用思想的。虽然我们自己有时还觉得有许多束缚，而一般社会已送了我们一个洪水猛兽的徽号。

本校里面，各种思想能自由发展，不受一种统一思想所压迫，故各种思想虽平时互相歧异，到了有某种思想受外部压迫时，就共同来御外侮。引外力以排除异己，是本校所不为的。故本校虽处恶劣政治环境之内，尚能安然无恙。

我们有了这两种的特点，因此而产生两种缺点。能容则择宽而纪律弛。思想自由，则个性发达而群治弛。故此后本校当于相当范围以内，整饬纪律，发展群治，以补本校之不足。

1923年12月17日

不肯再任北大校长的宣言

蔡元培

(1868—1940)，中国现代教育家，1917—1927年任北京大学校长。本文选自杨东平编《大学精神》，沈阳，辽海出版社，2000。

(一)我绝对不能再作那政府任命的校长。为了北京大学校长是简任职，是半官僚性质，便生出那许多官僚的关系，那里用呈，那里用咨，天天有一大堆无聊的照例的公牍。要是稍微破点例，就要呈请教育部，候他批准。什么大学文、理科叫做本科的问题，文、理合办的问题，选科制的问题，甚至小到法科暂省学长的问题，附设中学的问题，都要经那拘文牵义的部员来斟酌。甚而部里还常常派了什么一知半解的部员来视察，他报告了，还要发几个训令来训饬几句。我是个痛恶官僚的人，能甘心仰这些官僚的鼻息么?我将进北京大学的时候，没有想到这一层，所以两年有半，天天受这个苦痛。现在苦痛受足了，好容易脱离了，难道还肯投人去么?

(二)我绝对不能再作不自由的大学校长。思想自由，是世界大学的通例。德意志帝政时代，是世界著名开明专制的国，他的大学何等自由。那美、法等国，更不必说了。北京大学，向来受旧思想的拘束，是很不自由的。我进去了，想稍稍开点风气，请了几个比较的有点新思想的人，提倡点新的学理，发布点新的印刷品，用世界的新思想来比较，用我的理想来批评，还算是半新的。在新的一方面偶有点儿沾沾自喜的，我还觉得好笑。哪知道旧的一方面，看了这点半新的，就算“洪水猛兽”一样了。又不能用正当的辩论法来辩论，鬼鬼祟祟，想借着强权来干涉。于是教育部来干涉了，国务院来干涉了，甚而什么参议院也来干涉

了。世界有这种不自由的大学么?还要我去充这种大学的校长么?

(三)我绝对不能再到北京的学校任校长：北京是个臭虫窠(这是民国元年袁项城所送的徽号，所以他那时候虽不肯到南京去，却有移政府到南苑去的计划)。无论何等高尚的人物，无论何等高尚的事业，一到北京，便都染了点臭虫的气味。我已经染了两年有半了，好容易逃到故乡的西湖、鉴湖，把那个臭气味淘洗净了。难道还要我再作逐臭之夫，再去尝尝这气味么?

我想有人见了我这一段的话，一定要把“我不入地狱，谁入地狱”的话来劝勉我。但是我现在实在没有到佛说这句话的时候的程度，所以只好谨谢不敏了。

附：爱蔡孑民者启

右宣言闻尚是蔡君初出京时所草，到上海后，本拟即行宣布，后因北京挽留之电，有友人劝其婉复，免致以个人去留问题与学生所争政治问题，永结不解之缘，故有以有条件的允任维持之电，后来又有卧病不行之电，均未将真意说出。闻其意，无论如何，决不回校也。鄙人抄得此宣言书，觉与北京各报所载启事，及津浦车站告友之言均相符合，必是蔡君本意。个人意志自由，本不可以多数压制之，且为社会上留此—个干净人，使不与政治问题发生关系，亦是好事。故特为宣布，以备挽留蔡君者之参考焉。爱蔡孑民者启

1919年6月15日

赠与今年的大学毕业生

胡适

(1891—1962)，中国现代思想家，教育家，1945—1949年任北京大学校长。本文选自杨东平编《大学精神》，沈阳，辽海出版社，2000。

两年前的六月底，我在《独立评论》(第七号)上发表了一篇“赠与今年的大学毕业生”，在那篇文字里我曾说，我要根据我个人的经验，赠送三个防身的药方给那些大学毕业生：

第一个方子是：“总得时时寻一个两个值得研究的问题。”一个青年人离开了做学问的环境，若没有一个两个值得解答的疑难问题在脑子里打旋，就很难保持学生时代的追求知识的热心。“可是，如果你有了一个真有趣的问题天天逗你去想他，天天引诱你去解决他，天天对你挑衅

笑，你无可奈何他——这时候，你就会同恋爱一个女子发了疯一样，没有书，你自会变卖家私去买书；没有仪器，你自会典押衣服去置办仪器；没有师友，你自会不远千里去寻师访友。”没有问题可以研究的人，关在图书馆里也不会用书，锁在试验室里也不会研究。

第二个方子是：“总得多发展一点业余的兴趣。”毕业生寻得的职业未必适合他所学的；或者是他所学的，而未必真是他所心喜的。最好的救济是多发展他的职业以外的正当兴趣和活动。一个人的前程往往全看他怎样用他的闲暇时间。他在业余时间做的事业往往比他的职业还更重要。英国哲人弥儿(J．S．Mill)的职业是东印度公司的秘书，但他的业余工作使他在哲学上，经济学上，政治思想上都有很重要的贡献。乾隆年间杭州魏之绣在一个当铺里做了二十年的伙计，“昼营所职，至夜篝灯读书”，后来成为一个有名的诗人与画家(有柳州遗稿，岭云集)。

第三个方子是：“总得有一点信心。”我们应该信仰：今日国家民族的失败都由于过去的不努力；我们今日的努力必定有将来的大收成。一粒一粒的种，必有满仓满屋的收。成功不必在我，而功力必然不会白费。

这是我对两年前的大学毕业生说的话，今年又到各大学办毕业的时候了。前两天我在北平参加了两个大学的毕业典礼，我心里要说的话，想来想去，还只是这三句话：要寻问题，要培养业余兴趣，要有信心。

但是，我记得两年前，我发表了那篇文字之后，就有一个大学毕业生写信来说：“胡先生，你错了。我们毕业之后，就失业了!吃饭的问题不能解决，那能谈到研究的问题?职业找不到，那能谈到业余?求了十几年的学，到头来不能糊自己一张嘴，如何能有信心?所以你的三个药方都没有用处!”

对于这样失望的毕业生，我要贡献第四个方子：“你得先自己反省：不可专责备别人，更不必责备社会。”你应该想想：为什么同样一张文凭，别人拿了有效，你拿了就无效呢?还是仅仅因为别人有门路有援助而你没有呢?还是因为别人学到了本事而你没学到呢?为什么同叫做“大学”，他校的文凭有价值，而你的母校的文凭不值钱呢?还是仅仅因为社会只问虚名而不问实际呢?还是因为你的学校本来不够格呢?还是因为你的母校的名誉被你和你的同学闹得毁坏了，所以社会厌恶轻视你的学堂呢?——我们平心观察，不能不说今日中国的社会事业已有逐渐上轨道的

趋势，公私机关的用人已渐渐变严格了。凡功课太松，管理太宽，教员不高明，学风不良的学校，每年尽管送出整百的毕业生，他们在社会上休想得着很好的位置。偶然有了位置，他们也不会长久保持的。反过来看那些认真办理而确能给学生一种良好训练的大学一尤其是新兴的清华大学与南开大学——他们的毕业生很少寻不着好位置的。我知道一两个月之前，几家大银行早就有人来北方物色经济学系的毕业人才了。前天我在清华大学，听说清华今年工科毕业的四十多人早已全被各种工业预聘去了。现在国内有许多机关的主办人真肯留心选用各大学的人才。两三年前，社会调查所的陶孟和先生对我说：“近年北大的经济系毕业生远不如清华毕业的，所以这两年我们没有用一个北大经济系毕业生。”刚巧那时我在火车上借得两本杂志，读了一篇研究，引起了我的注意；后来我偶然发现那篇文字的作者是一个北大未毕业的经济系学生，我叫他把他做的几篇研究送给陶孟和先生看看。陶先生看了大高兴，叫他去谈，后来那个学生毕业后就在社会调查所工作到如今，总算替他的母校在陶孟和先生的心目中恢复了一点已失的信用。这一件事应该使我们明白社会上已渐渐有了严格的用人标准了；在一个北大老教员主持的学术机关里，若没有一点可靠的成绩，北大的老招牌也不能帮谁寻着工作。在蔡元培先生主持的中央研究院里，去年我看见傅斯年先生在暑假前几个月就聘定了一个北大国文系将毕业的高材生。今年我又看见他在暑假前几个月就要和清华大学抢一个清华史学系将毕业的高材生。这些事都应该使我们明白，今日的中国社会已不是一张大学文凭就能骗得饭吃的了。拿了文凭而找不着工作的人们，应该要自己反省：社会需要的是人才，是本事，是学问，而我自己究竟是不是人才，有没有本领?从前在学校挑容易的功课，拥护敷衍的教员，打倒严格的教员，旷课，闹考，带夹带，种种躲懒取巧的手段到此全失了作用。躲懒取巧混来的文凭，在这新兴的严格用人的标准之下，原来只是一张废纸。即使这张文凭能够暂时混得一支饭碗，分得几个钟点，终究是靠不住保不牢的，终究要被后起的优秀人才挤掉的。打不破“铁饭碗”不是父兄的势力，不是阔校长的荐书，也不是同学党派的援引只是真实的学问与训练。能够如此，才是反省。能够如此反省，方才有救援自己的希望。

“毕了业就失业”的人们怎样才可以救援自己呢?没有别的法子，只有格外努力自己多学一点可靠的本事。二十多岁的青年，若能自己勉力，

没有不能长进的。这个社会是最缺乏人才又是需要人才的。一点点的努力往往就有十倍百倍的奖励，一分的成绩往往可以得着十分百分的虚声。社会上的奖掖只有远超过我们所应得的，决没有真正的努力而不能得着社会的承认的。没有工作机会的人，只有格外努力训练自己可以希望得着工作，有工作机会的人而嫌待遇太薄地位太低的人，也只有格外努力工作可以靠成绩来抬高他的地位。只有责己是生路，因为只有自己的努力最靠得住。

1.4《梅贻琦先生纪念集》序

尚传道

本文选自黄延复主编《梅贻琦先生纪念集》，长春，吉林文史出版社，1995。

梅贻琦老师是我国近现代教育界、文化界、思想界的伟大人物之一。从1898年戊戌政变到1949年新中国成立以前的半个世纪，在我国教育(特别是高等教育)和文化、思想发展过程中做出卓越贡献、而为知识界和人民群众敬仰不忘的伟大人物，只有蔡元培、张伯苓、马相伯、胡适、黄炎培等可以和梅老师的名字相提并论。他们各有自己的特点。

综观梅老师的一生，他的突出特点是：

第一，终身献给高等教育事业。

梅师自1914年由美国留学回国后，即到清华担任教授和教务长等多种职务。1931年出任校长。抗日战争期间，梅师作为清华、北大、南开三校常委之一，长期独立在昆明主持西南联大的日常工作。抗战胜利复员时期，梅师又将清华发展到比“七七”以前更大的规模。1949年离开大陆，后去台湾，直到1962年逝世，他妥善地保管了清华的庚款基金和用此基金息款购置的图书资料。去台后，他先筹建了原子科学研究所、化学研究所和应用物理研究所，在这个基础上，发展成今天的与北京清华并驾齐驱的台湾新竹清华大学。梅师于1962年病逝。

半个世纪，他把全部精力奉献给我国高等教育事业，奉献给我们清华。现在清华大学已成为世界第一流的高等学府，这与梅贻琦的名字是分不开的。一个人把自己的全部智慧和力量献给一个事业，鞠躬尽瘁，死而后已，这样的人，古今中外是少有的，而梅老师就是这样的一个独特的“粹然儒者”的典型。因而，我们大家从心底深处“翕然称之，胥无异词”。

在政治上，梅老师生活在中国国民党和中国共产党两次合作、两次分离的时代他于1949年后虽然离开大陆并后又去了台湾，但是中华人民共和国的周恩来总理在京津各大学负责人的集会上公开表示：“梅贻琦先生没有做过对我们不利的事。”

第二，梅老师一生办大学，成绩卓越。他从实践中总结经验，概括

出具有普遍意义、带规律性的精华，上升为理论和方略。主要有以下四点：

(一)“大师论”他在1931年出任校长的当天，就提出：“大学者，有大师之谓也。”根据这个论点，他长校期间，千方百计地罗致当代各门学科的著名专家和权威学者为教授，始终荟聚着一支高水平的师资队伍，为推动清华的教学和学术研究走向世界奠定了牢固的基础。

(二)“教授治校”从“大师论”出发，他坚持“教授治校”的办学方针，他把校长摆在“公仆”的位置上，以身作则地贯彻为教授服务，为学生服务，为国家的教育长远利益服务。

(三)“通才教育”、“全人格”教育他主张大学阶段要重视各种基础课程的学习知识面要广，以奠定进行专、深研究的基础。主张对学生进行“智、德、体、美、群、劳”的“全人格”的教育和熏陶，以造就为国家服务实际有用的人才。

(四)主张学术自由，兼容并包也就是主张在学术上百家争鸣，百花齐放。只有允许百家争鸣，才能得到百花齐放。

第三，实践是检验真理的惟一标准。梅老师的教育主张是否合于真理，我们从他实践的结果，得到肯定的答复。在我国教育发展史上，从1931年梅师长校到1950年的20年中，清华出的人才特别多，它产生了一大批出类拔萃、卓尔不群的具有世界权威的大师、学者、专家，真正是繁星灿烂，光照宇宙。即以我毕业的1933年级(大学第五级)为例，就产生了钱钟书、曹禺这样的文学、戏剧大师；张明觉，被国际学术界公认为“试管婴儿之父”；孙增爵，得美国专利近60项，是驰名世界的石油化工专家；卓牟来，在美国经营航运，于纽约市中心自盖摩天大楼的大企业家；乔冠华，国务活动家，国际知名的外交家，政论家；柯召，数学权威，四川大学校长；谷霁光，史学权威，江西大学校长；程裕淇，地质专家，地质矿产部副部长，总工程师；吴组缃，国际知名的文学家，冯玉祥将军的老师，北京大学教授；王竹溪，物理学权威，北京大学副校长；赵力章、傅承义、顾功叙，我国地球物理学的奠基人；李国干，著名经济学家，画家，台湾大学教授；张天开，从事国际劳工运动的著名专家；王铁崖，北京大学教授，国际驰名的国际法学权威；沈同，北京大学教授，著名的生物化学家；张昌龄，水利专家，三门峡水利工程的主要设计人等。

在纪念清华八旬大庆时，冯友兰老师发表论文，说："清华发展的过程就是中国迈代学术走向独立的过程，清华校史不仅有一校的意义，而且是反映中国近代学术逐渐走向独立的历史。"这个论点是完全正确的。1929至1931年间罗家伦校长和冯老师等是这个过程的创始人。从1931年至1950年的20年间，梅贻琦校长完成了这个过程。我国当代文、理、法、工、农各门类独立的科学、技术的创建人、奠基者都产生或荟聚于这个时期的清华园，列举他们的芳名如次：

钱三强——著名的核物理学家，为我国核科学的建立和发展立下了不朽的功勋；

钱学森——"中国的氢弹之父"；

钱伟长——力学物理的创建者；

华罗庚、陈省身——数学大师；

王大珩——光学大师；

贝聿铭——建筑设计大师。

清华各院系的奠基人有：

施嘉炀，顾毓琇、刘仙洲、陶葆楷等、是工学院的创建人；

陈寅恪、朱自清、闻一多、俞平伯、吴宓、赵元任、王力是国学、文学、语言学的奠基者；

冯友兰、金岳霖、张申府、贺麟是哲学系的创立人；

蒋廷黼、刘崇鋐、吴晗、是历史系的奠基人或高才生；

陈达、吴景超、潘光旦是社会学系的建立者；

浦薛凤、王化成、钱端升、萧公权、张铣是政治学系的奠基者；

陈总、萧蘧、余肇也是经济学系的创建人；

吴有训、周培源、叶企孙、任之恭是物理学系的创建者；

张子高、高崇熙、萨本铁是化学系的奠基者；

熊庆来、杨武之、赵访熊、庄圻泰、许宝騄是数学系的创立者；

赵九章、傅承义、顾功叙是地球物理、地震学的奠基人；

陈桢是生物学的建立人；孙国华、周先庚是心理学的建立人；

翁文灏、谢家荣、袁复礼是地质学、黄厦千是气象学的创始人。

以上列举的并不完全，但由此可见建立我国独立的现代学术的概貌。所有这些学术的规划和负责人物都是在梅校长领导下工作的，是梅校长的不朽功勋。

还有一点值得大书特书的是，西方人主持的诺贝尔奖金，在远东获得者杨振宁博士和李远哲教授，一个在大陆，一个在台湾，都是梅校长的学生。

1.5大学的深层温因

张博树

当代中国学者。本文原载2002年4月4日《中国图书商报·书评周刊》

金耀基先生的《大学之理念》基本上是旧作，其中大部分文章写于20年前，但今天读起来并不觉得过时。原因很简单：大学“理念”对于我们这个社会仍然如此之稀缺，且这种“理念”的稀缺并非大学数量的增长所能弥补。

学术自由、通识教育、世界主义等，都是非常重要的“大学理念”——这些，金先生在他的书中已经谈了许多。我想，根据当代中国制度现代化进程的现实，从公民社会发展的角度理解大学、大学制度与大学“理念”，同样具有十分重要的意义。

什么叫“公民社会”?公民社会是从社会整合维度对制度现代化进程的结构性概括，它与制度现代化的另外两个结构组成部分——民主政治与市场经济——恰成鼎足之势。公民不同于臣民，公民是自由的。自由的公民凑在一起，形成一个整体、—个“公共领域”，在非强制的情况下就他们关心的各种公共问题发表意见，针砭时政这是关于公民社会的最直白的解释。当然，自由并非抽象的存在，历史永远是具体的。使公民作为公民集合在一起的前提是他们已经被承认具有独立的个人存在的资格，而这是一系列政治演变的结果。另一方面，公民还要有必要的经济自立能力。上述两点相应，高质量的公民自由又会促进政治自由与经济自由。出版、传媒系，教育、科研系统则是支持公民社会的最主要的结构系统。

那么，何以大学乃公民社会建构中的重镇?回答这个问题，我们须进一步研讨公民社会的功能，尤其须探讨相对于政治建构、经济建构而言公民社会的独特作用。

公民社会对政治、经济建构的正面推动作用当然是公民社会的重要功能，然而，我想强调的是公民社会的另外一个功能，它同样非常重要，却常常被忽视。这个功能就是公民社会对政治建构、经济建构中负面因子的抗衡作用。

政治永远与权力相关，而权力最容易激发起人类本性中最肮脏、最低级的那部分东西。用法国政治家路易斯·博洛尔的话讲：“政治并不是等到马基雅维里的到来才变得卑鄙、龌龊、残暴与血腥。当政者们并不需要这位意大利佛罗伦萨的官场秘书兼智囊人物去教导他们怎样为恶……统治的欲望与权力的使用自然而然地教会了当政者们欺骗与残忍。人类学会驾驭权力的前提，乃是首先战胜对权力的贪婪。”

如果说，政治领域中对利益的追逐还要采取相对迂回的形式(统治者毕竟没有忘记他们理论上仍是“公共利益”的代理人)，那么在经济领域中，人们对金钱的赤裸裸的崇拜，已经成为现代社会合理合法的正当之举。人类能否战胜贪婪?仅靠政治结构、经济结构的自身能量恐怕不够。从批判社会学的角度看，政治领域中的权力运作与经济领域中的市场运作都是“以成功为指向”的“战略行为”，属于“目的合理性”或“工具合理性”范畴，说得通俗些就是“为了实现目的，可以不择手段”。道德评价在这里是无济于事的，人们在这里所遵循的只是强者的逻辑。民主政治、法制经济固然是对“强者逻辑”的制约，但不能指望从根本上解决问题。制度的现代化如果只有这两个维度，其结果显然将是一个跛脚的、残缺不全的现代化，甚至是一个不断产生罪恶的现代化。

我们需要一个平衡点，社会需要一个平衡机制，一套足以抗衡政治、经济建构中的负面力量又不断给民主政治、法制经济输入新的能源的制度设施。这就是公民社会。它遵循的不是强者逻辑、权力逻辑、金钱逻辑，而是正义的逻辑、良心的逻辑、知识的逻辑。如果说，政治行为中对权力的追逐、经济行为中对金钱的追逐很有可能像两匹烈马，把制度现代化的战车引入歧途；那么公民社会就应该像一条强有力的缰绳，以社会良知的名义，矫正制度现代化战车的方向，使它奔向更合理、更适合健全人性发展的目标。

这就是公民社会独有的功能。说大学是公民社会建构中的重镇，就是说大学在发挥公民社会的上述功能方面，具有无可替代的核心作用。媒体固然也很重要，但活跃在媒体的无数为“公共领域”服务的斗士，他们本身也是大学的“成品”。另外从结构角度看，媒体还有一个先天的弱点，那就是大部分传媒机构本身也是经济组织，或亚经济组织，它们也要营利；而一旦维护正义与追求营利两者发生冲突时，事情就会变得不妙起来。大学则不然。大学乃“天下之公器”，本质上自当是公益机构。

维持大学运转的经费来自社会，这是文明的延续与发展必须付出的成本。大学不是为赚钱而存在的，这是大学区别于所有经济组织的根本标志，它没有自身独立的经济利益可图。这种“清白”的身份使大学面对社会时身正声朗，凛然而无所畏惧。

从近现代教育史的实践历程看，大学乃是通过坚持下列理念而履行其公民社会的结构性职责的，即教育、学术独立，知识的崇高地位，教育的世界性以及人格本位的 教育原则。在金先生的书中，我们可以读到有关这些“理念”之发生与历史演进的精当阐释。

中国现代意义上大学的出现，是19世纪末、20世纪初的事情。经光绪皇帝奏准，由大官僚盛宣怀创办的北洋大学堂(今天津大学前身)是中国第一家公立的现代大学，建于1895年。中国第一家私立大学则是1919年由张伯苓创办的南开大学，它是在1904年严氏家塾的基础上发展起来的。今天的清华大学最初叫清华学堂，是由美国退还的庚子赔款于1911年设立的；而赫赫有名的北京大学，其前身则是创建于1898年的京师大学堂。不要看中国现代大学的出现比欧洲晚了数百年，在对现代大学理念的把握上，对教育独立与学术自由的追求上，中国第一代现代大学事业的开拓者却表现出令人佩服的勇气与胆略。

21世纪的中国大学应是中国现代早期伟大的高等教育传统的继承者。令人可喜的是，虽然中间有过一段历史曲折，但目前中国的公民社会确实正在重构、整合、崛起之中，它必然会伴随着中国制度现代化进程的前行而日益成熟起来。中国大学之“理念”不再稀缺、中国大学成为社会良知维护者与代言人的那一天，中国制度现代化的成功就不远矣。

1.6永远的校园

谢冕

(1932-)中国当代学者，北京大学教授。本文选自《精神的魅力》，北京，北京大学出版社，1998。

这圣地绵延着不熄的火种

——题记

一颗蒲公英小小的种子，被草地上那个小女孩轻轻一吹，神奇地落在这里便不再动了——这也许竟是夙缘。已经变得十分遥远的那个8月末的午夜，车子在黑幽幽的校园里林丛中旋转终于停住的时候，我认定那是一生中最神圣的一个夜晚：命运安排我选择了燕园一片土。燕园的美丽是大家都这么说的，湖光塔影和青春的憧憬联系在一起，益发充满了诗意的情趣。每个北大学生都会有和这个校园相联系的梦和记忆。尽管它因人而异，而且也并非一味的幸福欢愉，会有辛酸烦苦，也会有无可补偿的遗憾和愧疚。

我的校园是永远的。因偶然的机缘而落脚于此，终于造成决定一生命运的契机。青年时代未免有点虚幻和夸张的抱负，由于那个开始显得美丽，后来愈来愈显得严峻的时代，而变得实际起来。热情受到冷却，幻想落于地面，一个激情而有些飘浮的青年人，终于在这里开始了实在的人生。

匆匆五年寒暑的学生生活，如今确实变得遥远了，但师长那些各具风采但又同样严格的治学精神影响下的学业精进，那些由包括不同民族和不同国籍同学组成的存在着差异又充满了友爱精神的班级集体，以及战烟消失后渴望和平建设的要求促使下向科学进军的总体时代氛围，给当日的校园镀上一层光环。友谊的真醇、知识的切磋、严肃的思考、轻松的郊游，甚至失魂落魄的考试，均因它的不曾虚度而始终留下充实的记忆。

燕园其实不大，未名不过一勺水。水边一塔，并不可登；水中一岛，绕岛仅可百余步；另有楼台百十座，仅此而已。但这小小校园却让所有在这里住过的人终生梦绕魂牵。其实北大人说到校园，潜意识中并

不单指眼下的西郊燕园，他们大都无意间扩展了北大特有的校园的观念：从未名湖到红楼，从蔡元培先生铜像到民主广场。或者说，北大人的校园观念既是现实的存在，也是历史的和精神的存在。在北大人的心目中，校园既具体又抽象，他们似乎更乐于承认象征性的校园的精魂。

我同样拥有精神上的一座校园。我的校园回忆包蕴了一段不平常的记忆。时代曾给予我们那一代青年以特殊的际遇，及今思来，可说是痛苦多于欢愉。我们曾有个充满期待也充满困惑的春天。一个预示着解放的早春降临了，万物因严冬的解冻而萌动。北大校园内传染着悄悄的激动，年轻的预感于富有历史性转折时期的可能到来而不安和兴奋。白天连着夜晚，关于中国前途和命运、关于人民的民主和自由的辩论，在课堂、在宿舍、在湖滨，也在大、小膳厅和广场上激烈地进行。

这里有向着习惯思维和因袭势力的勇敢抗争。那些富有历史预见和进取的思想，在那个迷蒙的时刻发出了动人的微光。作为时代的骄傲，它体现北大师生最敏感、也最有锐气的品质。与此同时，观念的束缚、疑惧的心态、处于矛盾的两难境地的彷徨，更有年轻的心因沉重的负荷而暗中流血。随后而来的狂热的夏季，多雨而湿闷。轰然而至的雷电袭击着这座校园，花木为风雨所摧折。激烈的呼喊静寂以后，蒙难的血泪默默唤醒沉睡的灵魂。他们在静默中迎接肃杀的秋季和苍白而漫长的冬日。

那颗偶然落下的种子不会长成树木，但因特殊的条件被催化而成熟。都过去了湖畔走不到头的花阴曲径；都过去了，宿舍水房灯下午夜不眠的沉思，还有轻率的许诺，天真的轻信。告别青春，告别单纯，从此心甘情愿地跋涉于泥泞的长途而不怨尤也许即在此时，忧患与我们同在，我们背上了沉重的人生十字架，曼妙的幻想，节目的狂欢，天真的虔诚，随着无可弥补的缺憾而远逝。我们有自己的青春祭。从这个意义。上说，这校园与我们青春的希望与失望相连，它永远。

燕园的魅力在于它的不单纯。就我们每个人说，我们把青春时代的痛苦和欢乐日追求和幻灭，投入并消融于燕园，它是我们永远的记忆。未名湖秀丽的波光与长鸣的钟声、民主广场上悲壮的呐喊，混成了一代人又一代人的校园记忆。一种眼前的柔美与历史的雄健的合成，一种朝朝夕夕的弦诵之声与岁岁年年的奋斗呐喊的合成，一和勤奋的充实自身与热情的参与意识的合成，这校园的魅力多半产生于上述那些复合丰富

的精神气质的合成。

燕园有一种特殊的气氛：总是少有闲暇的急匆匆的脚步，总是思考着皱着眉宇，总是这样没完没了的严肃和沉郁。当然也不尽然，广告牌上那些花花绿绿的招贴，间或也露出某些诙谐和轻松，时不时地出现一些令人震惊的举动，更体现出北大自由灵魂的机智和聪慧。北大又是洒脱的和充满了活力的。

这真是一块圣地。数十年来这里成长着中国几代最优秀的学者。丰博的学识、闪光的才智、庄严无畏的独立思想，这一切又与先于天下的严峻思考、耿介不阿的人格操守以及勇锐的抗争精神相结合。这更是一种精神合成的魅力。科学与民主是未经确认却是事实上的北大校训，二者作为刚柔结合的象征，构成了北大的精神支柱。把这座校园作为一种文化和精神现象加以考察，便可发现科学民主作为北大精神支柱无所不在的影响。正是它，生发了北大恒久长存的对于人类自由境界和社会民主的渴望与追求。这里是我的永远的校园，从未名湖曲折向西，有荷塘垂柳、江南烟景，从镜春园进入朗润园，从成府小街东迤，人燕东园林阴曲径，以燕园为中心向四面放射性扩张，那里有诸多这样的道路。年复一年，日复一日，那里行进着一些衣饰朴素的人。从青年到老年，他们步履稳健、仪态从容，一切都如这座北方古城那样质朴平常。但此刻与你默默交臂而过的，很可能就是科学和学术上的巨人。当然，跟随在他们身后的，有更多他们的学生，作为自由思想的继承者，他们默默地接受并奔涌着前辈学者身上的血液——作为精神品质不可见却实际拥有的伟力。

这圣地绵延着不会熄灭的火种，它不同于父母的繁衍后代，但却较那种繁衍更为神妙，且不朽。它不是一种物质的遗传，而是灵魂的塑造和远播。生活在燕园里的人都会把握到这种恒远同时又是不具形的巨大的存在，那是一种北大特有的精神现象。这种存在超越时间和空间，成为北大永存的灵魂。

北大学生以最高分录取，往往带来了优越感和才子气。与表层现象的骄傲和自负相联系的，往往是北大学生心理上潜在的社会精英意识：一旦佩上北大校徽，每个人顿时便具有被选择的庄严感。北大人具有一种外界人很难把握的共同气质，他们为一种深沉的使命感所笼罩。今日的精英与明日的栋梁，今日的思考与明日的奉献，被无形的力量维系在

一起。青春曼妙的青年男女一旦进入这座校园，便因这种献身精神和使命感而变得沉稳起来。

这是一片自由的乡土。从上个世纪末到如今，近百年间中国社会的痛苦和追求，都在这里得到集聚和呈现。沉沉暗夜中的古大陆，这校园中青春的精魂曾为之点燃昭示理想的火炬。一代又一代的中国学者，从这里眺望世界，用批判的目光审度漫漫的封建长夜，以坚毅的、顽强的、几乎是前仆后继的精神，在这片落后的国土上传播文明的种子。近百年来这种奋斗无一例外地受到阻扼。这里生生不息地爆发抗争。北大人的呐喊举世闻名。这呐喊代表了民众的心声。阻扼使北大人遗传了沉重的忧患。于是，你可以看到一代又一代人的沉思的面孔总有一种悲壮和忧愤。北大魂——中国魂在这里生长，这校园是永远的。

怀着神圣的皈依感，一颗偶然吹落的种子终于不再移动。它期待并期许一种奉献，以补偿青春的遗憾，并至诚期望冥冥之中不朽的中国魂永远绵延。

1.7编者旁白

谁不曾做过大学梦呢？

想当年，苏联作家高尔基因贫寒失学，无计深造，却又执著追梦不止，还刻意将其初涉人生时的困苦唤做“我的大学”呢。

但无论是否跻身高等学府，能一语道破“大学何以成为大学”之真谛者恐不在多数。有人说，大学是颁发高等学历文凭的机关；也有人说，大学是有大学者的殿堂；还有人说，大学是告别了花季的少男少女放牧其爱意的青春田园……诸说皆有理，但离编者心中的答案，尚差一口气。

大学所以能让中外学子心向往之，根子在于：大学应比其他世俗机构更关注人的心灵发育与成长，它是呵护青年的至情至性的摇篮，亦是诱导青年反身体认人格奥秘的智慧谷，更是砥砺青年独立践行精神成年礼的祭坛。

无怪，大学常在它与社会的接壤处筑起一堵围墙，这当然不是为了拒坊间于门外，将自己幽闭成象牙之塔；这仅仅是为了划出一道边界，提醒学子一俟踏上其领土，他便可能被换了心情、心境乃至心灵—因为大学作为特殊的人类文化存在，它有足够的理由自期：这儿的天应该更蓝，云应该更白，阳光应该更璀璨，水木清芬，华表傲然，天地悠悠，魂魄所系……

是的，大学不是厂矿、农庄、银行，人类所以需要大学，并非重在指望它来增殖国计民生，而是企盼它能创造别处无可炮制的精神能源—这便是与人的终极关怀连在一起的价值情思，对真理的敏感，想像力，人生境界……这是人类文化为抵御世风卑琐乃至委顿而高擎起的一面醒世之旗。

这是否说，大学生无须重视专业课程学习与专业技能培养？当然不是。编者的本意是想强调，与人们惯常所注重的“专业成才”相比，大学生能否在青春期奠立“精神成人”意识，或许更为关键，因为这将影响你一辈子。

“精神成人”作为人生课题所以重于“专业成才”，著名教育家亨利·纽曼有个很好的说法，这就像“健康应先于劳动”一样：“正如一个健康

人能够做一个病人所不能做的事，正如这种健康的特征是力量、精力、敏捷、优美的姿势和行动、身手灵巧、耐劳等，同样地，智力的全面培养（此近乎‘精神成人’——编者注）对学习专业和科学是最好的帮助，受过教育的人能够做文盲所不能做的事。一个人学会了思考、推理、比较、辨别和分析，练就了审美力，养成了判断力，增强了内心的想像力，这之后，他的确不一定马上成为一名法学家、一名辩护律师、一名演说家、一名政治学家、一名医生、一名商人、一名军人、一名工程师、一名化学家、一名地质学家或一名文物工作者，但是，他将处于这样一种智力状态，即他能够从事以上任何一门学科的研究或从事以上任何一门职业……”

亨利·纽曼又说：“大学不能保证培养出像亚里士多德、牛顿、拿破仑、华盛顿、拉斐尔或莎士比亚那样的名人，尽管在此之前大学内有他们这种性格的人。另一方面，大学也不满足于培养出评论家、科学家、实验者、经济学家或工程师，尽管大学里也有这样的人才。但是，大学训练是达到一种伟大而又平凡目的的手段，它旨在提高社会的思想格调，提高公众的智力修养，纯洁国民的情趣，为大众的热情提供真正的原则，为大众的志向提供确定的目标，扩展时代的思想内容并使这种思想处于清醒的状态，推进政治权力的运用以及使个人生活之间的交往文雅化。”

我曾困惑：高踞世界屋脊的珠穆朗玛峰太晶莹、太圣洁、太崇高了，高得地球上没几个人能攀登，它对我有何意义呢？但很快，我想通了：珠峰的永恒存在，可使我不时测出自身的卑微。

不妨对大学这面旗帜，亦作如是观。

(夏中义)

第二章 人生须活出意义

2.1人生的意义及人生中的境界

冯友兰

(1895–1990)，中国现代哲学家。本文选自李中华编《冯友兰学术文化随笔》，北京，中国青年出版社，1995。

何谓“意义”?意义发生于自觉及了解；任何事物，如果我们对它能够了解，便有意义，否则便无意义；了解越多，越有意义，了解得少，便没有多大的意义。何谓“自觉”?我们知道自己在做一种事情，便是自觉。人类与禽兽所不同的地方，就是人类能够了解，能够自觉，而禽兽则否。譬如喝水吧，我们晓得自己在喝水，并且知道喝水是怎么一回事；可是兽类喝水的时候，它却不晓得它在喝水，而且不明白喝水是一回什么事，兽类的喝水，常常是出于一种冲动。

对于任何事物，每个人了解的程度不一定相同，然而兽类对于事物，却谈不到什么了解；例如我们在礼堂演讲，忽然跑进了一条狗，狗只看见一堆东西，坐在那里，它不了解这就是演讲，因为它不了解演讲，所以我们的演讲，对于它便毫无意义。又如逃警报的时候，街上的狗每每跟着人们乱跑，它们对于逃警报，根本就不懂得是一回什么事，不过跟着人们跑跑而已。可是逃警报的人却各有各的了解，有的懂得为什么会有警报，有的懂得为什么敌人会打我们，有的却不能完全了解这些道理。

同样的，假如我们能够了解人生，人生便有意义，倘使我们不能了解人生，人生便无意义。各个人对于人生的了解多不相同，因此，人生的境界，便有存分别。境界的不．同，是由于认识的互异；这，有如旅行游山一样，地质学家与诗人虽同往游山，可是地质学家的观感和诗人的观感，却大不相同。

人生的境界，大体上可分为四类：(一)自然境界——最低级的，了解的程度最少这一类人，大半是“顺才”或“顺习”。(二)功利境界——较高级的，需要进一层的7解。(三)道德境界——更高级的，需要更高深的理解。(四)天地境界——最高的境界，需要最彻底的了解。在自然境界中的人，不论干什么事情，不是依照社会习惯，侄是依照其本性去做，他

们从来未曾了解做某种事情的意义。往好处说，这就是“天真烂漫”，往差处说便是“糊里糊涂”。他们既不懂得为什么要这样做，又不明白做某种事情有什么意义，所以他们可说没有自觉。有时他们纵然是整天笑嘻嘻，可是却不自觉快乐。这，有如天真的婴孩，他虽然笑逐颜开，可是却一点都不觉得自己快乐，两种情况，完全相同。这一类人，对于“生”“死”皆不了解，而且亦没有“我”的观念。功利境界中的人，对于人生的了解，比较进了一步，他们有“我”的观念，不论做什么事，都是为着功利，为着自己的利益打算。这一批人，大抵贪生怕死。有时他们亦会为社会服务，为国家做点事，可是他们做事的动机，是想换取更高的代价，表面上，他们虽在服务，但其最后的目的还是为着小我。在道德境界中的人，不论所做何事，皆以服务社会为目的。这一类人既不贪生，又不怕死；他们晓得除“我”以外，上面还有一个社会，一个全体。他们了解个人是社会的一部分，个人与社会是部分与全体的关系。就普通常识来说，部分的存在似乎先于全体，可是从哲学来说，应该先有全体，然后始；个体。例如房子中的支“柱”，是有了房子以后，始有所谓“柱”，假使没有房子，则柱不成为柱，它只是一件大木料而已。同样，人类在有了人伦的关系以后，始有所谓“人”如没有人伦关系，则人便不成为人，只是一团血肉。不错，在没有社会组织以前，每个人确已先具有一团肉，可是我们之成为人，却因为是有了社会组织的缘故。道德境界中的人，很清楚的了解这一点。天地境界中的人，一切皆以服务宇宙为目的。他们生死的见解，既无所谓生，复无所谓死；他们认为在社会之上，尚有一个更高的全体——宇宙。科学家的所谓宇宙，系指天体，太阳系及天河等，哲学家的所谓宇宙，剩一切，所以宇宙之外，不会有其他的东西，我人绝对不能离开宇宙而存在。天地境界的人能够彻底了解这些道理，所以他们所做的事，便是为宇宙服务。

中国的所谓“圣贤”，应该有一个分别，“贤”是指道德境界的人，“圣”是指天地界的人。至于一般的芸芸众生，不是属于自然境界，便是属于功利境界。要达到自然境界或功利境界非常容易，要想进入道德境界或天地境界却需要努力，只有努力，才能了解。究竟要怎样做，才算是为宇宙服务呢?为宇宙服务所做的事，绝对不是什么离奇特别的事，与为社会服务而做的事，并无二致。不过所做的事虽然一样，了解的程度不同，其境界就不同了。我曾经看见一个文字学的教授，在指责

一个粗识文字的老百姓，说他写了一个别字。那一个别字，本来可以当做古字的假借，所以当时我代那写字的人辩护。结果，那位文字学教授这样的回答我："这一个字如果是我写的就是假借，出自一个粗识文字的人的手笔，便是别字。"这一段话很值得寻味，这就说，做同样的事情，因为了解程度互异，可以有不同的境界。再举一例：同样是大学教授，因为了解不同，亦有几种不同的境界：属于自然境界的，他们留学回来以后，有人请他教课，他便莫名其妙的当起教授来，什么叫做教育，他毫不理会；有些教授则属于功利境界，他们所以跑去当教授，是为着提高声望，以便将来做官，可以铨叙较高的职位；另外有些教授则属于道德境界，因为他们具有"得天下英才而教育之"的怀抱；有些教授则系天地境界，他们执教的目的，是为欲"得宇宙天才而教育之"。在客观上，这四种教授所做的事情是一样的，可是因为了解的程度不同，其境界自有差别。

《中庸》有两句话："圣人可以赞天地之化育，可以与天地参矣。"所谓"赞天地之化育"并不是帮助天地刮风或下雨，"化育"是什么?能够在天地间生长的都是化育，能够了解这一点，则我们的生活行动，都可以说是"赞天地之化育"，如果不明白这一点，那么我们的生活行动，只能说是"为天地所化育"。所谓圣人，他能够了解天地的化育，所以始能顶天立地，与天地参。草木无知(不懂化育的原理)，所以草木只能为天地所化育。

由此看来，做圣人可以说很容易，亦可以说很难。圣人固然可以干出特别的事来，但并不是干出特别的事，始能成为圣人。所谓"迷则为凡，悟则为圣"，就是指做圣人的容易，人人可为圣贤，其原因亦在于此。

总而言之，所谓人生的意义，全凭我们对于人生的了解。

2.2幸福、献身和意义

加德纳

（1912- ）美国学者。本文选自林方主编《人的潜能和价值》，北京，华夏出版社，1987。彭吉象译，陈维正校。

假如今天的青年人没有被当前广为流行的那种对“追求幸福”的幼稚解释所迷惑的话，他们可能会更加容易理解“献身”在生活中的地位。任何一个人，只要他在智力和道德的发展上已经超过刚刚出生三个星期的婴儿，就不大可能真正接受当代关于幸福的观念。我们这样说并不见得过分苛刻。从亚里士多德到杰弗逊，所有曾经认真思考过人类幸福的人，一旦发现人们今天对这个字眼的解释时，肯定都会大吃一惊。

人不可能让自己沉湎于当代幸福观所暗示的那种单调枯燥的生活状态，这是一个简单的真理。虽然人们普遍认为满足、悠闲、舒适、娱乐和达到全部目的就意味着幸福，但事实恰恰相反，这一切并没有给人带来幸福。尽管经过了有史以来最狂热的努力，美国人并没有捉住象征幸福的青鸟。其原因在于：使人能够充分满足的幸福并不是一种人们可以渴求的生活状态。我们运用了空前未有的动力，结果却获得这样一种静止呆板的状况，这本身就是一种嘲讽。

一个穷困的国家可能抱有这样的错误想法，即认为幸福仅仅是舒适、快乐和拥有足够的各种物质。但是我们已经尝试过了，所以我们知道得更清楚。

任何人都可以接受上述事实，同时又不必低估生活中使人感到快乐的东西。对于那些劝告穷人应当满足于贫穷或者对饥者宣扬饥饿使人高尚的道学家，人们理斯当然要表示怀疑。每一个人都应该有机会享受美好生活给人带来的舒适和愉快，但我们在这里所要指出的是，仅仅这些是不够的。假如舒适和快乐的生活就足够了的话，那么有不少的美国人应当说是极度幸福了。在历史上，还从未有过像美国人这样普遍地沉溺于自己的幻想。他们应当相互诉说自己的安宁的喜悦，而不是像他们现在这样彼此交换镇静剂的药方。

这样，我们就达到一种与流行小说鼓吹的见解根本不同的幸福观。

小说宣扬的是满足欲望；而我们这种更正确的幸福观是指，人们朝着有意义的目标而进行的艰苦奋斗。这些目标使个人与更广泛更远大的人生目的联系起来。小说所说的幸福不过是乏味的无所事事，而正确的观点则是孜孜不倦的追求和有目的的努力。小说的幸福包括各种形式的百无聊赖的愉快，而真正的幸福却是指一个人能够充分发挥自己的力量和才能。这两种幸福观都包括爱情，不过小说强调的是被爱，而正确的观点则更强调能爱。

我们这种更加成熟和更有意义的观点揭示出了这样一种可能性，即一个人在致力于履行其道德责任时也可能获得幸福。这种情形决不可能在那些受到当前流行的幸福观影响的人身上出现，除非他们的道德责任碰巧是异乎寻常的有趣。

请注意，我们在说到那种因朝着有意义的目标奋斗而产生的幸福时，我们并不是说一定要达到这些目标。人类某些奋斗的特点正是在于其目标是不可能实现的。那些为建立一个理想政权或者为战胜人间疾苦而献身的人，可能也会享受到一些小小的胜利，但他们不可能赢得长期的斗争。目标会在他们的面前向后退去，始终是可望而不可即。正如奥尔波特所说，这样的奋斗“赋予人格以稳定不变性，但这绝不是达到目的后产生的稳定不变性，不是静谧安适所带来的稳定不变性，也不是紧张减轻后所导致的稳定不变性”。

正因为如此，富有自我更新精神的人从不感到自己已经达到目的。他明白，真正重要的事业是不可能完成的，可能有间断，但决不会有终点。一切有意义的目标都会随着人向它们的迈进而往后退去。那些自以为已经达到目标的人恰恰是丧失了目标，或许他们一开始就没有什么目标。

人们普遍认为，处于自然状态的人只愿意从事那些对于满足生理需求来说是必要的活动，但是，每一个人类学家都可以证明这种看法并不正确。原始人对于他所属的社会群体和他所承认的道德秩序有着强烈的义务感。人类一定在人为的文明大染缸中经过相当时间的浸泡后，才可能想像得出只有那种沉迷于生理满足的生活方式才是完美无缺的。

任何头上长着眼睛的人都能够看到，大多数人(包括男人和女人)为了一个有意义的目标，都愿意承担艰难困苦，而且他们也确实这样做了。事实上，他们常常为了自己的信仰而承受苦难。蒙田写道：“安适会

使美德落空，美德只有在充满荆棘的崎岖小道上求得。”

这并不是说，人们所抱有的任何超越自我需要的目的都一定能得到我们的赞同。这些目的可能具有最高的理想主义特征，但也可能是残酷的，甚至是邪恶的。这是我们讨论的问题的一个突出特点。如果我们错误地以为人只需要满足其物质要求而不给他提供任何有意义的东西，那么他就会轻率地抓住出现在面前的头一个“有意义的东西”，不管它是多么肤浅和愚蠢。他可能献身于虚假的神明、毫无理性的政治运动狂热的崇拜和一时的风尚。因此，如何把人的献身精神引导到有价值的对象上，这—点至关重要。

如果认为人是无私的生物，只希望服务于高尚的理想，那也是错误的。我们已经反对了那种把人性看做是一味追求物质享受的、自私自利的过分简单的观点，但我们也不能陷入另一种相反的错误中。人是一种复杂而矛盾的存在。他以自我为中心但又不可避免地要与自己的同类交往。他是自私的，但他又可以做到最高的无私：他为自身的需要所控制，但又发现只有使自己与自身需要以外更广泛的东西联系起来，他的生活才会有意义。这是人的自我中心主义和道德倾向之间的紧张冲突，正是这种紧张冲突给人类历史增添了不少戏剧色彩。

2.3成为一个人意味着什么?

罗杰斯

美国心理学家。本文选自林方主编《人的潜能和价值》，北京，华夏出版社，1987。

常常有人这样问我，“人们究竟因为什么问题前来咨询中心求助于你和其他心理顾问？”对此我总感到难以答复。我只能说，他们有着你所能想象的任何一种问题，而且有相当部分我敢肯定是你连做梦也想不到的。例如，有学业上一败涂地的大学生，有被婚姻弄得苦恼不堪的家庭主妇；有感到自己已经濒临精神崩溃或精神病变的人；或是某个担任要职的专业人员，由于过分沉溺于性方面的胡思乱想而严重影响了工作效率；或是一个在班上拔尖的优秀学生，仅仅因为相信别人断言自己是无可救药的蠢笨而变得绝望呆滞；也有被孩子的顽皮行径搞得焦头烂额的家长；有活跃于交际场所的时髦女郎发现自己突然被一阵无可名状的沮丧心情所压倒，有的女性因感到生活与爱情都正在从身边悄然逝去而万分忧虑，纵使她的大学毕业成绩优良也不足以补偿她失去的一切；有的男子则确信某些强大的邪恶势力正在积极策划阴谋，企图暗算他，……。我可以这样无休止地列举出一大堆人们需要我们帮助解决的各式各样的问题，它们真可说是集各种生活经验之大成。然而，我对这种开清单的作法是不会满意的。作为一个心理咨询顾问，我很清楚，人们第一次向你诉说的问题隔上两、三个小时后就会完全变成两样，即便到了第十次来向你诉说时，问题还会变。现在你们该明白了为什么我会感到难以回答我们一开始提出的那个问题。

不过，我已逐渐相信这么一个事实：尽管人们的问题包罗万象、错综复杂，但回答却只有一个而且非带简单。我们努力为咨询者创立了一种利于治疗的关系，这样，我们可以倾听他们诉说自己的经验。从许多咨询者的谈话中，我感到他们每个人其实都为同一个问题所困扰。人们主要诉说的问题可能在情境上有所不同，他们苦恼的原因也可能大不一样，有的来自学习，有的源于妻子，有的因为老板，有的是因为自己失去控制的或荒唐古怪的行为，有的却因为某种恐惧心理等等。但是在所有这些差异后面，有一个人们共同探求的中心问题。在我看来，每一个

人似乎都在心底深处反复自问；“我到底是什么人？我怎样才能接触到隐藏在表面行为下面的真正的我?我如何才能真正变成我自己？”

从面具后面走出来

看来每个人最希望达到的目标和他有意无意追求的目的不外是要变成他自己罢了。这里，让我先解释一下这句话是什么意思。

当一个人因为自己的种种烦恼来找我咨询时，我发现首先最好是努力与他建立一种可以使他感到自由安全的关系。我的目的是要了解存在于他内心世界里的感受方式，认识他的本来面目，并创造一种自由气氛，使他对自己的思想、感受和存在感到无拘无束，爱怎样就怎样。在这种情况下，他会怎样利用这种自由呢?

我的经验表明，他靠这种自由可以变得愈来愈接近他真正的自己。他开始抛弃那用来对付生活的伪装、面具或扮演的角色。他力图想发现某种更本质、更接近于他真实自身的东西。他首先把那些在一定程度上是有意识地用来对付生活的面具扔在一旁。在一次咨询中，一位年轻女人在对我描述她一直长期使用的面具时，她表示自己已完全不能确信在这种四面讨好、八面玲珑的伪装后面还存在什么她的真正自身：

> 我正在考虑有关是非标准的问题。我不知怎么学会了一种窍门，我想，嗯，或者说是一种习惯，即老是想使我周围的人感到轻松自在，或使事情进行得一帆风顺。我们周围总得有些能息事宁人的和事佬吧，他们就象能平息海浪的油一样。无论是在小型会议上，或是在朋友们的聚会时，还是在其他什么场合，我总能帮助把事情搞得顺顺当当的，而又总是显得自己过得挺快活。有时，我连自己也感到惊讶地提出与我真实想法完全相反的意见，因为我注意到如果我不这么做，负责召集的人就会很不高兴。换句话说，我简直从来就不曾有过——我的意思是我从未发现自己对于事物曾有过——什么明确固定的看法。现在看来我之所以这样是因为我在家里长期养成的习惯。开始，我只是不坚持自己的信念；到后来，我已经不知道我是否还有什么应该支持的信念。我从来没有诚实地成为我自己，我也从来不清楚我自己究竟是什么，我只不过一直在扮演某个虚假的角色。

从这段谈话里，你能看到她如何审视自己长期沿用的假面具，如何

认识到自己对它的不满，并努力思考怎样才能认识到面具后面的真正自身，如果这自身确乎存在的话。

在这一努力发掘真实自身的过程中，咨询者特别愿意利用我们为他建立的治疗关系去探索考察他的经验的各个侧面，并勇敢地承认和正视自己常常面临的深刻矛盾。他懂得他有不少行为，甚至有不少情感都不是真的，都不是他的机体的真实反应。所有这些不过是某些表面的东西，某种伪装而已。在这背后，他自己却深藏不露。他发现，他在许多时候是按照自认为应该的那样去生活，而不是根据他本身的要求。他常常感到自己只是应别人的需要而生存在世，他似乎根本没有什么自我，他只是试图按照别人认为他应该的那样去思维、感受和行动罢了。

在这一点上，我非常吃惊地发现，丹麦哲学家克尔凯郭尔早在一百多年前就曾经以他敏锐的心理学洞察力极其准确地描述了人的这种困境。最常见的使人沮丧的情景是一个人不能根据其选择或意愿而成为他自己；但最令人绝望的则是“他不得不选择做一个并非自己本身的人”。另一方面，“与绝望相反的情景就是一个人能够自由地真正成为他自己，”而这种自由选择正是人的最高责任。当我在读他的某些著述时，我几乎觉得他曾听我们的咨询者描述过对自我的探索。这种探索常常使人感到痛苦不安。

当人们看到自己正在摆脱这些以前从未觉察到的假面孔时，对自我的探索就变得更加令人心烦意乱。他们开始探究存在于自身内部的那些狂乱而猛烈的情感，这是一件可怕的工作。要除掉自己曾以为是真正自我的一部分的面具，这可能是一种令人极度不安的经验。不过，一旦人们有了思想、感受和存在的自由，他们便会朝着这一目标迈进。有一个人进行了一系列的心理治疗的交谈，她下面的这段话可以揭示这一点。她用了不少形象的比喻来说明她是怎样竭尽全力去接近她自己的真实内在的。

> 现在回想起来，我曾经一层一层地拆掉了我的全部防御，因为我总爱在自己周围建起道道防线，然后在生活中试一试，最后又将它们摒弃；而在这整个过程中，自己却始终保持不变。我并不知道在这些防御工事的里面究竟是什么，我真有些害怕发现它，但我还是坚持了下来。最初，我觉得在自己的内部什么也没有——只是一片空虚。我感到自己急切需要一个坚实的核心。过后，我感到自己

面临一堵厚实的砖墙，高得难以翻越，厚得无法穿过。一天，这堵墙开始变成半透明状，不再是固体。后来，墙好像慢慢消失了，但是在它的后边，我看见一座大坝，里面是被拦截的凶猛翻腾的水。我感觉到自己好像正在拼死地顶住这般大水的冲击，假如我开一个哪怕是极小的洞，我和我周围的一切便会在顷刻之间被这股代表汹涌情感的急流所吞没。最后，我再也挺不住了，只得听凭潮水奔流。无可奈何，我只好完全屈服于一种自怜情绪，然后是自恨，最后则变成了自爱。我感到自己好像已经跃过了一道深渊，安全地到达了彼岸，虽然我还在边缘处摇摇晃晃，尚未站稳脚根。我不知道自己在寻求什么，也不知道我正向何处去，但我那时确实感觉到自己在向前迈进，正如每当我在真正地生活时所能感受的一样。

我相信她的这番话能够较好地表达出许多人的共同感受：一旦伪装、高墙或大坝不复存在，那么被他内心世界所禁锢的汹涌的情感浪潮就会冲走一切障碍，使之荡然无存。而且，她的话表明人对寻求成为自已有一种紧迫的需要。同时，她的话也初步揭示人如何确定自身实在的方法，即只有在他充分体验到自己处于活生生的有机状态时所产生的各种情感以后，他才能肯定他确实是他的真正自我的一部分，正如这位咨询者曾经体验过她的自怜、自恨和自爱等各种情感一样。

情感体验

我想再进一步谈谈关于情感体验的问题。这种体验实实在在是对我们自身中未知的因素的发掘。我将尽力描述出这种现象，尽管它是很难用任何明确的语言来表达的。在我们的日常生活中，有各种各样数不胜数的原因使我们不能充分体会到自己的情感态度。这些原因可能是出于过去的经验，或可能是基于眼前的情况，也可能是出于我们所处的特定的社会环境。假如我们让自己的情感态度自由充分地表现出来，这就显得太危险，或具有太大的潜在的危害性。但是，一旦人们处于安全而自由的治疗关系中时，他们就可以最大限度地如实地获得种种体验．人们可以通过我称之为“纯精神修养”的方式去进行这样的体验，而且他们已经这么做了。在这些短暂的时刻里，体验者便完全沉浸在他自己的恐惧、愤怒或柔情之中。

或许，我能再举个例子来更好地说明这一点。从下面这段咨询者的谈话中，可以明白一些我的意思。这是与一位女性咨询者进行的第31次

治疗谈话的节录。她已经好几次谈到，有一种周期性情感使她烦恼不安。她无法控制这种情感，甚至还不大清楚这究竟是一种什么样的情感。这是由于她实际上已中断了与父母的关系而产生的吗?这是一种罪恶感吗？她无法确定。最后，她以下面这些话结束了交谈。

咨询者：我有一种感觉，但不是犯罪感。(停顿，她抽泣了)。因此……当然我是指，我还无法把它说清楚，只是觉得这是一种受到严重伤害后所产生的情感。

治疗家：晤，不是犯罪感，只是感到受了严重的伤害。

咨询者：(哭泣)这是……你知道，我自己常为这种情绪感到内疚；但是在以后的几年里，当我听到父母们……对他们的孩子喝斥“不要哭”时，我似乎产生这样一种感觉，嗯，他们凭什么该叫孩子别哭?他们只知道自己感到不好受，但谁还能比—个孩子感到更难受呢？啊，这似乎就是我想要说的意思……我——我是说他们应当让该子哭，而且……他们或许还该体谅体谅孩子。以一种……比较客观的方式，嗯，这就是……就是我一直体验到的那种情感。我是指，现在……正是现在我所体验的这种情感。

治疗家：我现在多少能明白一点你所指的这种情感了。看来你实际上挺像是在为自己哭泣……。

咨询者：那当然，我已经开始明白并感受到了这一点……你看，我曾一直竭力掩藏它，(哭泣)而宁肯为此默默地忍受这许多痛苦，甚至我还得掩藏所有这些痛苦。(哭泣)这正是我要摒弃的，就是受到伤害我也不大在乎了！

治疗家：(安详地)你感觉到了在这种情感的最底部有一种不禁为你自己而哭泣的悲伤情绪，正如你己体验过的那样。但你觉得不能流露出来，一定不能，于是你不得不用你所讨厌的、想要摒弃的痛苦来掩盖它。现在你已几乎感觉到，你与其承受这种痛苦的折磨，不如忍受伤害。(停顿)你似乎想极力表达这样一个意思：我在受到伤害，但我一直力图把它掩盖起来。

咨询者：我以前并不清楚这一点。

治疗家：唔，那么这实际上是你的一个新发现。

咨询者：[同时说道)我以前真的没有弄清楚。我以为这似乎与生理的问题有关，我……我一直在我的自身内部到处查找，看是否有些东

西，像神经末梢或其他诸如此类的细小组织，给捣碎了。(哭泣)。

治疗家：你觉得就好像你某些最脆弱的方面——几乎是纯生理性的——已被压碎或损害了。

咨询者：对，而且你知道，我确实就产生了这种感情：噢，你这可怜的人！(停顿)。

治疗家：于是，你不由得对这个人，即你自己，产生出一种非常强烈的怜悯感。

我希望上面这段引述表达出了一些我想极力说明的东西，即最大限度地体验你的情感。正如这位女性，她在这些短暂的时刻里只是深深地感到自己受了伤害，只知道为自己所承受的损害感到悲哀。在这种毫无保留的情感流泄中，人们不仅可以体验到伤害和悲哀，而且可以感受到人所能产生的一切情绪，如妒嫉、狂怒、绝望、或信心、骄傲、敏感的柔情、使人不寒而傈的恐惧、令人销魂落魄的爱情等等。

我从这类体验中渐渐懂得，人正是在这种时刻才接近于他的本来面目，真正成为他自己。如果一个人通过治疗，以这种方式体验到了来自他自身机体的全部情感，也就是说，以这种自己能够清楚意识到的、公开的方式体验这些情感，那么他就已经体验到了他自己，体验到了他自己所具有的内在。这时，他就真正成为他自己了。

在体验中发现自我

让我们就如何变成自己本身这一问题再作进一步的探讨。这是一个最使人感到困惑不解的问题。我想再次引用某个当事人在咨询交谈中的一些谈话记录，以期从中获得解答这个问题的启示。她谈到她在生活中所用的种种假面孔是怎样给打碎的、遗弃的，尽管这样会使人感到某种程度的惶惑，但同时又使人感到如释重负，轻松起来。她接着讲道：

> 你知道，一个人把精力用来拼凑某种武断的生活模式是毫无必要的，完全是一种浪费。你以为你必须像玩积木那样自己去构造某种模式；但是，你会发现有这么多方面需要考虑，就如积木大多而不知道该把它们分别放在什么位置上好。一旦你放错了地方，就不免导致连锁反应，造成更多的不适当。于是，你不得不花更多的力气去维持这种状况，因为稍一松手，整个模式就会坍塌。但由于过于疲惫，你最后不得不感到与其这样白费力气地维持错误状态，还不如一团混乱的好。接着体会很快看到，一旦你撒手不管、听其自

然，生活模式就会自己出现，你根本无须耗费丝毫心血。你只要去发现它就行；在这种过程中，你也会发现自己。你必须让你的经验向你揭示其深刻含义；假如你要自作聪明地把某种意义强加给经验的话，那么你就是在反对自己。

现在让我按照我的理解来解释一下她的这段富有诗意的谈话。我想，所谓变成自己，在她看来就是要去发现存在于不断变幻的经验中的模式，或内在秩序，而不是把经验纳入某种轨道，变成某种伪装或面目全非的结构。“变成自己”的意思就是去发现存在于自己的感觉和反应中的统一与和谐。真正的自我应该在一个人自己的经验中自然而然地找到，而不是强加。

通过引用这些咨询者的谈话片断，我一直力图说明由于他们跟治疗家建立了充满热情和谅解的、富有益处的关系，他们究竟发生了什么样的变化。咨询者似乎开始逐步地、痛苦地探索在他用来对付世界的面具后边究竟是什么，甚至他自己也一直受着这个面具的欺骗。他深刻地，而且常常是生动地体验到了隐藏在他自身内部的各种因素，因此他越来越变成了他自己。他不再装着处处顺应别人，不再玩世不恭地否认一切情感，也不再披上理智的外衣，他变成了一个活生生的、有血有肉的、充满情感的、起伏变幻的生命过程。一句话，他变成了一个真正的人。

[以下删除]

抛开面具后出现的新人

我想有些人可能会问，“咨询者究竟变成了一个什么样的人？仅仅对我们说他抛弃了面具还不够，我们还要知道面具后面掩蔽的是什么人?”要回答这样的问题决非易事，这是由于一个显而易见的事实，即每个人都想成为一个与其他人不同的、有独自特点的人。不过，我可以指出我所目睹的经过治疗而出现的新人所具有的一些特征倾向。任何人都多少有些这类特点，但没有人能够全部具备。尽管如此，我仍然可以根据我所治疗过的人来进行一些概括。

对经验开放

首先，人们在这一变化过程中变得比较开放地对待自己的经验。这在我看来有丰富的含义，它与防御戒备性态度相反。心理实验证明，如果感官信息与自我的组织模式有矛盾，这些信息就往往在意识中遭到歪曲。换句话说，我们只能容纳那些符合预先存在于我们心中的图象的东

西，而不能如实地接受全部感官信息。

但是，当人们处于我已描述过的那种安适的关系中时，他们的防御戒备心和僵化态度往往会消失，而以愈益开放的态度对待自己的经验。他们变得更易于了解源于自身机体内部的情感和态度，同时也变得更能认识周围的客观现实，而不是以先入之见去一味硬套。他们能够看到，并非一切树木都是绿的，并非一切男子都像刻板无情的神父，并非一切女性都拒人于千里之外，并非一切失败都证明自己毫无是处，……。他们可以从新的环境中如实地获得证据，而不是曲解存在，使之符合早已持有的模式。可以想见，一个人越是开放地对待其经验，他就越能够以现实的态度去对待周围的人，正视他的新环境，处理他所面临的新问题。这就意味着他的信念并不是一成不变的，他可以容忍模糊。他可以接受对立的证据，而不封闭现实。我相信，这种在认识自己周围的客观实在时所抱有的开放态度，是那些通过治疗而呈现新貌的人的一个重要因素。

也许，我可以用一次治疗交谈的记录来对此作出更生动的说明。一位年青的男性专业人员在第41次交谈时说，他在对待自己的机体感官和情感体验上已变得越来越开放了。咨询者：在我看来，并不是任何人都能说出我所体会列的全部变化。但可以肯定地说，我近来对自己的生理结构已抱有更尊重和更客观的态度，我的意思是我不再对我的自身提出过高的要求。这便是治疗产生的结果。我过去常常想克服自己在晚餐后产生的疲乏感。而现在，我已能比较确切地感到我真的累了，我并未有意使自己疲乏，这不过是我在生理方面有些虚弱罢了。我过去对自己的倦意看来是过于苛刻。

治疗家：所以现在你能容忍自己感觉累了，而不再以一种责难的态度来对待它。

咨询者：是的，我已不再认为我不应该产生疲乏或别的感觉。我不再与自己的疲乏感过意不去，也不再认为这是什么了不得的坏事。这一点似乎有极其深刻的意义。而且，我想我已经找到了我过去为什么要持那种苛求态度的原因。这主要因为我的父亲就是如此对待这类事情的。例如，我若是病了，并且告诉了家里的人，我父亲就明显地希望替我干点什么，但同时他要说，“天哪，这太麻烦了。”你知道，他的态度就是这样。治疗家；他看来挺讨厌生病。

咨询者：对，我敢说我父亲对他自己的身体状况也不太满意，正如我过去一样。去年夏天我把背部扭伤了，我当时听见“嚓”的一声，我立刻明白糟了。开始，我感到持续不断的剧烈疼痛。医生检查后对我说不要紧，只要注意不再过皮扭曲，伤就会自己好的。唔，大约在几个月前他说的这话，但是直到最近，见鬼，我还觉得疼，依然如故。这可不是我的过错。

治疗家：这并不说明你有什么不对。

咨询者：是的，我似乎过分感到疲乏的原因之一就是因为这长期不愈的扭伤，所以——我已经跟医院的大夫约好用X光透视一下。你可以看到，我对这方面的感觉已变得比较准确客观。我可以肯定地说，我也能够这样准确而客观地去感觉我吃的东西和我吃了多少。这真是一种深刻的变比。当然我跟妻子和孩子的关系也是——啊，要是你能看得见我的内心世界，你会简直认不出来——正如你具有的关系一样。我是说，再也没有什么能比这更实在更真实的了，你对孩子抱有真正的爱，同时又从孩子那里得到同样的爱。我简直不知道该怎么说才好。我们越来越尊重琼蒂，我们都是如此。我们都注意到了——是的，我们都注意到了她发生了多么大的变化。这可真是件意义深刻的事情。

治疗家：依我看，你现在似乎已能更准确地理解你自己。如果你的身体感到疲乏，你会留意到并相信这一点，而不表示责难；如果你的身体出现疼痛，你能立即察觉；如果你真正爱你的妻子和孩子，你也能感受到，而且能体会到其间的差异。

从这段不长的然而具有象征意义的谈话中，可以看出我一直想极力说明的问题，即对待自己经验的开放。起初，这个人不能自由地感觉自己的疼痛和疾病，因为他认为这是不可容忍的。他不能体会自己对孩子的柔情和爱，因为这样的感情似乎意味着脆弱，结果他不得不时常装出一付刚强的男子汉气概。但是，他现在能够真正开放地对待来源于自身机体的经验：当他累了的时候，他能够感觉到疲乏；当他的机体组织出现疼痛时，他能感到疼痛；他可以自由地体验自己对女儿的爱，也可以对她生气，甚至表示出来，正如他自己后来所说。总之，他能够在生活中体会到来自他的整个机体的全部经验，而不是将它们排斥在意识之外。

信任自己的机体

那些经过治疗改变的人的第二大特点是，他们越来越深刻地发现自己机体的可靠性，认为它是一个最好不过的工具，因为它能够在任何新的环境下找到最恰当的行为方式。

如果这话看来有点使人莫名其妙的话，我可以详细谈谈这个问题。为了帮助理解，我们可以设想一个人面临下述这些存在的选择："我是回家度假，还是独自消磨时光？""我要喝别人给我的第三坏鸡尾洒吗?""我愿意选择此人作我的伴侣吗?"请想想在这样一些情况中，经过治疗改变的人会作出什么反应呢?只要他开放地对待他的感官经验，他就可以得到一切有关的资料，在这基础上他可以制定恰当的行为方式。他对自己常常是复杂而矛盾的情感和冲动了如指掌。他能够自由地感知社会的要求，无论是相对僵化的"法令"，还是朋友和家庭的愿望。他能够回忆起曾有过的类似情景，以及自己在那时的不同行为所导致的后果。他对这种复杂的生活情景具有比较准确的认识。他可以让他的机体组织和意识较好地共同考虑、权衡和比较各种刺激、需要和要求，以及它们各自的重要性和紧迫性。通过这种复杂的权衡和比较，他可以找到在这一特定情景中能够最大限度满足他的全部需要的行动途径，既包括长远的需要，也包括近期的需要。

在这种斟酌权衡某一特定的生活选择所包含的各种因素时，人的机体组织并不是一贯正确，有时也可能作出错误的选择。但是，由于他对自己的感性经验常常持开放的态度，所以一旦出现令人不满的后果，他便能立即意识到，并迅速进行修正。

这可能有助于我们认识到这样一个事实，即我们大多数人不能正确估量和权衡所面临的选挥，这主耍是因为我们常常把某些不属于自己经验的因素考虑在内，同时又把某些经验以内的成分排斥在外。举例来说，—个人可能坚持认为"我可以饮烈酒而不醉，"但只要看看他过去的经验，他的话就很难说是正确的。又如一位年轻女子在她未来的丈夫身上可能只看见其优点和长处，但如果她对自己的经验开放些，她就会发现他也具有弱点和毛病。

一般说来，当咨询者对其经验持开放的态度时，他就会发现他的机体组织是值得信赖的。他不再那么害怕自己的情感反应，对源于自身机体的各种复杂丰富的情感和倾向越发感到信任和喜爱。良心对他来说，已不再是一个铁面无私的监察官，专门监视那些富于危险、不可预测的

本能冲动，因为人们很少敢让这些冲动自由地表现出来，而现在良心在他的精神世界中已经与情感思想和睦相处，成为其中的一员。而且，我们发现一旦消除了严厉的监视和控制后，本能冲动和情感思想完全可以实行恰如其分的自理。

[以上删除]

出自个人内心的评判

当一个人由于治疗而正在向真正的人转变时，他的另一个独特倾向表现在他的选择、决定和价值判断的根源和出发点。他越来越感到评价的基点存在于自身内部，因而他逐渐不再寻求他人的赞同或否定，不再依赖他人提出的生活标准，也不再依靠他人来帮助自己作出决定和选择。他认识到自己进行选择的基点在自身内部，唯一值得考虑的问题是："我的生活方式能使我真正感到满意吗?能真正表现我自己吗？"我想，这一点对任何有创造性的人来说都是至关重要的。

我举一个例子，它或许能有助于说明这个问题。这段简要的对话引自我与一个年轻女研究生的交谈记录。她来寻求咨询帮助，因为她有许多烦恼，甚至考虑过自杀。在交谈过程户，她发现自己有一种极强烈的愿望，即希望依赖他人，希望有人为她指点生活的道路和方向。因此，她对那些未能给她足够指导的人抱有苛刻的批评态度。她一个接着一个地评论她的教授，她痛心地认为没有一个教授能使她懂得任何具有深刻意义的东西。后来，她开始逐渐意识到造成这种现象的部分原因是她自己未能主动地配合老师学习这些课程。接着就是下面这段我要引述的对话。

从这段引述中，我想你们可以进一步理解"一个人承认评价的基点存在于自身内部"的深刻含义。现在让我们看看这段引述，它摘自与这位年轻女性的一次后期交谈，她在这时已经开始逐步认识到她自己可能对学习的落后负有部分责任。

咨询者：啊，我不知道我是否一直在四处瞎碰，结果只求得一知半解，而没有真正掌握什么知识，也根本没有真正定下心来深钻学问。

治疗家：也许，你的学习就象蜻蜓点水，没有在某一点上进行深入地挖掘。

咨询者：嗯，因此我说——(缓慢地、沉思地)嗯，据此看来，嗯，事实上全在我自己。我是说，我事实上根本不能在学习上依赖他人。(很

轻地)我得靠自己。

治疗家：你现在开始明白了——只有一个人能够帮助你完成学业——你必须认识到除你自己以外其他任何人都不可能越组代庖。

咨询者：(长时间停顿——静坐沉思)我显得象吃了一掠吧。(轻轻地笑了)

治疗家：吃惊？你是说这是一桩使人吃惊的事吗?

咨询者：噢，(很长时间的停顿——明显地在与内心情感作斗争)。

治疗家：你愿意再进一步谈谈你这是什么意思吗?这真的使你感到惊吓？

咨询者：(笑起来)我，唔——我自己也不大明白。我是说——唔，我就象断了线的风筝(停顿)，我似乎处于——我自己也不清焚——处于一个非常脆弱的位置。但是我，唔，我把这种想法全倒了出来，从某种程度上说，它几乎是自己涌出来的，而不是我说出来的。好象我把什么东西放了出来似的。

治疗家：你觉得它很难说是你自身的一部分。

咨询者：啊，我对此感到万分惊讶。

治疗家：你好象觉得，“啊，看在老天的分上，我说过这样的话？”(两人都笑起来)。

咨询者：真的，我以前可没有这种感觉。我一直——唔，这真象我在说某种想法，唔，它本来就是我白男的一个组成部分。(停顿)或者说，唔，(困惑不解地)它是我拥有的某种东西，唔，我说不清楚。我感到有了力量，但同时我又感到——意识到这是一件使人害怕和吃惊的事。治疗家：对啦，你的意思是当你诉说这种想法时，你感到有一种力量支持你，但同时你对自己所说的又感到害怕，是吧?

咨询者：嗯，我感觉如此。例如，就是此时此刻我也感到——我的内部有一种力量在冲动汹涌，好象确实有某种强大的存在。不过，唔，它最初只是一种身体的感觉，它脱离我长期以来一直依凭的支撑而涌现出来。

治疗家：你感觉到了某种深藏于你自己内部的强大东西，它不断向外汹涌；同时，你又觉得一旦将它表述出来，你就会感到自己像失去了原有的支撑。

咨询者：嗯，大概是这样——我不敢肯定——我想它打乱了我一直

习惯的精神结构。

治疗家：它在一定程度上震撼了原有的强大结构，使它完全被震松了。

咨询者：嗯，(停顿，然后谨慎地然而确信无疑地)我，我想——我不知道，但是我感觉到我将开始去做更多我应该做的事……我有那么多事情需要做。看来，在我生活的条条大道上，我还得开辟新的行为途径——或许——我可以看到自己在某些方面已经干得好多了。

我希望这段引述能帮助说明那种被一个正在成为有自己特点和有责任感的人所体验到的力量，以及伴随着他所承担的责任而同时产生的烦恼和不安。

愿意成为一个变化的过程

这里，我愿意指出那些为发现自己和变成自己而努力奋斗的人所具有的最后一个特点，即他们宁愿成为一个变化的过程，而不愿做某种单纯的成品。当咨询者刚一进入治疗关系时，他总希望达到某种固定的状态；他总想触及能解决问题的关键，他希望工作效率高，婚姻状况使人满意。在自由的治疗对话中，他常常会放弃这些一成不变的目标，愿意接受这样一种令人满意的认识；他不是一个固定僵化的实体，而是一个变化的过程。

一位咨询者在结束治疗时，似乎感到有些迷惑不解，他说："我还没有完成自我综合和自我重新组织的工作，但这并不使人气馁，只是有点困惑罢了。现在我认识到这原来是一个持续不断的过程……，它令人激动，有时还使人感到不安，同时它又使人大受鼓舞，感到自己在行动，在朝着一个确定的目标前进，尽管你并不能总是很清楚地意识到这个目标究竟是什么。"从这句话中，可以看到我所说的"信任自身机体组织"，以及"把自己看作是一个变化的过程"。

我再引用一段咨询者就生命存在的流动性所说的话，"整个经验系列和我从中发现的意义似乎把我引入了一个既迷人又令人惊吓的过程。当我最后竭力去理解经验的直接含义时，我只是感到自己好象在经验的左右下，朝着一些我只能模糊定义的目标迈进。我的感觉表明，复杂的经验系列像河水一样奔流不息，从中我可能有幸懂得经验自身包含的不断演变的复杂性。"显然，他把自己看成为一个流变不止的过程，而不是已经完成的结果。这意味着人应该是一个流动的过程，而非一成不变的实

体；是一条奔流不停的江河，而非坚硬的顽石；是潜能不断变化实现的集锦，而非若干固定特征的简单汇集。

小结

我已经对你们描述了那些努力变成自己的人在生活上发生了什么重大变化，我的职业使我有幸能与他们建立密切的关系。我试图尽可能精确地揭示这种变成一个真正的人的过程所包含的意义。我相信我自己对此的认识也是不清楚和不完全的，因为我的理解和认识也在不断改变。我希望你们只将我所讲的当作一个目前暂时有用的解释，而不是最后的定论。

我所以要强调这只是某种暂时的解释，因为我想澄清一点：我并不是在告诉你们“每一个人都应该变成这种人，这便是你们的目标。”我只是向你们讲述我在咨询者的经验中所窥见的种种意义，我的描述或许能说明你自己的经验，或者能给你的经验增添新的意义。

[以下删除]

我已经指出，人们似乎有一种成为真正自己的强烈愿望。这种愿望是一个有利的心理因素，它促使人摒弃他农生活中常用的面具，促使他去发现和体验隐藏在面具后面的陌生人——他自己的被掩盖起来的部分。我也刻画了那些经过治疗而形成的新人的某些特点，如：开放地对待自己的机体经验；相信自己的机体是感知生活的最佳工具；承认自己有责任作一个有独自特点的人；最后，意识到自己的生命是一个不断流变的前进过程，并力图在这个经验的流程中不断发现自我的新内容。在我看来，只要我们处于变成一个真正的入的过程时，这些特点就要出现。

2.4自我实现者的创造力

马斯洛

（1908-1970）美国心理学家。本文选自林方主编《人的潜能和价值》，北京，华夏出版社，1987。李文恬（加3点水）译

我一着手研究真正健康的、高度发展和成熟的、自我实现的人们，我就必须改变关于创造力的观念。首先，我必须放弃那种陈腐思想，即认为健康、天赋、天才和多产是同义的。我的被试中有相当一部份人，在我就要说明的特定意义上，他们虽然是有创造力的和健康的，然而在通常的意义上，他们却是不多产的。他们既没有伟大的天才和天赋，也不是诗人、创作家、发明家、艺术家，或有创造性的知识分子。而且这一点也是显而易见的，即某些最伟大的人类天才肯定不是心理健康的人，如瓦格纳 ① 、凡高 ② 、拜伦 ③ 等。有一些是心理健康的，而另外的一些则不是，这是很清楚的。很快我就不得不得出这样的结论，伟大的天才不仅多少有赖于性格的优良和健康，而且也有赖于我们对之了解很少的某种东西。例如，有些证据表明，伟大的音乐天才和数学天才，更多地是通过遗传而来，而不是后天获得的。看来很清楚，健康和特殊天才二者是独立的变量，它们可能只有微弱的相关，也可能没有相关。我们也可以一开始就承认，心理学对于天才类型的特殊才能知道的非常少。这方面我不准备多说，我只限于谈那种广泛的创造性，这种创造性是每一个人生下来就有的继承特质。看来，这种创造性与心理健康是相关协变的。

而且，不久我就发现，第一，我已经象大多数人一样，根据成果考虑创造性了，第二，我已经不知不觉地把创造性只局限在人类努力的某些传统领域上，我无意识地假定：任何画家、任何诗人、任何作曲家，都过着创造性的生活。理论家、艺术家、科学家、发明家、作家，可能也有创造性。而其他的人则可能没有创造性。我不知不觉地假定，创造性是某些专业人员独家的特权。

但是，这些预期被我的各种各样的被试给打碎了。例如，一名妇女，她是没有受过教育的、贫穷的、完完全全的家庭妇女和母亲，她所

做的那些平凡工作没有一件是创造性的，然而她却是奇妙的厨师、母亲、妻子和主妇。花很少的钱，而她的家庭不知怎么的却总是十分美好。她是一个完美的女主人，她做的膳食是盛宴，她在台布、餐具、玻璃器皿和家俱上的情趣是无暇的。她在所有这些领域中，全都是独到的、新颖的、精巧的、出乎意料的、富有创造力。我的确应该称她是有创造性的。我从她那里以及象她一样的其他人那里学到：第一流的汤比第二流的画更有创造性；一般来说，做饭、做父母以及主持家务，可能具有创造性，而诗也不必定具有创造性，它也可能不具有创造性。

我的另一名被试，献身于最好称之为最广泛意义的社会服务，包扎伤口，帮助那些被生活困难压倒的人，她不仅以个人方式而且以组织方式去做这些工作，这个组织能比她自己帮助更多一些人。

另一名被试是精神病医生，“纯粹的”治疗家，他从未写过任何东西，也从来没有创造出任何理论和研究。但是，他乐于从事帮助别人创造他们自己的普通工作。这个治疗家，把每一名患者都看成是世界上独一无二的人。他没有行话、预期和先入之见，他具有道教般的单纯、天真和杰出的智慧。每一个患者对他来说都是独特的人，因此，他是以全新的方式理解和解决全新的问题。甚至在非常困难的病例上，他都获得了巨大的成功，这证实了他做事的“创造性”(不是已成陈规的或“保守的”方法)。另一个人使我懂得了，创立一个商业网可能是创造性活动。我从一名年轻运动员那里学到，完美的擒拿动作可能是象一首诗那样美的作品，可以用同样的创造精神对待它。

我明白了，我曾反射式地认为“有创造性的”、胜任的大提琴手(因为我把她与创造性的音乐、创造性的作曲家联系起来了)，实际上只是很好地演奏了别人写好的曲子，她不过是喉舌，象一般的男演员或“丑角式人物”是喉舌一样。而优秀的细木工、园林工，或者裁缝，则可能是真正有创造力的。我应该在每一事例上做出个人的鉴定，因为几乎所有的角色和工作，都既可以有创造性，又可以没有创造性。

换句活说，我学会了把“创造性的”这个词(以及“美的”这个词)不仅运用到产品上，而且以性格学的方式，也运用到人、活动、过程和态度上。另外，我也开始把“创造性的”这个词，用到形形色色的产品上去，而不再只用于标准的和普遍认可的诗、理论、小说、实验和绘画等等上。

结果我发现，区分“特殊天才的创造性”和“自我实现的创造性”是必要的。后者更多地是由人格造成的，而且在日常生活中广泛地显露出来，例如，以某种念头表现出来。这种创造性，看来好象是创造性地做任何事情的一种倾向：如管理家务、从事教育等等。似乎通常是这样的，自我实现者的创造性的本质方面是一种特殊的洞察力，就象寓言中那个孩子能看见国王没穿衣服那样(这与创造力即产品的思想太抵触了)。这样的人能看见新颖的、未加工的、具体的、个别的东西，正如能看到一般的、抽象的．成规的、范畴化的东西一样。因而，他们更为经常地生活在日然的真实世界中，而不是生活在用词表述的概念、抽象、预期、信仰和刻板化的世界中，而很多人却常常把这两个世界混淆起来。罗杰斯的用语：“对体验虚怀若谷”很好地表达了这一点。

相对说来，我的所有被试者比普通人更自发，更倾向于表现。他们的行为是更“自然”而较少控制和压抑的，似乎是自如而自由地流露出来的，较少阻碍和自我批判。这种无抑制地和不怕嘲笑地表达自己的想法和冲动的能力，是自我实现者的创造性的本质方面。罗杰斯用了极好措辞“充分发挥作用的人”来描绘健康的这个方面。

另一个观察结论是，自我实现者的创造性在许多方面很象完全快乐的、无忧天虑的、儿童般的创造性。它是自发的、不费力的、天真的、自如的，是一种摆脱了陈规和陋习的自由。而且看来它在很大程度上是由“天真的”自由感知和“天真的”、无抑制的自发性和表现性组成的。几乎所有儿童都能自由地感知，他们没有哪里可能有什么、什么东西应该在哪里、哪里总是有什么等等的先验预期。几乎所有的儿童，在受到鼓舞的时候，在没有规划和预先意图的情况下，都能创作一支歌、一首诗、一个舞蹈、一幅画、一种游戏或比赛。

我的被试者，正是在孩子般天真的意义上是有创造性的。或者，为了避免误解，因为我的全部被试毕竟不是孩子了(他们都是五十多或六十多岁的人了)，请允许我们这样说，他们至少在两个主要的方面，或者保留了、或者恢复了孩子般的天真。也就是说，他们是非类化的或对经验是虚怀若谷的，而且他们是白发的，倾向于表现的。如果说，儿童是天真的，那么，我的被试者则是达到了“第二次天真”，正如桑塔亚纳 ④ 的说法那样。他们的天真感知和表现是和老练联系在一起的。

总之，这一切听起来仿佛我们是在论述人性中固有的基本特性，出

生时就赋予所有人的、或大多数人的潜能。这些固有的基本特性，由于人适应社会上存在的文化，就被掩盖、或披抑制而大多丧失了。

在另一种特性上，我的被试也不同于普通人，这一特性使创造力更有可能出现。自我实现的人比较地不怕未知的、神秘的、使人困惑的东西，而且通常是主动地进攻，从中挑选出难题，全神贯注地思考它。现在援引一段我对此的描述：“他们并不忽视未知的东西，不否认它或躲避它，也不力求制造假象好象它是已知的，他们也不过早地组织它、分割它或对它分类。他们并不依赖熟悉的事物。他们对真理的探索，也不强求确定、保险、明确和有条理。正如我们在哥尔德斯坦的脑损伤者、或在强迫性神经症患者那里所看到的异常形态那样，当整个客观情境有这种要求时，自我实现的人们可能安于无秩序的、粗线条的、混乱的、浑沌的、模糊的、有疑问的、不确定的、不明确的、近似的、不严格的、不准确的状态(在科学、艺术以及一般生活中的特定时刻，所有这一切是完全合乎需要的)。”

“因此，疑问、不明确性、不肯定性，以及作为结果的搁置决定的必要性，就发生了。对于大多数人来说，这是苦恼，但是对于一些人来说，这是愉快的激励性的挑战，是他们生活中的高潮，而不是低潮。”

我做的一个观察，已经困扰我多年了，然而，现在它开始有了眉目。这就是我所描述的自我实现者对于二歧式的解决。简言之。我发现有许多对立和极性，我们都应该以不同的眼光去看待，不能象心理学家惯常认为的那样是直线延伸的理所当然。例如以困扰过我们的第一个二歧式为例，我就不能确定我的被试究竟是自私的还是不自私的(我自然而然地陷入了或者是这样或者是那样的境地，这一个越多，另一个就越少，这就是我提出这种问题暗含的意思)。我迫于事实的绝对压力，不得不放弃这种亚里士多德式的逻辑。从一种意义上说，我的被试是很自私的；而从另一种意义上说，他们又是很不自私的。二者融合在一起，似乎不是水火不容的，而是在一个合理的、动力的统一体或合成物中，这很象弗洛姆在他有关健康利己的著名论文中所描述过的东西。我的被试已经用这种方式。把对立物综合在一起了。因此，使我认识到，把利己和利他看成是矛盾的和完全排斥的，这本身就是人格发展水平低下的特征。同样，在我的被试身上，许多其他的二歧式也都转化为统一体了。认知和意动的对立(心对脑，希望对事实)变成了有意动结构的认知，象

直觉和推理得出同样的结论那样。责任、义务变成了乐事，乐事和义务合为一体了。工作和玩乐的区别也变得模糊了。当利他主义成了令人愉快的利己的事情时，利己的享乐主义怎么能够与利他主义对抗呢?所有这些最成熟的人，也是具有最强烈的孩子式天真的人。总是被描绘为具有最强烈的自我和最明确的个性的这些人，恰恰是最有可能易于没有自我、超越自我和以问题为中心的人。

这恰恰是最伟大的艺术家所做的事情，他们能把不协调的、不一致的、彼此抵触的各种颜色和形式，纳入一幅画的统一体中。这也是伟大的理论家所做的事情，他们把迷惑人的、不一致的事实放在一起，从而使我们能够看出它们实际上是在一起。对于伟大的国务活动家、伟大的治疗学家、伟大的哲学家、伟大的父母以及伟大的发明家来说，也同样如此。他们全都是综合者，都能够把分离的、甚至对立的东西纳入一个统一体中。

我们在这里谈的是整合能力，是在人的内部反复整合的能力，是把他在世界上正在做的一切整合起来的能力。创造性在一定程度上能依靠人的内部整合能力了，它就成为建设性的、综合的、统一的、整合的创造性了。

在我看来，要找出这一切之所以如此的原因，这多半要追溯到我的被试的比较无畏的品格。他们显然较少对文化的顺应态度，他们不太害怕别人会说什么，会要求什么，会笑话什么。他们不太需要依赖他人，因而也较少受他人决定，他们不太怕他人，也不太敌视他人。然而，也许更重要的是自我实现的人不畏惧自己的内部世界，不怕自己的冲动、情绪和思想。他们比普通人更能接受自我。这种对自己的深邃自我的赞同和认可，使他们更有可能敢于察觉世界的真正性质，也使得他们的行为更有自发性(较少控制、压抑，较少规划、设计)。他们不太怕自己的思想，即使这些思想是“古怪的”、糊涂的或疯狂的时候，他们也不怕。他们不怕被笑话，不怕得不到赞同。他们能让他们的自我通过情绪流露出来。相反，普通人和神经症患者用围墙挡住畏惧，他们的自我大多留在墙内。他们控制、抑制、压制、镇压他们的自我。他们非难自己的探造自我，并且预期他人也这样做。

实际上我所说的是，我的被试的创造力看来是他们的更大整体和整合的副现象，这就是自我认可包含的意思。普通人身上的那种固有的底

蕴力量和防御控制力量之间的内战，看来在我的被试身上已经解决了，他们较少陷于分裂状态。他们的自我，对于享受和创造的目的来说，也大多是有效的。他们用于保护和反对他们的自我的时间和精力也较少。

正如在以前各章我们已经看到的那样，我们关于高峰体验的认识支持并丰富着这些结论。这些高峰体验也是整合过的和捏合着的体验，在某种意义上说，它们与感知世界上的整合是同型性的。在这种高峰体验中，我们发现体验的坦率性增强了，出发性和表现性也增进了。同样，由于人的内部这种整合的一个方面是承认我们的深邃自我及其价值，这些深蕴的创造力就变得更有效用了。

原动的、二级的和整合的创造性

传统的弗洛伊德理论，对于我们的目的来说用处很小，甚至在一定程度上，我们的资料是反驳这种理论的。他的理论本质上(或者说曾经)是伊特(id)心理学，是一种对于本能冲动及其变化的研究。而且，基本的弗洛伊德辩证法，最终是在冲动和防御冲动之间看到的。但是，对于理解创造力(以及游戏、爱、热情、幽默、想象和幻想)的源泉来说，比压抑冲动紧要得多的是原初过程，这个过程本质上是认知的，而不是意动的，我们一旦把我们的注意力转到人的深蕴心理学时，我们立即就会发现，在心理分析自我心理学(克里斯、米尔纳、埃伦兹魏格、荣格的心理学)和美国的“自我与成长心理学”之间，有许多一致的东西。

在通常的意义上，正常顺应或顺应良好的人，意思是不断成功地抵制了许多深蕴的人性，包括认知的和意动的两个方面。对现实世界的良好顺应，意味着人的割裂，意味着这个人把他的后背对着他的自我，因为它是危险的。但是，现在清楚了，这样做他的损失也是很大的，因为这些底蕴也是他的一切欢乐、热爱和能力等的源泉；而且对于我们来说最重要构，它们也是创造的源泉。为了保护自己而去反对自我内部的地狱，结果也就把自己同自我内部的天堂割裂开了。在极端的情况下，我们就成了平庸的、密闭的、僵硬的、淡漠的、拘束的、谨小慎微的人，成了不会笑、不会欢乐和爱的入，成了愚笨的、依赖他人的、幼稚的人了。他的想象，他的直觉，他的温暖，他的富于感情，全都逐渐被扼杀或被歪曲了。

作为一种疗法，心理分析的最终目标是整合性的。成就就是通过顿悟达到这种基本分裂的愈合，从而，遭到压抑的东西就变成意识到的或

者潜意识的东西了。但是在这里，作为研究创造性的深邃根源的结果，我们还可以做出些修正。我们与我们的原初过程的联系，同我们与我们的不能接受的希望的联系，并不是在一切方面都是一样的。我能看到的最重要的差异，就是我们的原初过程并不象被禁止的冲动那样危险。在很大程度上，原初过程并不是被压抑或被潜意识压抑的，而是被"遗忘"的，或者也可以说是避开压制(不是压抑)的，因为我们必须顺应严酷的现实，而这个现实要求有目的的和实用主义的努力，而不是幻想、诗意和欢乐。或者也可以说，这在富足的社会中，情况是另一种样子，即对原初过程的遏制必定要少得多。我预料，很少做减轻压抑"本能"的事情的现行教育，在承认原初过程并把它整合到意识或潜意识中能做很多的事情。艺术、诗歌、舞蹈方面的教育，从原则上说在这方面是大有可为的。动力心理学方面的教育，同样也大有可为；例如，多伊奇和墨非以原初过程语言的方式说话的"诊疗交谈"，可以看成是一种诗作。米尔纳的非凡著作《论不能作画》，完全变成了我的观点。

我试图概略分析的这种创造性，由爵士乐或孩子式即兴创作的画提供了最好的范例。这种创造性不是由称之为"伟大的"艺术作品证明的。

在前一种场合，伟大的作品需要伟大的天才；在后一种场合，伟大的作品不仅要求思想的闪光、灵感、高峰体验，而且也要求艰苦的劳动、长期的训练、不客气的批评、以及完美的规范。换句话说，继自发性之后是深思熟虑；继完全认可之后是批评；继直觉之后而来的是严密的思维；继大胆之后而来的是谨慎；继幻想和想象之后而来的是现实的考虑。这时，这样一些问题就出现了；"这是实际情况吗?""这能被其他人理解吗？""它的结构是健全的吗？""它能经受得住逻辑的考验吗？""我能够证实它吗？"等等。这时，推测之后的冷静思维、比较、判断、评价、选择或拒绝的时刻就到了。

假如我们可以这样说，二级过程继原初过程之后已经盛行起来了，实际主义继幻想主义之后已经兴起了。那么，自愿复归我们的底蕴现在就结束了，必要的灵感或高峰体验的被动性和感受性，现在就必须让位给主动性、控制、以及艰苦劳动了。在一个人的身上，高峰体验是偶然发生的，但伟大的产品则是这个人创造的。

严格说来，我只是调查研究了第一句话，即高峰体验的到来。这种体验，作为一个整合的人的或这个人内部暂时统一的自发表现，是顺利

的和不需经过努力的。只有当一个人的底蕴对他起作用时，只有当他不怕自己的原初思维过程时，高峰体验才会到来。

我将把那种出自原初过程、并且应用原初过程多于应用二级过程的创造力，称之为“原初创造力”。而把那种多半以二级思维过程为基础的创造力，称之为“二级创造力”。后面这种类型包含着世界生产成果的一大部分，桥梁、房屋、新的机动车，甚至许多科学实验和许多文学作品，都在其中。所有这一切，本质上都是精炼和发展他人的思想，两种创造力之间的差异，类似于突击队员和后方军事警察之间的差异，类似于拓荒者和移居者之间的差异。那种能以良好融合或良好交替的方式、自如而完美地运用两种过程的创造力，我将称之为“整合的创造力”。伟大的艺术、哲学、科学产品的出现，正是来自这种整合的创造力。

结论

我认为所有这一切发展的结局，可以概括为在创造性理论上日益强调整合(或自我一致、统一性、完整性)的作用。使二歧式转化为更高级的、更广泛的统一体，也就是治愈了人的分裂，并使他更一元化了。由于在人的内部有我谈到过的这种分裂，所以就等于有一种内战，这人的这一部分反对他的那一部分。总之，就自我实现者的创造性来说，看来更多地是直接来自原初过程和二级过程的融合，而不是来自镇压和控制被禁止的冲动和希望。当然，由于害怕这些被禁止的冲动而产生的防御，也可能在全面的、不加区别的、恐慌的战争状态中，把原初过程打到内心深处。但是，这种不加区别的战争看来在原则上是不必要的。

为了简化起见，可以说自我实现的创造性首先强调的是人格，而不是其成就，认为这些成就是人格放射出来的副现象。因而对人格来说，成就是第二位的。自我实现的创造性强调的是性格上的品质，如大胆、勇敢、自由、自发性、明晰、整合、自我认可，即一切能够造成这种普遍化的自我实现创造性的东西，在创造性生活中那些表现自身的东西，或者说是强调创造性的态度、创造性的人。我也强调过自我实现创造性的表现或存在的品质，而不是强调其解决问题或制造产品的性质。自我实现的创造性是“放射到”或散发到或投射到整个生活中的，正如一个振奋的人没有目的地、没有谋划地、甚至也不是有意地“放射出”兴奋一样。它象阳光照射一样；它传播到各个地方；它使一些东西成长(那种能成长的东西)，而且它也浪费在岩石和其他不能成长的东西上，

最后，我完全意识到，我试图打碎那种得到广泛承认的创造力概念，而又没能提出一个精密的、明确定义的、完全区别开的代替概念。自我实现的创造性是难下定义的，因为有时它与健康本身似乎是同义的，正加莫斯塔卡斯已经指出过的那样。而且，由于自我实现或健康最终必须定义为实现最完全的人性，或实现这个人的“存在”，因此，自我实现和自我实现创造性，看来也几乎是同义的，或者说自我实现创造性是自我实现的绝对必要的方面，或是它的规定性的特征。

① 瓦格纳，德国作曲家。

② 凡高，荷兰画家。

③ 拜伦，英国诗人。

④桑塔亚纳（1683-1952），美国哲学家。晚年移居罗马。

2.5我的世界观

爱因斯坦

(1879–1955).德国物理学家，诺贝尔物理学奖获得者，晚年移居美国。本文选自赵中立、许良英编(纪念爱因斯坦译文集)，上海，上海科学技术出版社，1979。

我们这些总有一死的人的命运多么奇特！我们每个人在这个世界上都只作一个短暂的逗留；目的何在，却无从知道，尽管有时自以为对此若有所感。但是，不必深思，只要从日常生活就可以明白：人是为别人而生存的—首先是为那样一些人，我们的幸福全部依赖于他们的喜悦和健康；其次是为许多我们所不认识的人，他们的命运通过同情的纽带同我们密切结合在一起。我每天上百次的提醒自己：我的精神生活和物质生活都是以别人（包括生者和死者）的劳动为基础的，我必须尽力以同样的分量来报偿我所领受了的和至今还在领受着的东西。我强烈地向往着俭朴的生活。并且时常发觉自己占用了同胞的过多劳动而难以忍受。我认为阶级的区分是不合理的，它最后所凭借的是以暴力为根据。我也相信，简单淳朴的生活，无论在身体上还是在精神上，对每个人都是有益的。

我完全不相信人类会有那种在哲学意义上的自由。每一个人的行为不仅受着外界的强制，而且要适应内在的必然。叔本华说：“人虽然能够做他所想做的，但不能要他所想要的。”这句格言从我青年时代起就给了我真正的启示；在我自己和别人的生活面临困难的时候，它总是使我们得到安慰，并且是宽容的持续不断的源泉。这种体会可以宽大为怀地减轻那种容易使人气馁的责任感，也可以防止我们过于严肃地对待自己和别人；它导致一种特别给幽默以应有地位的人生观。

要追究一个人自己或一切生物生存的意义或目的，从客观的观点看来，我总觉得是愚蠢可笑的。可是每个人都有一些理想，这些理想决定着他的努力和判断的方向。就在这个意义上，我从来不把安逸和享乐看作生活目的本身—我把这种伦理基础叫做猪栏的理想。照亮我的道路，是善、美和真。要是没有志同道合者之间的亲切感情，要不是全神贯注于客观世界—那个在艺术和科学工作领域里永远达不到的对象，那么在

我看来，生活就会是空虚的。我总觉得，人们所努力追求的庸俗目标——财产、虚荣、奢侈的生活——都是可鄙的。

我有强烈的社会正义感和社会责任感，但我又明显地缺乏与别人和社会直接接触的要求，这两者总是形成古怪的对照。我实在是一个“孤独的旅客”，我未曾全心全意地属于我的国家、我的家庭、我的朋友，甚至我最为接近的亲人；在所有这些关系面前，我总是感觉到一定距离而且需要保持孤独——而这种感受正与年俱增。人们会清楚地发觉，同别人的相互了解和协调一致是有限度的，但这不值得惋惜。无疑，这样的人在某种程度上会失去他的天真无邪和无忧无虑的心境；但另一方面，他却能够在很大程度上不为别人的意见、习惯和判断所左右，并且能够避免那种把他的内心平衡建立在这样一些不可靠的基础之上的诱惑。

我的政治理想是民主政体。让每一个人都作为个人而受到尊重，而不让任何人成为被崇拜的偶像。我自己一直受到同代人的过分的赞扬和尊敬，这不是由于我自己的过错，也不是由于我自己的功劳，而实在是一种命运的嘲弄。其原因大概在于人们有一种愿望，想理解我以自已微薄的绵力，通过不断的斗争所获得的少数几个观念，而这种愿望有很多人却未能实现。我完全明白，一个组织要实现它的目的，就必须有一个人去思考，去指挥、并且全面担负起责任来。但是被领导的人不应当受到强迫，他们必须能够选择自己的领袖。在我看来，强迫的专制制度很快就会腐化堕落。因为暴力所招引来的总是一些品德低劣的人，而且我相信，天才的暴君总是由无赖来继承的，这是一条千古不易的规律。就是由于这个缘故，我总强烈地反对今天在意大利和俄国所见到的那种制度。像欧洲今天所存在的情况，已使得民主形式受到怀疑，这不能归咎于民主原则本身，而是由于政府的不稳定和选举制度中与个人无关的特征。我相信美国在这方面已经找到了正确的道路。他们选出了一个任期足够长的总统，他有充分的权力来真正履行他的职责。另一方面，在德国政治制度中，为我所看重的是它为救济患病或贫困的人作出了可贵的广泛的规定。在人生的丰富多彩的表演中，我觉得真正可贵的，不是政治上的国家，而是有创造性的、有感情的个人，是人格；只有个人才能创造出高尚的和卓越的东西，而群众本身在思想上总是迟钝的，在感觉上也总是迟钝的。

讲到这里，我想起了群众生活中最坏的一种表现，那就是使我厌恶

的军事制度。一个人能够洋洋得意的随着军乐队在四列纵队里行进，单凭这一点就足以使我对他鄙夷不屑。他所以长了一个大脑，只是出于误会；光是骨髓就可满足他的全部需要了。文明的这种罪恶的渊薮，应当尽快加以消灭。任人支配的英雄主义、冷酷无情的暴行，以及在爱国主义名义下的一切可恶的胡闹，所有这些都使我深恶痛绝！在我看来，战争是多么卑鄙、下流！我宁愿被千刀万剐，也不愿参与这种可憎的勾当。尽管如此，我对人类的评价还是十分高的，我相信，要是人民的健康感情没有遭到那些通过学校和报纸而起作用的商业利益和政治利益的蓄意败坏，那么战争这个妖魔早就该绝迹了。

我们所能有的最美好的经验是奥秘的经验。它是坚守在真正艺术和真正科学发源地上的基本感情。谁要体验不到它，谁要是不再有好奇心，也不再有惊讶的感觉，谁就无异于行尸走肉，他的眼睛便是模糊不清的。就是这样奥秘的经验—虽然掺杂着恐惧—产生了宗教。我们认识到有某种为我们所不能洞察的东西存在，感觉到那种只能以其最原始的形式接近我们的心灵的最深奥的理性和最灿烂的美—正是这种认识和这种情感构成了真正的宗教感情；在这个意义上，而且也只是在这个意义上，我才是一个具有深挚的宗教感情的人。我无法想象存在这样一个上帝，它会对自己的创造物加以赏罚，会具有我们在自己身上所体验到的那种意志。我不能也不愿去想象一个人在肉体死亡以后还会继续活着；让那些脆弱的灵魂，由于恐惧或者由于可笑的唯我论，去拿这种思想当宝贝吧！我自己只求满足于生命永恒的奥秘，满足于觉察现存世界的神奇结构，窥见它的一鳞半爪，并且以诚挚的努力去领悟在自然界中显示出来的那个理性的一部分，倘若真能如此，即使只领悟其极小的一部分，我也就心满意足了。

2.6信条

弗洛姆

(1900—1980)，德国哲学家。本文选自《在幻想锁链的彼岸》，张燕译。长沙，湖南人民出版社，1986。

我相信，人是自然进化的产物，人是自然的一部分，但人又能超越自然，那是因为人具有理性和自我意识。

我相信，人的本质是可以搞清楚的。不过，这一本质并不是一种实体，它具有历史上一切时代人的特征。人的本质包括前面所论述过的、内在于人的生存中的矛盾，这一矛盾迫使人做出反应，以便找到解决矛盾的一种方法或途径。人在这种生存的矛盾中不可能是中立的、被动的。生活以及人之所以作为一个人的事实向人提出了这样一个问题，即为了达到与自己的同类和自然界融为一体的经验，如何克服人本身与外在世界之间的分裂?人必须在他生活的每时每刻对这个问题做出回答。不但一或者首先——用思想和语言文字来回答，而且也要通过自己的生存方式和行为方式对这个问题做出答复。

我相信，关于生存问题的答案是有限的，也是能够表达清楚的(宗教和哲学的历史便是这些答案的一本目录册)。然而，这些答案的基本范畴只有两个：一是通过倒退到人类以前的生存形式，取消人所固有的理性和爱情这些特性，来寻求人与自然的再次和谐；二是充分发挥人的力量，从而达到与自己的同类以及同自然界的最终的新的和谐，而这也正是人的最终目标。

我相信，第一种回答是注定要失败的。它只能导致死亡、毁灭、痛苦，永远也不可能获得和谐与力量，不可能使人得到全面的发展。第二种回答则需要消灭贪婪和自私自利者，它要求守纪律、有意志，尊重那些引路人。虽然，要做到这一点是很困的，但这却是惟一不会失败的答案。事实上，在最终目标实现以前，为接近这个目标所扩大了的活动和努力的范围都有一种相同的效果，它增强了人的生命力。

我相信，人的基本选择是生与死的选择。每一个行动都蕴含着这种选择。人民选择的自由，然而，这种自由是有限的。有许多有利的或不利的条件会使人屈服一他的心理结构、他所诞生的那个社会的状况，他

的家庭、教师以及他所遇到的或选择的朋友。人的任务就是要扩大自由的领域，创造生的条件，取消导致死的状况这里边所说的生与死不是生物学的状态，而是指存在的状态，指人与世界发生关系的状态生意味着不断变化，不断地产生。死意味着发展的停止，意味着僵化和重复。许多的不幸命运就在于他们不能做出选择。他们既不是活着的，又没有死去。生活成一种负担，一项无目的的事业，忙忙碌碌成了保护人不在阴暗王国受折磨的手段。

我相信，生命和历史都不具有一种终极的意义，它使每个人的生活都有意义或使每个人的痛苦成为理所当然的事。考虑到扰乱人的生存的矛盾和软弱性时，这样一种看法便显得十分幼稚了，即人寻求一种“绝对”，正是这种绝对才使人对确定性生了幻想，摆脱了冲突、怀疑和责任心。然而，上帝并不会披着神学、哲学或历史的衣来拯救或谴责人类。只有人才能找到生活的目的以及实现这一目的的手段。然，人不能找到拯救的最终的或绝对的答案，但是，人能努力争取达到经验的这一度、深度和明晰性，这一经验使他获得丢掉幻想而生活的力量，使他获得自由的力量

我相信，没有人能通过为别人做出选择而“拯救”了别人。一个人能为别人所的就是真诚地、友好地向他表明各种各样的选择，而不带有任何感情色彩或幻想。真实的选择相冲突能激起一个人内含的一切能量，并使他选择生，而反对死。如果不能选择生的话，那么，就没有人能向他注入生命。

我相信，有两种途径可以达到的选择。一是责任和对道德律令的服从。这途径是有效的。但是，我们必须认识到，几千年内，只有少数人才能做到(基督教的十诫。许多人犯了罪，他们的罪行被那些颁布命令的权威人士所揭示。另一条途径乃是产生一种从善的幸福感。我所说的幸福感，并不是指边沁主义或弗洛伊德所的快乐。我指的是崇高的存在，从中可以肯定我自己的权利和同一性。

我相信，教育意味着使青年人能了解到人类最优秀的遗产。但是，大部分遗产用语言表达的，只有当这些语言在一个教师和社会的实践及其结构中成为现实的候，这一遗产才是有效的。思想只有活生生地物质化的时候才能影响人，永远仅停在字里行间的思想只能改变语言本身。

我相信人的完美性。这种完美性意味着人能够实现自己的目标，当

然，这并不用说人必须要实现这个目标。如果一个人不选择生，不成长起来的话，他就必然要灭，必然要成为一具活着的僵尸。罪恶、自我的丧失与善和生命力一样，都是真真实然而，这些只是人的第二潜在性，如果人不选择实现他的首要的潜在性的话。

我相信，人天生是一个圣人或一个罪犯，这仅仅是一个偶然的现象。许多人都善和恶的倾向，尽管对这些倾向的侧重点四人而异。因此，我们的命运大都是由那些影响所决定的，这些影响改变和形成那些被给予的倾向。家庭是最重要的影响。不过，家庭本身主要还是社会的一个代理人，是一个社会想把那些价值和规范强加于其成员们身上的传送带。因此，个人发展的最重要的因素乃是人所诞生的社会的结构和价值。

我相信，社会既有促进的作用，又有阻碍的作用。人只有在与他人的合作中，在工作的过程中，才能发展自己的力量，人也只有在历史的过程中才能创造自己。但是，至今许多社会只为少数人的目的服务，这些少数人也只想利用大多数人，其目的则是为了阻止人们发展自己的力量，因此，他们不得不使用自己的权力来愚弄和威胁大多数人(因而，也间接地愚弄了他们白己)。由于这个原因，社会通常呈与人性、与对每一个人都有效的普遍规范相冲突的。只有当社会的目的与人类的日的相一致的时候，社会也就不再使人残缺，不再出现罪恶丁。

我相信，每一个人都体现着人性。虽然．我们在智力、健康、才能各方面有所不同，但我们都是人。我们都是圣人、罪犯、成年人和儿童，谁也不是谁的上级或法官。我们都由于释迦牟尼而觉醒，都由于基督而受苦，都由于成吉思汗、斯大林和希特勒面遭到杀害和抢劫。

我相信，人只有实现自己的个性，永远不把自己还原成一种抽象的、共同的名称，才能正视整个人类普遍的经验。人一生的任务恰恰是既要实现自己的个性，同时又要超越自己的个性，达到普遍的经验这样一个充满着矛盾的任务。只有全面地发展个人的自我才能抛弃利己主义。

我相信，只有当一个新型的人出现的时候，一个正在出现的统一世界才能真正地存在。这个新型的人便是从古老的土壤和血缘的束缚中出现的，他感到自己就是人类的儿子，是世界的一个公民，而不是人类之外的任何存在物；他忠诚于人类和生命，熟爱自己的国家，因为他爱整

个人类，他的判断不会由于民族的忠诚而遭到歪曲。

我相信，人的成长即是…个不断获得新生和不断觉醒的过程。我们通常是处于半睡眠半醒着的状态，只有当我们去从事我们的事业的时候才足够地清醒；但是，我们在考虑生存的时候却不是这样，这是有关一个活生生的人的惟一任务。人类伟大的领袖乃是那些能使人从半睡眠状态中觉醒过来的人。人类最大的敌人则使人类陷于沉睡之中，而不管人类的安眠药是对上帝的崇拜还是对金钱的崇拜。

我相信，在过去四千年的历史中，人类的发展确实是令人惊奇和鼓舞的。人的理性发展到这样一个程度，即人能解开大自然之谜，并能使自己摆脱盲目的自然力量的权威。但是，正当人类取得伟大胜利的时刻，正当人类踏进新世界的门槛的时候，人又不得不屈服于所创造出来的事物与组织。人发明了一种新的生产方法，却把生产和分配当做自己的新的偶像。人崇拜自己的双手所制造出来的产品，并把自己还原成商品的奴仆。人徒劳地使用上帝、自由、人性、社会主义这些名称，他对自己的这些一炸弹和机器——感到自豪，他吹嘘自己毁灭的力量，目的都是为了掩盖人的软弱性。

我相信，将人类从自我毁灭中拯救出来的惟一的力量是理性，是认识人类所把握的许多思想的非真实性的能力，是认识被那些欺骗者和意识形态的鼓吹者所掩盖着的现实。理性不是认识的一种躯体，而是“一种能力，一种在其作用和效果中被全面理解的力量”。这种力量的“最重要的功能就是结合和分散的权力”。暴力和武器不能拯救我们，健全的理智和理性才能拯救我们。

我相信，当人具有希望和信仰的时候，理性才是有效的。歌德说过，各个不同的历史时期之间的最明确的区别就在于信仰什么和怀疑什么；歌德还说，信仰占统治地位的一切时代都是光辉的、进步的、有成效的，而那些由怀疑所支配的时代则是渐趋灭亡的，因为谁也不会使自己对毫无成效的事物发生兴趣。歌德的这些话是正确的13世纪，文艺复兴运动、启蒙运动无疑都是信仰和希望的时代。我觉得，20世纪的西方世界正是由于这样一个事实而欺骗了自己，即这个世界失去了希望和信仰。事实上，在西方世界，不存在任何对人的信仰。因此，对机器的信仰并不能从灭亡中将我们拯救出来；相反，这种“信仰”只能加速自身的毁灭。西方世界既不会出现一种人道主义的复兴(在这种复兴中，问题主

要不在生产和工作，而在于人性的最全面的发展)，也不会取消其他伟大的文明世界所具有的一切。

我相信，认识真理首先不是一个智力问题，而是一个性格问题。最重要的因素是具有敢说个“不”字、敢于不服从权威的命令和公众舆论的命令的勇气。这种人再处于熟睡状态，而成为人；他觉醒了，并失去了无能、无用之感。亚当和普罗米修斯是两个伟大的叛逆者，正是他们的“罪行”解放了人类。但是，具有说声“不”字的能力从意义上讲也蕴含着说声“是”的能力。对上帝做出“肯定”的回答，也就是给凯撒说声否定回答；对人的“肯定”也就是对所有想奴役、剥削和愚弄人的那些人的否定。

我相信自由、相信人成为人的权力，相信人肯定自己并与所有试图阻碍人成为个人的那些人做斗争的权力。但是，自由不只是残酷压迫的废除，它不只意味着“脱”，而意味着这样一种自由——获得“独立”的自由，全面发展的自由，而不是充分有或使用物与人的自由。

我相信，无论是西方资本主义、苏联的还是中国的共产主义都不可能解决未来的问题。他们都产生了将人变为物的官僚主义机构。人必须将自然和社会的力量置自己的意识和理性的控制之下，置于那些自由的、联合起来的生产者的控制之下，不是置于一个管理物和人的官僚机构的控制之下。这些生产者管理着万物，并使物服从人的意志。人是万物的尺度，不是“资本主义”和“共产主义”之间的选择，：官僚主义和人道主义之间的选择。民主的、非集权化的社会主义正是这些状况的现，这些状况对于实现全面发挥人的一切力量这个最终目的来说乃是必不可少的。

我相信，个人和社会中的最严重的错误之一便是遵循统一的思维选择。“是死是活”、“要一种异化的工业文明还是个人主义的前工业化的社会”、“重新武装起来是处于无能为力的状态”，这些都是这种思维的例子。当然只有在人们从陈腐思想紧紧束缚下解放出来的时候，只有在人们允许发出人性和理性的声音的时候，才存在着或表现出别的新的可能性。“减少罪恶”的原则乃是失望的原则。在大多数情况下，这种原则只能延长罪恶的时期，直至更大的罪恶出现。冒险去从事正义的、人类的事业，相信人性和真理声音的力量，较之所谓的机会主义的现实主义更为现实。

我相信人必须摆脱奴役和使人麻木不仁的幻想。为了创造一个不需要任何幻想的世界，人必须意识到人本身内在的和外在于人本身的现实。只有丢掉幻想，人们才能获得自由和独立。

我相信，今天要注意的惟一一个主要问题便是战争与和平的问题。人似乎要摧毁地球上的一切生命或者要摧毁一切保存下来的文明生活的价值，建设一个野蛮的、极权主义的组织来统治人类所剩留下来的一切。意识到这种危险性，注意到这一切方面的双边谈话——这些谈话使人看不到自己正在陷入的深渊，这是现代人所必须正视的一种职责、一种道德和理智的律令。如果人们做不到这一点，那么，我们是注定要失败的。

如果我们都在核屠杀中被毁灭，这并不是因为人没有能力成为人，也不是因为人天生就是恶的，而是因为愚昧无知的舆论使人看不到现实，不能按真理行事。

我相信人的完美性，但是，对于人是否能实现自己的目标，我仍持怀疑的态度，除非人不久就能觉醒过来。

看守人，夜里如何？
看守人说：
早晨将到，黑夜也来了。
你们若要问，就问吧：
可以回头再来。①

1 《旧约》以赛亚书，第二十一章。

2.7编者旁白

天地间，大概没有比每个人都想过好日子更天经地义的了。

这落实到人权层面，便是人人皆有追求现世幸福的权利。

幸福，实属人体会到美好愿望兑现时的心理满足，旋即，生命之欣悦如朝霞从脸庞透出光束，这便是笑—列夫·托尔斯泰说，当安娜心里想笑，她便笑出声来一笑是人世间表情最丰盈、最柔美亦最撩人销魂的肢体语言，因为它发自灵魂深处。

但远不是所有愿望的实现，皆值得人陶醉如此。按马斯洛"行为级差"理论，愿望本有高下之分。一个人在有生之年，最值得他（她）不懈追求的终极目标，当是使自己真正"成人"，亦即使自身这一生物学层面的生命个体，真正转化为文化学层面的独立、自由的价值主体，所谓"大写的人"是也。

何谓"志存高远"？这就是：人生有涯，难道还有什么比渴望自己"成人"更高远的么？没了，"悠悠万事，惟此为大"。

"惟此为大"即最大，即人生意义之极致，近乎"神性"。本土语境对"神性"一词大多持异议，也有将其误读成"迷信"的。其实，任何词汇的涵义皆属人为，约定俗成而已，全取决于你作何界定。就人生价值体悟而言，我眼中的"神性"无非有两解：一曰"神圣"，二曰"神秘"。

"神圣"，好讲，简言之，是指意义最高级，"至高无上"的意思。

"神秘"，则惹我想起另一句古话："知我者，谓我心忧；不知我者，谓我何求。"若将"信仰"理解为纯属个人的心灵事件，则自己是否真有所信，是否真将"精神成人"当作人生头等大事来信奉且践履—这倒确确凿凿是一件无须公示、更忌炫耀的"私事"，甘苦自知也。"同心同德"者或许尚能体味我心境，"谓我心忧"；但若奢望普天下皆能对我表同情乃至体恤，近乎苛求，这就难免有人"谓我何求"了。此情境酷似恋爱：未涉情场或从未有幸尝过爱之刻骨铭心者，对正爱得昏天黑地的情侣，往往看不懂—据说"神秘"。

大凡未被人的智慧、情商、学识所即兴破译的诱人对象（从星空、旷野到人间情缘），皆可姑且划入"神秘"一类。但对那双正在杨柳岸苦

苦辞别、执手凝噎的泪人儿来说，则一切都真真切切，实实在在，刻在心头，写在眉头，丝毫不像虚幻的风、飘渺的雾，一点不"神秘"。

不仅不"神秘"，进而，真正拥有人生信念者，还能明晰且诗意地叙述其灵魂历程，如王国维。王国维年轻时曾说，一切有大学问、成大事业者无不经历如下"三境"：一是"昨夜西风凋碧树，独上高楼，望尽天涯路"；二是"衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴"；三是"众里寻他千百度，蓦然回首，那人却在灯火阑珊处"——此阕千古箴言堪称"诗语蒙太奇"。

这就是说，王国维上述诗语虽分别摘自宋词（依次为晏殊、欧阳修、辛弃疾所撰），但在王国维笔下，却又奇妙地叠出他对人生境界的诗哲体悟。细深体会王国维"三境界"说，你会发觉"第一境"旨在突出人生抉择的"独立性"，世上的路万千条，最值得你走的可能只有一条，此路在何方，当亟须你苦苦寻觅，这就不免逼你"独上高楼，望尽天涯路"了；"第二境"则是渲染生命体验的"亲证性"，一个人首先须面对的是自己，一个最终将面对的仍是自己，没有谁能代替你去爱或恨，更没人能代替你的生与死，你既然选定了自己的路，你就得斗胆乃至咬咬牙走下去，哪怕一路坎坷，折腾得你形神"憔悴"，你仍须无怨无悔；"第三境"当是在庆幸且喟叹价值实现的"自明性"，那可是多少次山重水复，濒临绝境啊，最终命运还是公正的，"天道酬勤"，修得正果——亦即明白"人何以成人"的艰辛与尊严。

试比较王国维"三境界"说与本章所辑西哲之"论人生"，你可能发现王国维之诗语，虽与西哲之学理表述语式不一，但中西贤哲所面对的人生课题及其所给出的答案，却是异曲同工、神理相接的，故当王国维说"学无中西之分"，我是极佩服的。

(夏中义)

第三章回到日常超越日常

3.1当代生活秩序的危机状况

雅斯贝尔斯

(1883–1969)，德国哲学家。本文选自雅斯贝尔斯《时代的精神状况》，王德峰译，上海，上海译文出版社，1997。

那成就人的世界达几千年之久的事物看来正面临着近在眼前的崩溃。而已经出现的新世界则是提供生活必需品的机器，它迫使一切事物、一切人都为它服务，它消灭任何它不能容纳的东西。人看来就要被它消化掉，成为达到某一目的的纯粹手段，成为没有目的或意义的东西。但是，在这架机器中，人不可能达到满足，它并不为人提供使人具有价值和尊严的东西。那在过去的贫穷与困苦之中曾经作为人的存在之不被争议的背景而持续存在的东西，现在正处于消失的过程中。虽然人正在扩展自己的生活，但是他似乎也在牺牲那个他在其中实现自己的个体自我的存在。

因此，人们非常普遍地相信：各种事物的安排出了毛病，真正重要的事陷于混乱中。每一种事物都成为可疑的，每一种事物的实质都受到威胁。过去人们常常说我们正生活在一个过渡的时代，但是，现在每一家报纸都在谈论世界危机。

那些探寻更深刻的原因的人发现了国家的危机状况，他们认为，当政治管理的方法不能形成走向整体果断意志时，当赞同的情绪游移不定时，所有的基础都开始瓦解。另一些人则谈到了文明的危机，这危机来自我们的精神生活的解体。最后，更有人宣布了这种危机对人类整个存在的影响。一种要求绝对地位的群众秩序，它的界限正如此明显地暴露出来，以致这个世界摇晃起来。

危机体现为信心的缺乏。如果说人们现在仍然依靠着法律的强制，仍然服从着权力，仍然恪守着严格的常规，那只是出于物质利益的考虑，而非源于任何真正的信心。当所有一切都归结为生活利益的目的性时，关于整体之实质内容的意识便消失了。

事实上，在今天，没有任何事业、任何公职、任何职业被看做是值得信任的，除非在每一具体的场合都揭示令人满意的信任基础。每一个

不乏见闻的人都对他自己熟悉的领域中的欺骗、犯规、不可靠的现象司空见惯。只有在非常狭小的圈子内尚存有信任，这信任绝未扩至整体。危机是普遍的、包含一切的。它具有多方面的原因，所以不可能通过头痛医头、脚痛医脚的方法来克服，而必须作为我们在世界范围内的命运来理解、来忍受、来控制。

从技术的和经济学的观点来看，人类必须解决的所有问题，就其范围而言，似乎都已成为全球性的问题。这一点不仅仅在于在我们星球的表面已经产生了各种经济条件的普遍交织(这种交织是对生活作技术控制的基础)，因而这个世界在今天只能作为一个单元而运作；而且在于，越来越多的人开始把这种情况看做是必要的统—，即统一到一个范围明确的领域中，只有在这个领域的基础上，在如此统一起来的各种条件下，他们的历史才得以展开。这次世界大战就是第一次使得整个人类实际上都卷入其中的战争。

与我们星球的统一一起，开始了一个齐一化的过程，人们以恐怖的心情注视着这个过程。那种在今天对我们人类已具有普遍性的事物，始终是最肤浅、最琐碎、最无关于人的可能性的东西。然而，人们仍然努力地要产生出这种齐一化，仿佛通过这种方法，人类的统一就能够实现。在热带的种植园里以及在地球北端的渔村，都在放映来自大都市的电影。人们的穿着彼此相似，日常交往的习俗通行于世界。同样的舞蹈、同样的思维方式以及同样的通行语言(它是一种来自启蒙运动、来自英国实证主义以及来自神学传统的混合语言)，正在走向全世界。在世界性的会议上，那些与会者们则推进了这种齐一化，他们不是设法促进异质存在之间的交流，而是希望在一个共同的哲学和宗教的基础上实现统一。不同的人种之间彼此通婚。历史形成的各种文明与文化开始同自己的根源相脱离，它们都融合到技术一经济的世界中，融合到一种空洞的理智主义中。

当然，这个过程还只是刚刚开始，不过，每一个人，不单是成人，还有儿童，都受到了它的影响。一个扩展着的世界的最初的陶醉，就要为一种受制感所取代。当我们听说人们会惊恐地躲避一艘越过西伯利亚的齐伯林飞艇①时，我们确实感到惊讶。那些持久地居留在出生地不走的人，看来已经陷于停滞不前的境地。

我们时代的最显著的特征之一，是实体的丧失持续不停、无法挽

回。在一个世纪的时间里，几代人的风貌不断地降低水准。在每一种行业里，尽管始终有新的进取者的出现，但是人们埋怨缺乏有力的个人。在各个领域，我们都看到一大群凡庸之辈，在他们当中点缀着一些特别有才干的人，这些人是生活机器的官员，他们照看着这架机器，从中找到自己的事业。过去所具有的几乎所有的展现的可能性都被滞留了，结果便是差不多无法清理的混乱。其结局就是，外在的炫示代替了真实的存在，多重性代替了统一性，喋喋不休的喧嚷代替了真正的知识的传播，经验代替了实存——一句话，是永无止境的重复仿效。

这种衰落有着精神或心灵上的原因。权威过去曾是通过互相信任而达到的互相联结的形式，它规范着不确定的因素，它使个人同存在的意识相联系。在19世纪中，这—形式最终被批判的火焰所销熔。其结果，在一方面，是现代生活呈现玩世不恭的特征。人们以轻蔑的态度看待种种粗鄙和琐屑的现象，这类现象无处不有，无论在重大事情中，还是在细小的事情中。另一方面，对义务的恪守以及自我牺牲的忠诚都已经消失。我们用无所不施的仁慈(它已不再有人性的内容)，用苍白无力的理想主义，来为最可怜、最偶然的事情辩护。既然科学已使我们头脑清醒，我们就认识到这个世界已成为无神的世界，而任何无条件的自由律已退出舞台。剩下的只是秩序、参与和不干扰我们意志的运用不可能重建任何真正的权威，因为这样去做的努力只会导致建立一种强权的统治。只有从新的起点开始，才会形成真正有力量的事物。批判无疑是向更好的事物演变的先决条件，但是批判本身并不具有创造力。从前，批判曾经是再生的力量，但是现在这种力量已经消散、衰亡，走向自身的反面，导向由为所欲为而引起的不稳定。批判的意义不再可能是按照正确的准则做出判断和指导，这原是它的真正任务，即，评价事实和指出真正实存的事物。但是它现在不可能这样做，除非一种真正的内容以及一个自我创造的世界的可能性使它重新获得活力。

面对这样一个问题，即：“今天仍然实存着的是什么?”我们的回答是：“一种关于危险与失落的意识，亦即一种对根本危机的意识。”在当前，实存是一种纯粹的可能性，而不是某种已获得的和已被保证的东西。一切的客观性都已变得模棱两可：真理，无可挽回地丧失了；实体，成为令人困惑的谜；现实，则是一种虚饰的伪装。凡是想要探索这种危机的根源的人，必须检视真理的失地，以收复这块失地；必须穿越

困惑的重重迷雾，以达到关于他自身的决定；必须剥除掩盖真相的种种虚饰，以揭示真正隐藏着的东西。

一个新的世界不可能通过合理的生活秩序本身的作用而从这种危机当中产生出来。所必需的是如下的情形，即，人所达到的境界要超出他在生活秩序中所完成的，他要通过表现那指向整体的意志的国家来达到这种境界，对于这种国家来说，生活秩序已无非是手段而已；同样，他也要通过精神的创造来达到这种境界，因为经由精神的创造，他开始意识到他自己的存在。沿着这两条道路，他能够在自由的自我创造的崇高之中重新认识人的实存的根源和目标，而对这一点的认识，在生活秩序中已经丧失。倘若他设想，他在这种国家中已经发现他的最本质的需要，那么，经验会告诉他，这种国家就其自在自为的存在而言并不能达到他的期望，而仅仅是提供了实现种种可能性的空间。倘若他相信精神，把它作为一种自在自为的存在，那么，他会发现这种自在自为的精神在其现存的每一种客观化了的形态中都是可疑的。他必得返回。最初的开端，即返回到人的实存，而国家和精神均由人的实存而获得生命和现实性。

如此，他就使那能够联结一切的惟一纽带成为相对的。这个纽带即是合目的的思想、合理的思想、运用到世界的客观秩序上去的思想。但是，使社会得以形成的真理，是一种暂时的、历史的信念，它永远不可能是所有人的信念。当然，理性的见识所具有的真理对所有的人都是相同的，但是，人自身所是的真理、使人的信念清澈明晰的真理，却在人与人之间各不相同。在原始交流的无休止的斗争中，相异突现，分歧产生。由于这一原因，在当代精神状况中开始意识自身的人，拒斥任何从外部作为权威而强加给他的信仰或信念。尚能作为整体的统一性来理解的，就是这种国家的历史方面、精神作为一种生命同其根源的联系以及人在其暂时特定的和不可取代的本质中的存在。

①齐伯林飞艇：是德国军官齐伯林于1900年首次制造的一种“气球船”，可用于商业运输与军事活动。

3.2内心生活的消失

霍克海默

（1885–1973），德国哲学家、社会学家。本文选自《霍克海默集》，渠东、付德根等译，上海，上海远东出版社，1997。选文有删节，原题为《现代艺术和大众文化》，现题为编者所改。

与艺术相关的私人领域一直持续不断地受到威胁。社会倾向于取消艺术。自从加尔文派①把人在尘世的职业奉为神圣以来，与公认的见解相反的是，贫穷实际上已成为只要通过劳累就可被洗刷掉的一个污点。使每个人从奴隶制和农奴制中解放出来并使之回归自身的过程，同时也把人分成个人和社会两个部分，并使个人这一部参负重累累。办公室和工厂以外的生活被当做是为了恢复精力再到办公室和工厂的生活，因而是一种纯粹的附属物，是一种劳动的彗星之尾，像劳动一样用时间来衡量，而且被称为“自由”。自由也要求自我缩短，因为它本身没有独立的价值。如果自由过了恢复被消耗的精力所需的时间，除非它的骤增是用于工作培训，否则就会被认和是浪费。在19世纪的早期，儿童总是被从工厂带到宿舍，然后又被从宿舍带到工场，他们往往是边吃饭边工作，只是为了他们的职业而活着，就如今天日本工厂里的女工一样。这种条件得以成立的劳动合同原本就是一种纯粹的形式。在19世纪的后期，各种束缚有所松动，但自身利益使个人的生活比以前更为紧密地与商业联系起来了，直到20世纪的结构性失业动摇了整个秩序为止。永久性失业不可能改善预先封闭的职业。当纯粹的待业成了一种职业，当工作只是待业时，社会和个人之间的差别就变得模糊起来。

几十年来，工业国家的广大阶层已经能够在某种程度上全面地把握住个人生活尽管这种把握还是十分有限的。在20世纪，人们为康采恩②和官僚政治所控制，早期存在于职业和家庭之间的人类分工正在逐渐地消失(就大多数人来说，这种分工的有效性也常常是有限的)。家庭起着向个体传播社会要求的作用，因此不仅仅对个的自然出生而且对个体的社会出生都负有责任。家庭仿佛是第二子宫，在它的温暖的抚育下，个体集聚起他在家庭之外独立生活所必需的力量。实际上，家庭只是在有

阶层中才能够充分地实现这种功能，在下层，这个过程一般都是无法实现的。下家庭的儿童往往过早地就被放任自流，他的倾向过早地得以确定，他所遭受到的震撼阻碍了他的精神发育，随之便带来了被压抑了的愤怒以及各种与之相伴的不良倾向在普通人的“自然”行为(这种行为常常受到知识分子的赞赏)的背后，往往就潜藏着恐惧、骚动和剧痛。青少年的性犯罪以及我们这个时代的民族动乱，都是这一过程的标志。人性本来并不恶，恶来源于社会所施加给极力想要发展的人性之上的暴行

在工业社会的最后阶段，甚至富人阶层的父母也不把他们的孩子当做后嗣，而是当做将来要适应大众文化的人来教育。他们感受过命运的无常，并且推测出其后果在下层，父母的保护性权威过去一直受到威胁，如今已丧失殆尽。专制主义政府负责个体为他将来作为全体之一分子这一角色所做的准备活动。它们宣称，都市化生活的条件要求个体做好准备。法西斯主义以极其残忍的手段所解决的问题在现代社会中已存在了一百年。除了克莫拉依旧具有教育价值外，这条线索一直从克莫拉儿童团体延伸到纽约的地下俱乐部。

今天，所有阶层的儿童都相当熟悉经济生活。他期望的未来不是获得一个王国而是从他认为有前途的职业去挣钱度日的生活，他像成年人一样坚强和精明。现代社会结构证明，孩提时代的乌托邦之梦在青年时代的早期就将被击得粉碎，受到高度赞扬的“顺应”取代了臭名昭著的俄狄浦斯情结。如果家庭生活真的一直反映着公共生活的卑鄙、暴政、谎言和既存现实的荒谬，那它也确实产生了抵制和反抗这一切的力量。给每一个体的生活指明内在方向的体验和形象不可能从外界获得。当孩子陶醉于母亲的微笑，在父亲面前炫耀或反抗时，当他感觉到有人分享他的体验时一言之，当他们受到人的发展所必不可少的亲密和温暖所激励时，那些体验和形象就会闪现出来。

家庭逐渐瓦解，个人生活转变成为闲暇，闲暇转变成为连最细微的细节也受到管理的常规程序，转变成为棒球和电影、畅销书和收音机所带来的快感，这一切导致内心生活的消失。早在文化为这些受操纵的快感取代之前，它已呈现出一种遁世主义特征。当重新调整现实的时机成熟时，人们便逃入个人的观念世界并调整他们的思想。内心生活和理想已成为保守因素。但是，随着人们采取这种逃避的能力的丧失一一无论是在贫民区还是在现代定居地，这种能力都不可能增长——人类已丧失

了认识不同于他所生存的那个世界的另一个世界的能力。那另一个世界就是艺术的世界。今天，艺术的世界仅存于那些坚定地表现了单一个体与残酷的环境之间的巨大差距的艺术品中——如乔伊斯的散文和毕加索的《格尔尼卡》之类的绘画中。这些作品所表达的悲哀和恐怖不同于那些出于理性的原因而逃避现实或奋起反抗现实的人的情感。艺术品中所潜藏的意识是从社会中分离出来的意识，因此被迫采取怪诞、不和谐的形式。这些冷漠的艺术品依旧忠实于反对存在的荒谬的个体，因此保留了先前伟大的艺术晶的真实内容，比今天任何老生常谈的作品都更紧密地与拉斐尔的圣母像和莫扎特的歌剧相联系，今天，幸福的笑容都带着狂热的面具，惟有狂热者忧郁的脸上还保留着希望的标记。

今天，艺术已不再立足于交往。根据居约的理论，审美特性源于一个人把艺术品所表现的情感当做自己的情感来认识这一事实。在生活的画卷中，我们的生活变得昭然若揭，“这种类似于我们自己的生活的生活”已不再是19世纪中产阶级那种有意识的、积极的生活。今天，个性看上去还是个性，无论是“精英”还是大众都服从于那种在任何特定情况下只允许他们做出单一反应的机制。他们那些尚未开掘出来的本性因素无法得到相应的表现。在他们有组织的市民生活的背后，在他们的乐观主义和巨大热情的背后，人们充满疑惧，困惑不解，过着悲惨的、近乎于史前的生活。最近艺术品表现了这种情况，并揭开了掩饰一切人际关系的理性的虚饰外表。它们消解了所有实际上模糊不清、混乱无序的表面一致和冲突，只有在诸如高尔斯华绥和朱利斯，罗曼等的英雄传奇中，在白纸黑字的文章和通俗传记里，一致和冲突才获得了人为的统一。不过，最近的纪实作品已抛弃了真正的统一性存在的观念，这些作品是孤独的和绝望的生活的典型写照，这样的生活根本找不到通往他人甚至是通往其自我意识的桥梁。它们是典型写照，而不是纯粹的征兆。绝望还在纯艺术领域之外，即所谓的娱乐和“文化商品”世界中被揭示出来，但这只能通过心理学理论或社会学理论的手段，从外部推断出来。艺术作品充分表现了个体的被遗弃状态和绝望。

杜威说，艺术是“最普遍、最自由的交往形式”。但是，在一个被公认的语言只是加剧混乱，而独裁者撒的谎言越大就越深刻地打动民众的心的世界里，艺术和交往之同的鸿沟必定非常巨大。“艺术突破在一般交往中无法逾越的障碍……”，这些障碍存在于公认的思维方式中，存在于

毫无保留的实际表象中，存在于宣传文学和畅销文学的语言中，欧洲已走到了这一步，所有高度发达的通讯手段都起着加剧和强化那些导致人类分裂”的障碍的作用。在这一点上，收音机和电影院的威力决不亚于飞机和枪炮。今天的人们似乎相互理解。如果他们不再能理解自己或他人，如果他们不再信任自己的交往形式，如果自然的行为变成了不自然的行为，那么，至少恐怖的动力会停止下来。就最新的艺术品依然沟通交往这一点而言，它们谴责作为毁灭工具的现行交往形式，谴责作为衰变之妄想的和谐。

虽然当今世界受到最新的艺术品的猛烈抨击，但它可以改变进程。技术的无限威力、生产之日益增长的地域独立性、家庭的嬗变、存在的社会化，所有这些现代社会倾向都有可能使人们创造根除这些过程带给地球的痛苦所需的条件。今天，个人的本质依旧封闭在自身之内，个体的理智行为不再内在地与他的本性相联系。他们采纳情境可能强加给他们的任何指令。流行的判断，不论真假，都如其他社会功能一样来自上面的指导。无论民意调查多么丰富，无论统计调查或心理调查多么详实，它们所能达到的往往是一种机制，但绝不可能是人的本质。当人们最坦诚地表露他们内在的自我时，最明显地表现出来的恰好是掠夺、邪恶、狡诈等，而政客相当清楚地知道如何处理这些。事先设定的和谐存在于政客的公开意图和人们破碎的内心生活之间。人人都知道自己是邪恶的、奸诈的，弗洛伊德、帕累托和其他人都证实了这点，但他们很快就得到了宽恕。但是，在面对每一件新的艺术作品时，大众都满怀恐惧、驻足不前。与元首们不一样的是，艺术作品并不求助于心理，也不像精神分析那样包含着指导心理“调节”的承诺。艺术作品在使备受践踏的人们强烈地意识到他们的绝望时，又提供了使他们愤怒不已的自由。允许希特勒成为伟人的那一代人，在卡通片中的无助的人物所引发的狂笑中获得充分的快感，而不是在毕加索的绘画中获得快感，因为他的绘画没有提供娱乐，无论如何也不能为人们所“欣赏”。有些人内心知道自己实际上是愤世嫉俗、充满怨恨的人，但他们喜欢被看做是单纯而幼稚的人，当看到唐老鸭戴上手铐时，单纯幼稚者天真地表示赞同和欢呼。当前就是这样。只有通完全拒绝人们的流行反应，对人类未来的信念才能得以保持活力。

①加尔文派：其中一义即指加尔文宗。基督教新教宗派之一。因加

尔文所创而得名。加尔文(1509--- 1564)，16世纪瑞士宗教改革家。加尔文派宣称人因信仰而得救，《圣经》是信仰的惟一泉源。人的得救与否，皆上帝预定。不相信圣餐礼仪中存在耶稣的真体血，但认为有耶稣体血的德能。摒弃祭台、圣像和祭礼等。主张政教合一，由教徒推选长老与牧师共同治理教会．并取缔演戏与赌博，提倡节俭，严禁浮华享乐。

②康采恩：德语konzem的音译，原义指多种企业集团。这是一种规模庞大而复杂的资本主义垄断组织

3.3凡夫俗子批判

叔本华

（1788-1860），德国哲学家。本文选自《叔本华论说文集》第一卷《人生智慧》，秦典华译。北京，商务印书馆，1999。选文有删节。

日常生活里，一旦没有激情来刺激，便会令人感到沉闷厌烦，枯燥乏味，有了激情，生活又很快变得痛苦不堪。惟有那些因自然赋予了超凡理智的人，才是幸福的人，因为这能够使他们过理智的生活，过无痛苦的趣味横生的生活。仅仅只有闲暇自身，即只有意志的作用，而无理智，那是很不够的，必须有实在的超人的力量，要免于意志的作用而求助于理智。正如塞涅卡所说：无知者的闲暇莫过于死亡，等于生存的坟墓。由于心灵的生活随着实在的能力的变化而变化，因此心灵的生活能够无止境地展开。心灵的生活不仅能抵御烦恼，而且能够防止烦恼的有害影响。它使我们免交坏朋友，避开许多危险、灾难以及奢侈浪费，而那些把自己的幸福完全建立在外部世界的人，则不可避免地要遇到这一切。如我的哲学虽然从来没有给我赢得一个小钱，但它却为我节省了许多开销。

凡夫俗子们把他们的身外之物当做生活幸福的根据，如财产、地位、妻室儿女、朋友、社交，以及诸如此类的一切，所以，一旦他们失去了这些，或者一旦这些使他失望，那么，他的幸福的基础便全面崩溃了。换言之，他的重心并不在他自身。而因为各种愿望和奇怪的想法在不断地变化着，如若他是一位有资产的人，那么他的重心有时是他的乡间宅第，有时则是买马，或宴请友人，或旅行——简单地说，过着奢侈豪华的生活，这也就是他从他的身外之物寻找快乐的原因。在论及相反情况以前，我们先比较—下在两个极端之中的这一类人，这种人并没有杰出的精神能力，但其理智又多少比一般人要多一些。他对艺术的爱好只限于粗浅的涉猎，或者只对某个科学的分支兴趣——如植物学，或物理学、天文学、历史，并能在这种研究中找到极大的乐趣朝一日，那些导致幸福的外在推动力一旦枯竭，或者不再能够满足他，他便会靠这研究来取悦于他自己。这样的人，可以说，其重心已经部分地存在于他自

身之中但这种对于艺术的一知半解的爱好与创造性的活动迥然有别；对科学的业余研究易流于浅疏，而且不可能触及问题的实质。人不应当完全把自己投身到这样的追上来，或者让这些追求完全充满了整个的生活，以至于对其他任何事物都失去了兴趣。惟有最高的理智能力，即我们称其为天资的东西，无论它把生活看做是诗的主题，还是看做哲学的主题，它要研究所有的时代和一切存在，并力图表达它关于世界的独特的概念。所以，对天才来说，最为急需的乃是无任何干扰的职业、他自己的 想及其作品；他乐于孤寂，闲暇给他愉快，而其余一切都是不必要的，甚至那不啻是些负担而已。

惟有这样的人，才可以说他的重心完全存在于他自身之中。这就说明了，这样人——他们极其稀少，无论他们的性格多么优秀，他们都不会对朋友、家庭或总之一般说来的公众，表现出过多的热情和兴趣，而其他的人则常常这样。如果他们心里，有他们自己，那么他们就不会为失去任何别的东西而沮丧。这就使得他们的性格，了孤寂的基础，由于其他人绝不会使他们感到满意，因而这种孤寂对他们越发有总的说来，他们就像本性与别人不同的人，因为他们不断地强烈地感到这种差别以他们就像外国人一样，习惯于流离转徙，浪迹天涯，对人类进行一般的思考，用我们”而非“我们”来指称人类。

所以，我们的结论是，自然赋予他以理智财富的人乃是最幸福的人，主观世界，比客观世界和我们的关系紧密得多。因为无论客观事物是什么，也只能间接地起：用，而且还必须以主观的东西为媒介。

卢西安说，灵魂富有才是惟一真正的富有，其他所有的财宝甚至会导致极大的毁灭(格言，12)。内心丰富的人不需要任何外在的东西，但需要与之相反的宁静和闲暇，发展和锻炼其理智的能力，即享受他的这种财富；简单地说，在他的整个一生中每时每刻，他只需要表现他自己。如果他注定要以这种特性的心灵影响整个民族那么他只有一种方式来衡量是否幸福——是否能够使其能力日臻完美并且是否完成，他的使命，其他一切都无足轻重。因此，一切时代里的最有才智的人都赋予无干扰闲暇以无限的价值，就仿佛它同人本身一样重要。亚里士多德说，幸福由闲暇构成据第欧根尼·拉尔修记载，苏格拉底称颂闲暇是我们所能拥有的最美好的东西。所以，在《尼各马可伦理学》一书中，亚里士多德指出，献身于哲学的生活是最幸福的活；或者像他在《政治学》中所

说的那样，无论什么能力，只要得到自由发挥，就是幸福。这和歌德在《威廉·迈斯特》中所说的也完全一致，生而有天才并且要利用这种才的人，在利用其天赋时会得到最大的幸福。

然而，普通人的命运注定难得有无干扰的闲暇，而且它并不属于人的本性，因一般人命中注定要终生为着他自己和他的家人谋求生活必需品，他为求得生存而艰难相搏，不可能有过多的智力活动。所以，一般人很快就会对无干扰的闲暇感到厌倦，如若没有一些不真实不自然的目的来占有它，如玩乐、消遣，以及所有癖好，人生便会成为一个沉重的负担。由于这个原因，它受到了种种可能性的威胁，正如这句格言所说的——一旦无所事事，最难的莫过于保持平静。另一方面，理智太过超常，便会同变态一样不自然。但是如果一个人拥有超常的理智，那么，他便是一位幸福的人，他所需要的无干扰的闲暇，正好是其他人认为令人感到难以负担的、有害的；一旦缺少了闲暇，他便会成为套上缰绳的柏伽索斯①，便会不幸。如若这两种情况，即外在的与内在的、无干扰的闲暇与极度的理智，碰巧在同一人身上统一起来，那将是一种极大的幸运；如若结局一直令人满意，那么便会享有一种更高级的人生，那免于痛苦和烦恼的人生，免于为着生存而作痛苦斗争的人生，能够享受闲暇的人生(这本身便是自由悠闲的存在)——只需相互中和抵消，不幸便会奔走他方。

然而，有些说法和这种看法相反。理智过人意味着性格极度神经质，因而对任何形式的痛苦都极其敏感。而且，这种天赋意味着性格狂热执著，想像更为夸张鲜明，这种想像如影随形不可分离地伴随着超常的理智能力，它会使具有这种想像的人，产生程度相同的强烈情感，使他们的情感无比猛烈，而寻常的人对于较轻微的情感也深受其苦。世界上产生痛苦的事情比引起快乐的事情多。有人常常似是而非地说到，心灵狭隘的人实质上乃是最幸福的人，虽然他的幸运并不为人所羡慕。关于这一点，我不打算在读者自己进行判断前表明我的看法，尤其因为索福克勒斯自己表明了两种完全相抵触的意见。他说：“思想乃是幸福至关重要的因素。”②但在别的地方，他又说：“没有思想的生活是最快乐的生活。”③《旧约全书》的哲人们也发现他们自己面临着同样的矛盾。如《圣经外传》上写道：“愚昧无知的生活比死亡还要可怕。”而在旧约.传道书》中又说：“有多少智慧便有多少不幸，创造了知识就等于创造了悲

哀。”

但是，我们说，精神空虚贫乏的人因为其理智狭隘偏执平庸流俗，所以严格地说，只能称为“凡夫俗子”(philister)——这是德语的一种独特表达，属于大学里所流行的俚语；后来使用时，通过类比的方法获得了更高的意义，尽管它仍有着原来的含义，意思是指没有灵感的人，“凡夫俗子”便是没有灵感的人。我宁愿采取更为偏激的观点，用“凡夫俗子”这个词来指那些为着并不真实而自以为实在的现实而忙忙碌碌的人。但这样的定义还只是一种抽象模糊的界说，所以并不十分容易理解，在这篇论文里出现这样的定义几乎是不合适的，因为本文的目的就在于通俗。如若我们能令人满意地揭示辨别凡夫俗子的那些本质特征，那么我们便可以轻而易举地阐明其他的定义。

第一，相对于他自身，他没有理智上的快乐。如前所说，没有真实的需要，便不会有真正的快乐。凡夫俗子们并非靠了获取知识的欲望，靠着为他们自身着想的远见卓识，也不是依靠那与他们极其接近的富于真正审美乐趣的体验，来给他们的生活灌注活力。如若这种快乐为上流社会所欢迎，那么这些凡夫俗子便会趋之若鹜，他强迫自己这样做，但他们所发现的兴趣只局限在尽可能少的程度。他们惟一真正的快乐是感官的快乐，他们认为只有感官的快乐才能弥补其他方面的损失。在他们看来，牡蛎和香槟酒便是生活的最高目的。他们的生活就是为了获取能给他们带来物质福利的东西。他们确实会为此感到幸福，虽然这会引起他们一些苦恼。即使沉浸在奢侈豪华的生活之中，他们也不可避免地感到烦恼。为了解除苦恼，他们使用大量的迷幻药物、玩球、看戏、跳舞、打牌、赌博、赛马、玩女人、饮酒作乐，旅行，等等，但所有这一切并不能使人免于烦恼，因为哪里没有理智的需要，哪里就不可能有理智的快乐。凡夫俗子们的独特之处就在于呆滞愚笨、麻木不仁，和牲畜极其相似。任何东西也无法使他高兴、激动或感兴趣，那种感官的快乐一旦衰竭，他们的社会交往便即刻成为负担，有人也许就会厌倦打牌了。舍弃那些浮华虚荣的快乐，他可以通过这些虚荣来享受到自己的实实在在的快乐。如，他感到自己在财产、地位上，相对其他那些敬重他的人的权势及力量，都高人一等；或者去追随那些富有而且权势显赫的人，依靠着他们的光辉来荣耀自己——这即是英国人称之为“势利鬼”的家伙。

第二，从凡夫俗子的本性来看，由于他没有理智的需要，而只有物质的需求，因而他会与那些能够满足他的物质需要而非精神需要的人进行交往。他把从朋友那里得到任何形式的理智能力看做是最无关紧要的事情；而且，即使他碰巧遇上别人拥有种能力，那也会引起他们的反感甚至憎恶。原因很简单，因为除了令人不快的自卑感外，在他的内心深处感受到一种愚蠢的妒意，而他不得不把这种妒意小心翼翼地隐藏起来，不过这种妒忌有时会变成一种藏而不露的积怨。尽管如此，他也绝不会想到使自己的价值或财富观念与这样一些性质的标准符合一致。他不断地追求着地位、财富、力量和权势，在他眼中，只有这些东西才算是世界上真正一本万利的东西；他志在使自己擅长于谋取这些福利，这便是作为一个没有理智需要之人的结局。对理想毫无兴趣，这是所有庸夫们最大的苦恼，而且为免于苦恼，他们不断地需要实在的东西，而实在的东西既不能使人知足，也是危险万分的。当他们一旦对这些失去了兴趣，他们便会疲惫不堪。相反，理想的世界是广阔无边的、平静如水的，它是“来自于我们伤领域之后的某种东西”。④

①柏伽索斯，希腊神话中有双翼的飞马，被它踩踏过的地方有泉水涌出，诗人饮了便会产生灵感，所以柏伽索斯乃是诗人灵感的象征。——译者注

②(安提戈涅)，1347—1348。——译者注

③(埃阿斯),554。——译者注我们可以把他们界说为缺少精神需要的人。由此可以得出：

④在上述产生幸福的个人品性的论说中，我主要关注的是人的自然的和理智的本性。至于说明“道德”对幸福的直接的和间接的影响，请参照我的获奖论文《道德的基础》(第22节)。——原注

3.4精神的魅力

张炜

（1956- ）中国当代作家。本文选自张炜《忧愤的归途》，北京，华艺出版社，1995。

现在，中国正在发生很重要的事情，出现了很多混乱陌生的东西，原有的话题不再令人感兴趣。无论是就一个人，还是就一种心境而言，随着时间的延续，人们都可能走近这样一个感觉：对很多事物正在失去热情……表现是多方面的，主要一个是无言。沉默比什么都好。没有热情，更没有激情，至少是不愿重复和驳辩，自己讲出来的话自己听了都觉得没意思。

冲动、激情，这一切都跑到哪里去了?真的消失了吗?我们知道，除了很外在的、热情洋溢的、精神焕发的，剩下的就全部潜在了心的深处——一个人总有一天能够陷入很深刻的激动，除非他对好多事物没有自己的看法，不懂得愤怒，不愿把富于个性的东西坚持下来，没有勇气。

一个人沉默了，就有了“敛起来的激情”。

生活的河流往前流淌，它不会总是一个速度，浪花翻卷得也不会一样。生活的变化淬不及防。近来，这种变化表现得更为突出、深刻，也更明显。由此带来的好多新的问题，对人心构成了足够的刺激和挑战。这期间的文化界到底发生了什么?后果又将怎样?

好像人们已经对精神失去了期待，文学的命运可想而知。前不久，文学给予我们的好奇、那种不可抗拒的吸引力还记忆犹新。好像历史发展到今天来了一次突变，社会再也没有留给文学一次机会，失去的就永远失去了。精神的高原都在走向沉寂、陷落。作家、艺术家、美学家、哲学家、历史学家、建筑学家、植物学家，几乎所有的学人和专家都走向了一个共同的处境。这对于那些一直外向，靠广大读者、观众簇拥着往前走的一部分知识分子而言，竟是相当尴尬的。文学艺术界尤其失望和焦虑。与之形成鲜明对照的，是电视文化全面地、不可抵御地全方位加强。除此而外，我们的文化生活中就没有任何值得注意的东西，引不起什么波澜和议论。电视艺术即使粗疏乎庸，仍然能在社会上风行，反应迅速；令人失望的是层次比较高的人也在表示认可，有的还伸出手掌

欢呼，与通俗艺术的制造者配合良好。往往一部电视剧还没有播放，舆论界就开始制作一种假象，什么“轰动”、“万人空巷”，其实大多是夸张和编造出来的。广大群众，被传播媒介愚弄的现象非常严重。它们扭曲和覆盖大多数人的真实看法，有时想牵着鼻子走，一直走到很远很远——这时人们再要回头也做不到了。

看的人多并不说明“轰动”。没事了打开电视，有时只是一个习惯动作。我们过得太无聊，大多数是穷人，喜欢方便和简单，打发时光。电视艺术是穷人的消遣。总之看个画面很方便、省力气，至于是否看到底，是否从头至尾、如饥似渴地打开电视机，那就是另一回事了。更多的人是瞥上几眼，因为撞到眼上了。但它比纯粹的文学制品、艰深内向的文化制品和严肃文艺的读者多得多，这很自然。

其实何必惊慌。电视绝不会成为文学的杀手。欧洲普及电视是几十年前的事，他们除了电视，吸引人的东西还有很多，但他们的重要作家仍然有深厚的土壤，读者仍然有增加的趋势。我说过，电视艺术是穷人的消遣——这可不仅指物质方面的贫穷……享受也需要能力，在文盲还占相当大比例的一个国家里，更高深和更纯粹的艺术不会普及，因为没有消化的胃口。在刚刚解决温饱的人群中，需要的消遣品总是更直接、更便当、更通畅。粗疏和简陋有时非但不是缺点，还是吸引人的一个方面。某些电视艺术就是如此。一个很有教养的人不会把大量时间耗在欣赏电视节目上……”

好像从来也没有像现在这样，这么多的“作家”离开了队伍。前几年的拥挤犹在眼前，这从一些文学讲习班的盛况就可见一斑。文学青年分布在各地、各行各业。大学的文学沙龙、座谈会频频举行，那种热烈的场面令人难忘。如前的盛会从此销声匿迹、再也不会出现了吗?不知道。那可很难说。我相信在这种情况下，留下来的也就留下来了，走开的也就走开了，走开的用不着欢送。倒是有个奇怪的现象，其中的一些人转而商，赚了点钱，也有的赔得一塌糊涂——无论赔钱的还是赚钱的，都不约而同地表示了对艺术的轻蔑。他们把以前学到的一点艺术夸张的基本功，用到了对作家艺术家的污蔑和谩骂上。经商没有什么不可以，但经商和文学既然是不同的，艺术家就大可不必受生意新手的辱骂。我对这种嘈杂倒听得津津有味。艺术上的低能儿突然以为有了嘲笑的权力了。知道这是一个什么行当吗?这是伟大的鲁迅、莎士比亚和托尔斯泰的

事业，是但丁和普希金的事业……那种人其实是在显露自己的卑贱，不配加入高贵的行列。

个别人也不恭地议论起艺术家来，实际上这样的人往往是极为幼稚和可笑的，无论在自己的专业方面还是在对人生社会的认识方面，大致还处于不着边际的阶段。

真正热爱艺术的人走人了一个艰难的岁月。可能在很长一段时期内，这个局面不会改变。有人在《读书》杂志上引了一位老作家的话，他说作家和艺术家要“守住”。“守”字用得多么好。因为来自各个方面的误解特别多，作家、艺术家与社会产生的隔膜越来越大。1992、1993年，好多人都提不起精神来，读者队伍越来越少，很好的著作才发行几百本。有一位著名教授，他最重要的一本论文集印了200本。这印数太可怜了。发行渠道不畅是个问题，这个时代开始弄不懂思想的价值。纯粹的学术、艺术著作本来就容易遭到误解，绝不能跟那些通俗文化制成品在一条起跑线上竞争。

一个人有好多欲望，其中最大最强的就是使自己摆脱贫困。积累财富的欲望从过去到现在一直存在。好像很少有人安于清贫。不过眼下的情势是这种欲望已洪流滚滚，空前高涨。它对思想之域的冲击是非常大的。物欲若得到广泛的倡张和解放，人就开始蔑视崇高。

今天果真是不能谈论崇高，也没有了严肃和纯粹的艺术，不能回答和警醒了吗?我认为人群中从来不乏优秀分子，好的著作家从来不必担心他的读者太少。十多亿人口的大国不缺少纯美深邃的心灵。你觉得自己的声音有价值，就不要担心它弱小；你觉得你的见解很重要，就不要担心它藏在一个偏僻闭塞的角落。你会从角落里走出来一一不是你自己，而是你的声音，你的思索与劳作。今年冬天，我到一个贫穷的县份里去过，那里很贫瘠，秩序也很差。可就在那么一个偏僻闭塞的角落，也仍然能遇到一些热爱艺术和寻找信仰的青年。我接待了两个二三十岁的人，他们穿着很差，头发也没好好梳理过，其中的一个衣服上还有补丁，鞋子破旧。可跟他们的交谈，让我感到了极大的愉快和幸福。他们的好多见解，对经济、文化、艺术方面的新鲜而独到的看法，非常深刻。即便在繁华之地也极少听到的。这只是两个居于穷乡僻壤的青年。我很激动。我曾问他们认识多少人?他们说很多，我问经常和他们一起讨论的有多少?他们说过去20多个，现在只有五六个了。我想这就对了。这

五六个人在这个县里一定是很重要的。他们的声音总是通过某个途径和某个机缘得到记录和传播，对人发生影响，比如说对我就有了一次极大的促进。我还要把他们的思想传达给我的朋友，并归纳到我的思索之中。我和朋友一块儿扩大两个青年的声音，并将这两个形象记在心中。像这样的青年我相信一辈子还会遇到。我想他们的周围可以形成一帮类似的人，鼓励修研。一个人常常渴望一辈子要干很大的事情，有这个奢望是很对的。可是究竟什么才是大?人的一辈子只要真正能够改变一两个人，那他这一辈子就很了不起。我看过一个故事，讲一个笃信宗教的人，他一辈子都在做一个事情，就是挽救世俗的人，让他们皈依，一切的机会都不放弃。有一次他在车站上等车，利用短短的五分钟就成功地“救”了一个人。他幸福极了。他就是这样地重视人。现在有很多人不重视人，不爱人。让这样的人充斥时代是令人厌恶的、渺小的、没有希望的。真正伟大的人必有高贵的心灵，必爱人、重视人。这种爱和重视不是抽象的，而是非常具体的。要从同情关怀一个具体的人开始你的善良。要不厌其烦地为不幸的人去辩解和呼号，哪怕一生只为了一个这样的人。他如果是无辜的，就让我们全力以赴地护住这个身躯吧。为一个人可以付出自己的所有，敢辩驳，而且不被周围的巨大声浪所淹没。一个人是小的，他代表和说明的原则却有可能是大的。

时间好像被压缩了。我们踏上了时代的列车。稍微翻一下世界历史，来一个回顾：美国和欧洲的整个资本原始积累阶段，“每一个毛孔都滴着血”。虽然我们不能也不必沿着它们的旧有轨道挪动，但总是由农业国往工业国过渡，总是从商品经济很不发达的社会走向比较发达的社会。这是一个转折。和欧美一样，在转折期有一大部分艺术家会走入尴尬，走入无以为继的那么一种状态。他们与社会的隔膜是非常明显的。社会每一次发生动荡，社会秩序每一次出现凌乱，艺术家就会如此。美国考利写了一本《流放者的归来》，记录了海明威等所谓“迷惘的一代”怎样苦熬巴黎。他们一群艺术家大部分从世界大战中归来，归来之后却遇到了那样令人失望的一个美国社会。社会开始转换，秩序陷于混乱，原有的准则与状态一块儿给打乱了，等待进入新的轨道。各个阶层、各个领域，都出现了混乱。而艺术家、思想家又不断地处在既留恋过去又探索未来的状态中，都有一颗不安分的心。他们很敏感地从新生事物里发现谬误、重复和倒退，结果责无旁贷地成了一个时代里彻夜不

眠的提醒者。他们很痛苦，也不免恍惚迷惘。当人们的欲望得到最大限度的张扬和放纵时，精神会—度失去魅力。一些艺术家沦落到当时世界艺术中心巴黎去了。巴黎比美国快了半拍，整个社会更趋于稳定，经济和思想文化的大格局已经形成，艺术家在那里更容易找到知音，从精神上获得满足，得到发展。海明威、庞德……好多艺术家，数不胜数。所谓“流放”不光指远离家园，它也指精神家园的失落。

回到美国前后，他们相继写出了自己最重要的作品，成为20世纪初期最重要的作家，也是整个现代主义文学运动的奠基者、经典作家。社会、文化经济的发展总有个轨迹，过去了的一段历史可以佐证当代中国，帮助我们寻找规律。

急剧变动的社会生活如同一个频频搬动和打扫的大房间，整个空中灰尘密布，让人恐惧和焦躁，无所适从；但灰尘也是有重量的，它不能老在空中，它会落下来。不同的事物总要回到它自己的位置上去，形成自己的格局，不会总是处于混乱状态，这就叫“尘埃落定”。

关键问题是谁能坚立于尘埃，冲破迷惘?如果在这个时期能够坚持下去，认定你的追求和创造，认为你的激动都是出于生命的需要，那么你就不会飘浮。混乱时期从另一个方面讲也总有使人飞速成长的机会，历史上的重要作家、艺术家大多是从最困难的精神环境里冲杀出来的。与此相反的是，总会有一批又一批艺术家放弃了，松弛了，结果也就沦为平庸，等而下之。这是一种必然，很可惜。

这个时代可不是思想家和艺术家最尴尬的时代，如果冷静一点将会发现，这从来都是思想界、艺术界百求不得的那种冲洗和鉴别的一个大机会。这就是我们的结论。

精神的一度荒芜，总是意味着它将焕发出更大的魅力。

如果我们把不同时期、不同国家的经济文化发展的曲线重叠到一块儿，就会发现：它们在很大程度上竟会吻合。文化低谷、通俗艺术高度繁荣，经济起步、社会变动、喧哗骚动，从疲惫到稳定……这个时候坚持下来的思想家不仅是生活的希望、时代的良知，而且还会成为下一个时代的星光。

我们都走人了检验和归属的时代，它对我们构成了那么大的刺激和引诱。庞大的队伍由于虚假而消失，道路再不拥挤。既然走人了冷静和安宁，就应该充满希望。瓦解之后，你的坚持将变得事半功倍。

面对一个倡扬生命的欲望和尽情挥发的时期，可以充分地体验痛苦和惊愕。也只有此刻才能最大限度地、强有力地向人心做出挑战。一个人哪怕有了几十分之一的回答，也会非常了不起。如果政治上极大地禁锢，各种思想都纳入固定的框架，钻入单一哲学隧道，我们就很难走入任意幻想的十字路口。没有犹豫也没有徘徊，答案是现成的，谁也不再试图从原有的答案下寻找另一个答案，有人替我们想好一切，人丧失了思想的机会和能力——只有单一的声音，它非常强大，不是嗓音，它是统一的巨大的声音，使你无暇思索，不能思索。这么多年过去了，我们发现了几部那个时期留下来的珍品?大部分人，包括一些很了不起的思想家、艺术家都在那里沉默，干一点与他的身份极不相符的事情，他没写出什么了不起的东西。看来我们做任何事情都不能脱离具体的客观环境，一个人总是在一种环境里生存。离开了一种环境就会失去某一种能力。环境能够毫不留情地、在不知不觉间扼杀或扩展人的某种东西。—个宽松放任的环境，人时常会有被淹没的危险，但这也比那种禁锢好得多。你可以比过去更大胆地幻想，放任你的思想。创造的力量呼唤出来了，魔鬼也应时释放出来了。恰恰走人了这种自由、混乱、多元，也就最大限度地焕发了人的创造力。

我们不得不适应现代世界的节奏和步伐，在经济、文化、政治各个方面与活着的今日世界“接轨”。当代文化要融人整个世界文化，经济更是如此。这样，时代的列车才能运转。不言而喻，我们的汉文化会空前地走向外部世界。当汉文化与世界文化发生撞击的时候，它将接受更多的新东西。这一代中国思想艺术界可以更多地接受世界文化遗产。以文学翻译为例，几乎任何一本有影响的外国文学新著，特别是“纯文学”，很快就会在我们的书店见到中文译本。马尔克斯的《霍乱时期的爱情》、米兰·昆德拉的《不朽》，在国外刚出版了一年左右，我们国内就见到了它的中文版本。在这种情况下，我们的发展和积累当然会比过去快得多。

在这个时期，操守恰恰成了最重要的。惟在这个时期，不能苟且，也不能展览肮脏。

我看过郑板桥晚年给他弟弟的一封信，上面说像我们这种能写几句诗、画几笔画的人太多了，这就算当代“名士”?实际上我们才算不得“名士”，我们不过是舞文弄墨的酸臭文人罢了，因为从我们的作品里一点看

不到人民的痛苦和时代的声音……他说他如果为了混生活，完全可以干点别的事情，可以种地，何必捏着一支笔杆在纸上涂来涂去画来画去?世界上有多少种方法混生活?如果用笔墨混生活，可就算最寒酸、最可怜的一种了。郑板桥的觉悟令我心动。我从此明白一个用笔的人怎样才能不寒酸、不可怜：这就是记住时代和人民，好好地思想，要始终站立着。不能阿谀，也不能把玩——把玩自己的精神是非常可怕的。玩鸟也比玩自己的精神好啊!我们现在有人崇拜的不是一种献媚，就是一种酸腐。比起那些粗糙和浮浅而言，这种堕落更为隐蔽，并且有点“可爱”。不能忘记人、人民，要有郑板桥那样的警醒。思想与艺术之域，保留下来的只会是战士。艺术本身有魅力，但更有魅力的还是精神。一定要用心灵去碰撞，要写出人的血性来，只有这样才能使自己不变得可怜。

除了可怜，还有一种让人讨厌的艺人。这种人任何时期都有，他的笔无论怎么变化，总是跟一种强大的、社会上最通行最时髦的东西一个节拍。我们听不到他自己的声音。我们从一开始就应该跟这部分人划清界限。我们的心灵应该与他们不—样，我们的同情心任何时候都在弱者一边。同情弱者，反映最底层的声音——它正是未来所需要的。一个思想家、艺术家，惟一可以做的就是坚持真理和正义，不向恶势力低头，永不屈服，永远表达自己的声音，喊出自己的声音：只要这样做了，就会生命长存……

3.5为学与为人

牟宗三

(1909–1995)，中国当代学者。本文选自牟宗三《生命的学问》，台北，三民书局，1984。

吴校长、各位先生、各位同学：

我们经常上课，把话都已讲完了，再要向各位讲话，似乎没有好的意思贡献给大家。这次月会承陶训导长相邀作一次讲演，事前实在想不出一个题目来。想来想去，才想到现在所定的题目——为学与为人。为什么想到这个题目呢?是因为我近来常常怀念我们在大陆上的那位老师熊先生。当年在大陆的时候，抗战时期，我们常在一起，熊先生就常发感慨地说："为人不易，为学实难。"这个话，他老先生常常挂在口上。我当时也不十分能够感受到这两句话的真切意义，经过这几十年来的颠连困苦，渐渐便感觉到这两句话确有意义。我这几年常常怀念到熊先生。我常瞻望北天，喃喃祝问："夫子得无恙乎?"他住在上海，究竟能不能够安居乐业呢?今已80多岁，究竟能不能还和当年那样自由地讲学，自由地思考呢?我们皆不得而知。(今按：熊十力先生已于1968年5月23日逝世，享寿86岁)常常想念及此，所以这次就想到他这一句话，"为人不易，为学实难"。这句话字面上很简单，就是说做人不容易，做学问也不是容易的事情。但是它的真实意义，却并不这么简单。我现在先笼统地说一句，就是：无论为人或为学，同是要拿出我们的真实生命才能够有点真实的结果。

先从为人方面说。"为人不易"，这句话比起"为学实难"这句话好像是更不容易捉摸，更不容易了解。因为我们大家都是名义上在做学问，所以这里面难不难大家都容易感觉到。至于说为人不易，究竟什么是"为人不易"呢?这个意思倒是很难确定的，很难去把握它的。我们在血气方刚、生命健旺的青年时候，或壮年时候，或者是一个人发挥其英雄气的时候，觉得天下的事情没有什么困难，做人更没有什么刚我可以随意挥洒，到处迎刃而解。此时你向他说"为人不易"，他是听不进去的。然后我们究竟如何去了解这"为人不易"呢?我们现在可以先简单地、总括地这样说，就你要想真正地做一个"真人"，这不是容易的事情。我这里所说

的“真人”，不必要像我们一般想的道家或道教里边所说的那种“真人”，或者是“至人”。那种真人、至人通过一种修养，道家式的修养，所达到的一种结果，一种境界。我们现在不要那样也不要那样去了解这真人。能够面对真实的世界，面对自己内心的真实的责任感，实地存在下去，真实地活下去，承当一切，这就是一个真人了，这就可以说了解真人的意思了。因此，所谓真人，就是说你要是一个真正的人，不是一个虚伪的、虚假的泛不着边际的一个人。

怎么样的情形可以算一个真人呢?我们可以举一个典型的例子，就是以孔夫子做代表。孔夫子说我这个人没有什么了不起，我也不是个圣人，我也不敢自居为仁者，“若圣与仁则吾岂敢”，我只是“学而不厌，诲人不倦”，就是这么一个人。这“学而不厌，诲人不倦”是我们当下就可以做，随时可以做，而且要永远地做下去。样一个“学而不厌，诲人不倦”的人就是一个真人。这一种真人不是很容易做到的没有一个现成的圣人摆在那里，也没有一个人敢自觉地以为我就是一个圣人。不说装作圣人的样子，就便是圣人了，人若以圣自居，便已不是圣人。圣人，或者是人，实在是在“学而不厌，诲人不倦”这个永恒的过程里显示出来，透示出来。耶稣你们都向往天国，天国不在这里，也不在那里，在你们的心中，在每一个人的心中。这样说天国的时候，这是一个智慧语。但我们平常说死后上天国，这样，那个天国摆在一个一定的空间区域里面去，这便不是一种智慧；这是一种抽象，把天国抽像化固定在一个区域里面去。关于真人、圣人，亦复如此。孔子之为一个真正的人，是“学而不厌，诲人不倦”这不断的永恒的过程里显示出来。真人圣人不是一个结集点摆在那里与我的真实生命不相干。真人圣人是要收归到自己的真实生命上来在恒的过程里显示。这样，是把那个结集的点拆开，平放下，就天国说，是把那个固定一个空间区域里面的天国拆开，平放下，放在每一个人的真实生命里面，当下就可表现，就可以受用的。你今天能够真正做一个“学而不厌，诲人不倦”的人，眼前你可以透示出那一种真人的境界来。永恒地如此，你到老也是如此，那末，你就是—真正的人了。真人圣人的境界是在不断地显示、不断地完成的，而且是随你这个而不厌，诲人不倦”的过程，水涨船高，没有一个固定的限制的。

我们这样子了解真人的时候，这个真人不是很容易做的。你不要以为“不厌“倦”是两个平常的字眼，不厌不倦也不是容易做到的。所以熊先

生当年就常常感到到老还是“智及”而不能“仁守”，只是自己的智力可以达到这个道理，还做不到“仁守的境界，即做不到拿仁来守住这个道理，所以也时常发生这种“厌”“倦”的心情，也是悲、厌迭起的(意即悲心厌心更互而起)。当然，这个时代，各方面对于我们是不鼓励的，这是一个不鼓励人的时代，到处可以令人泄气。令人泄气，就是使人厌倦，这个厌倦一来，仁者的境界，那个“学而不厌，诲人不倦”的境界就没有了。照佛教讲，这不是菩萨道。依菩萨道说，不管这个世界怎么样令人泄气，不鼓励我们，我们也不能厌，也不能倦。所以我们若从这个地方了解“学而不厌，诲人不倦”这两句话，则其意义实为深长，而且也不容易做到。因为这不是在吸取广博的知识，而是在不厌不倦中呈现真实生命之“纯亦不已”，这是一个“法体”、“仁体”的永远呈露，亦即是定常之体的永远呈露。这种了解不是我个人一时的灵感，或者是一时的发现。当年子贡就是这样地了解孔子，孔子不敢以仁与圣自居，但是孔子说“学而不厌”，子贡说这就是智了；孔子说”诲人不倦”，子贡说这就是仁了。仁且智也就是圣。这是子贡的解释。所以这—种了解从古就是如此。后来宋儒程明道也最喜欢这样来了解圣人，朱夫子的胜李延平也很能这样了解孔子。这可见出这两句话的意味不是很简单的。所以说要做一个真人，不是一件很容易的事情。我们天天在社会里“憧憧往来”，昏天黑地，究竟什么地方是一个真的我，我在什么地方，常常大家都糊涂的，不能够把自己的真性情、真自己表现出来。这个也就好像是现在的存在主义者，海德格(Heidegger)”所说，这些人都是街道上的人，马路上的人，所谓"das man”，就是中性的人。照德文讲，人的冠词当该是阳性即"derman”。今说darman，表示这时代的人是没有真自己的，用中国成语说，就是没有真性情。假如我们能了解这个意义，反省一下我们自己，我究竟是不是能“学而不厌，诲人不倦”，能够永远地这样不厌不倦下去吗?我看是每一个都成问题的。当年我们的老师，到老这样感触，也可以说这就是我们老师晚年的一个进境。孔子到老没有厌倦之心，所以说“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”。这个不是像一般人所说的儒家的乐观主义，这里无所谓乐观，也无所谓悲观，这是一个真实心在那里表现。天下的事情用不着我们来乐观，也用不着我们来悲观，只有一个理之当然。这个理之当然是在学而不厌、诲人不倦这一个过程里永恒地表现，能如此表现的是真人。假如一个人能深深反省，回到这样一个

地方来，不要攀援欣羡，欣羡哪个地方是至人，哪个地方有真人，哪个地方是天国。假定你把这个攀援欣羡的驰求心境，予以拆掉，当下落到自己身上来，来看看这一种永恒的不厌不倦的过程，则你便知这就是真正的真人所在的地方。这里面有无限的幽默，无限的智慧，也是优美，也是庄严(有庄严之美)，真理在这里面，至美也在这里面。

说这里面有无限幽默，这是什么意思?这里怎会有幽默?这幽默不是林语堂所表现的那种幽默，乃是孔子所表现的幽默。孔子有沉重之感而不露其沉重，有其悲哀而不露其悲哀，承受一切责难与讽刺而不显其怨尤，这就是幽默。达巷党人说："大哉孔子1博学而无所成名。"孔子闻之曰："吾执御乎?执射乎?吾将执御矣!"这就是幽默。说到圣人不要说得太严重，太严肃。孔子自谓只是"学而不厌，诲人不倦"，这就自处得很轻松，亦很幽默。说到此，我就常常想到一个很有趣的语句，足以表示圣人之所以为圣，真人之所以为真。这语句就是柳敬亭说书的语句。我们大家都看过《桃花扇》。〈桃花扇〉里有一幕是演柳敬亭说书——说《论语》。当时的秀才就问：《论语〉如何可拿来做说书，柳敬亭便说：偏你们秀才说得，我柳麻子就说不得!柳敬亭是明末一个有名的说书的人，说得风云变色。所谓"说书"，就是现在北方所谓打鼓说书这个柳敬亭在演说《论语》时，描写孔子描写得很好。其中有两句是不管你世界上怎样"沧海变桑田，桑田变沧海，俺那老太子只管蒙胧两眼订六经"，不管世界如何变我们的圣人只管"蒙胧两眼订六经"。试想这句话的意味实在有趣。"蒙胧两眼订六经"并不是说忽视现实的一切国事家事，对于社会上的艰难困苦，不在心上。"蒙胧两眼订六经"是把自己的生命收回到自己的本位上来，在这个小厌不倦订六经的过程里面照察到社会上一切的现象，同时也在蒙胧两眼照察社会一切的毛病缺陷之中来订六经：这不是把社会上一切事情隔离开的。我想这个话倒不错，它是很轻松，亦很幽默。幽默就是智慧。圣人的这种幽默，中国人后来渐渐缺乏，甚至于丧失厂。幽默是智慧的源泉，也象征生命健康，生机活泼。所以要是我们这样地想这个真人的时候，虽是说得很轻松、很幽默，然做起来却足相当的田难。尤其当我们面对挫折的时候，所谓颠沛造次的时候，你能不能够不厌不倦呢?很困难!所以当一个人逞英雄气的时候，说是天下事没有困难，这是英雄大言欺人之谈。我们常听说拿破仑字典里面没有"难"字，这明明是欺人之淡。你打胜仗的时候没有困难，打败

仗被放逐到一个小岛]：的时候，你看你有困难没有。亚历山大更英雄，二十几岁岁就驰骋天下，说是我到哪里就征服哪里。可是当他征服到印度洋的时候，没有陆地可征服了，便感觉到迷茫。楚霸王当年“力拔山兮气盖世”，当说这句话的时候没有困难，容易得很，可是不几年的工夫，就被刘邦打垮了。打垮厂就说：“时不利兮骓不逝，骓不逝兮可奈何，兮虞兮奈若何!”当说这话的时候，就要慷慨泣下。面对这种入的生命的限制，当人的生命的限度一到的时候，你反省一下，回到你自己身上来足不足能够不厌不惜地永恒地维持下去呢?倒行逆施，不能定住自己的多得很!

我常想到现在聪明的人、有才气的人，实在不少。我认得一位当年是张作霖的部下，以后给张学良升为师长的人，这个人名叫缪开元，现在在台湾出家当和尚。他很慧敏，他常说到张作霖——他们的张大帅，这个张大帅一般传说是北响马出身。太家当知道”响马”这名词的意义。可是虽然是一个响马出身，当他的生命的光彩发出来的时候，就是说他走运的时候，却真是聪明，料事必中，说话的时候都足提起的，绝没有那种呆滞、阻碍的意味，就是那么灵。而月他为人文秀得很，你看不出是个响马，一个老粗，温文尔雅，明眉秀目。可是到生命的光彩完了，运气完了，那就像一个傻瓜一样，糊涂得很。这个地方是一个困难。假定我们完全靠我们的原始命来纵横驰骋，则我们的生命是有限度的。假定不靠我们的原始生命，我们诉诸我们的理性，来把我们的生命提一提，叫它永远可以维持下去，更困难。我看天下的人有几个人能这样自觉地去下工夫呢?大体都是原始生命的决定，就是受你个人气质的决定。到这个地方，要想做一个真人，我想没有一个人敢拍拍胸膛说我可以做一个真人。我想这样做真人，比之通过一种炼丹、修行的工夫到达道家所向往的真人还要困难。这就是从为人这方面讲，说是不容易的意思。所以现在存在主义①出来呼吁，说20世纪的人都是假人，没一个真人。这个呼声实在是意味深长的。

其次，我再在为学方面说一说。“为学实难”，这个难并不是困难的“难”，这个好像应该说“艰难”。当年朱夫子快要死的时候，对学生讲还要说“艰苦”两个字，表示朱夫子一生活了70多岁，奋斗了一辈子，到底还是教人正视这两个字。不过我现在要表示为学的这个不容易，这个艰难的地方，我怎样把它确定地说出来呢?我现在只想说这一点，就是：

一个人不容易把你生命中那个最核心的地方、最本质的地方表现出来。我们常说“搔着痒处”。我所学的东西是不是搔着痒处，就是说它是不是打中我生命的那个核心?假定打中了那个核心，我从这个生命核心的地方表现出那个学问，或者说我从这个核心的地方来吸收某一方面的学问，那么这样所表现的或者是所吸收的是真实的学问。一个人一生没有好多学问，就是说一个人依着他的生命的本质只有一点，并没有很多的方向。可是一个人常常不容易发现这个生命的核心，那个本质的方向，究竟在什么地方。我希望各位同学在这个地方自己常常反省、检点一下。你在大学的阶段选定了这门学问作你研究的对象，这一门学问究竟能不能够进到你的生命的核心里面去，究竟能不能够将来从这个生命的核心里发出一种力量来吸收这个东西，我想很困难，不一定能担保的。这就表示说我们一生常常是在这里东摸西摸，常常摸不着边际的瞎碰，常常碰了—辈子，找不到一个核心，就是我自己生命的核心常常没有地方可以表现，没有表现出来，没有发现到我的真性情究竟在哪里。有时候也可以这样想，就是一般人也许没有这个生命的核心；但是我不这样轻视天下人，我们承认每一个人都有他这个生命最内部的地方，问题就是这个最内部的地方不容易表现出来，也不容易发现出来。

当年鲁迅是一个学医的，学医不是鲁迅的生命核心，所以，以后他不能够吃这碗饭，他要转成为学文学，表现为做那种尖酸剩薄的文章。这一种性情，这一种格调的文字，是他的本质。他在这里认得了他自己，这是现在美国方面所喜欢讨论的“认同”的问题，就是Self-.Identity的问题，就是自我同一的问题。一个人常常不容易自我同一，就是平常所谓人格分裂。这个人格分裂不一定是一个神经病，我们一般都不是神经病，但你是不是都能认得你自己，我看很困难。我刚才提到鲁迅，这个例子是很显明的。天下这种人多得很，那就是说有一些人他一辈子不认得他自己，就是设有认同。

所谓认同这个问题，就照我个人讲，我从二十几岁稍微有一点知识，想追求这一个，追求那一个，循着我那个原始的生命四面八方去追逐，我也涉猎了很多。当年我对经济学也有兴趣，所以关于经济学方面的书，至少理论经济方面(theoreticaleco nomics)我也知道一点，所以有好多念经济学的人也说我：你这个人对经济学也不外行呀!其实究竟是大外行，经济学究竟没有进到我的生命来，我也没有吸收进来，那就是说我

这个生命的核心不能够在这个地方发现，所以我不能成为一个经济学研究者。当年我也对文学发生兴趣，诗词虽然不能够作，但是我也想读一读，做个文学批评也可以了，鉴赏总是可以的。但是我究竟也不是一个文学的灵魂，我这个心灵的形态也不能够走上文学这条路，所以到现在，这一方面完全从我的生命里面撤退了，所以闭口不谈，绝不敢赞一辞。譬如说作诗吧，我连平仄都闹不清楚，我也无兴趣去查诗韵。有时有一个灵感来了，只有一句，下一句便没有了，永远没有了。这就表示我不具有一个文学家的灵魂、诗人的灵魂。当年我也想做一个logician，想做一个逻辑学家，但是这一门学问也不能够使得我把全副的生命都放在这个地方，停留在这个地方，那么你不能这样，也表示说你生命的最核心的地方究竟不在这个地方，所以这个学问也不能够在你的一生中全占满了你的生命，你也终于不能成为一个逻辑学家所以我们这个生命常常这里跑一下子，那里跑一下子，跑了很多，不一定是你真正的学问的所在，不一定是你真正生命的所在。这个地方大家要常常认识自己，不是自己生命所在的地方，就没有真学问出现。当年我也喜欢念数学，有一次我作了一篇论文，写了好多关于涨量(tensor)的式子，把我们的老师唬住了。我们的老师说：你讲了一大堆“涨量”，你懂得吗?我心里不服，心想：你怎么说我不懂，我当然懂啦，我就是今天不懂，我明天也可以懂。青年时代是有这个英雄气，我今天不懂，我明天可以懂这个虽然是一个未来的可能，我可以把它当成是现在。但是现在我没有这个本事，我没有这个英雄气了。所以经过这几十年来的艰苦的磨炼，我觉得一个人诚心从自己的生命核心这个地方做学问吸收学问很不容易，而且发现这个核心很困难。假定不发现这个核心，我们也可以说这个人在学问方面不是一个真人；假定你这个学问不落在你这个核心的地方，我们也可以说你这个人没有真学问。

我们人类的文化的恒久累积，就是靠着每一个人把生命最核心的地方表现出来，吸收一点东西，在这个地方所吸收的东西才可以算是文化中的一点成绩，可以放在文化大海里占一席地。当年牛顿说我这点成就小得很，就好像在大海边捡一颗小贝壳一样。他说这句话的意思不只是谦虚。这表明牛顿的生命核心表露出来了，吸收了 一种学问，在物理学方面有一点成就，他这点成就，不是偶然捡来的，不是由于他偶然的灵光一闪，就可以捡到，这是通过他的真实生命一生放在这个地方，所做

出来的—点成绩。这一点成绩在物理学这个大海里面有地位，这就是我们所称为的古典物理学。那么从这个地方看，我们每一个人反省一下，不要说诸位同学在二十几岁的阶段，将来如何未可知也，就是你到了三十岁，到了四十岁，乃至于五十岁，你究竟发现了你自己没有，我看也很有问题。所以我们经过这几十年来艰苦的磨炼，我以前觉得我知道了很多，我可以涉猎好多，好像一切学问都一起跑进来了。但到现在已一件件都被摔掉了，那一些就如秋风扫落叶一样，根本没有沾到我的身上来，沾到我的生命上来。我现在所知的只有一点点，很少很少。就是这一点点，我到底有多少成就，有多少把握，我也不敢有一个确定的判断。这就是所谓“为学实难”，做学问的艰难。当年朱夫子也说他一生只看得《大学》一篇文字透。试想《大学》一共有多少字呢?而朱子竟这样说，这不是量的问题，这是他的生命所在的问题。

我所说的还是就现在教育分门别类的研究方面的学问说。假定你把这个学问吸收到你的生命上来，转成德性，那么更困难。所以我想大家假如都能在这一个地方，在为人上想做一个真人，为学上要把自己生命的核心地方展露出来，来成学问，常常这样检点反省一下，那么你就知道无论是为人，或者是为学，皆是相当艰难，相当不容易的。所以我们老师的那一句话“为人不易，为学实难”实在是慨乎言之。这里面有无限的感慨!我今天大体就表示这点意思。因为时间不多，而且诸位在月会完后还要开大会，所以我就说到这个地方为止。

①程明道(1032-1085)，即程颢，北宋哲学家，字伯淳，学者称明道先生。

②朱夫子(1130--1200)，即朱熹，南宋哲学家，字元晦，号晦庵，人称朱夫子。

③海德格(1889--1976)，通译海德格尔，德国哲学家。

④存在主义：现代西方哲学流派之一，形成于20世纪20年代的德国，创始人是德国哲学家海德格尔、雅斯更尔斯。第二次世界大战期间在法国获得大发展，其代表人物是萨特、加缪等。

3.6“慢慢走，欣赏啊!”

——人生的艺术化

朱光潜

(1897-1986)，中国现代美学家。本文选自《朱光潜全集》(2)，合肥，安徽教育出版社，1987。

一直到现在，我们都是讨论艺术的创造与欣赏。在收尾这一节中，我提议约略说明艺术和人生的关系。

我在开章明义时就着重美感态度和实用态度的分别，以及艺术和实际人生之中所应有的距离。如果话说到这里为止，你也许误解我把艺术和人生看成漠不相关的两件事。我的意思并不如此。

人生是多方面而又相互和谐的整体，把它分析开来看，我们说某部分是实用的活动，某部分是科学的活动，某部分是美感的活动。为正名析理起见，原应有此分别；但是我们不要忘记，完满的人生见于这三种活动的平均发展，它们虽是可分别的却不是互相冲突的。“实际人生”比整个人生的意义较为窄狭。一般人的错误在把它们相相等，以为艺术对于“实际人生”既是隔着一层，它在整个人生中也就没有什么价值。有些人为维护艺术的地位，又想把它硬纳到“实际人生”的小范围里去。这般人不但是误解艺术，而且也没有认识人生。我们把实际生活看做整个人生之中的一片段，所以在肯定艺术与实际人生的距离时，并非肯定艺术与整个人生的隔阂。严格地说，离开人生便无所谓艺术，因为艺术是情趣的表现，而情趣的根源就在人生；反之，离开艺 术也便无所谓人生，因为凡是创造和欣赏都是艺术的活动，无创造、无欣赏的人生是一个自相矛盾的名词。

人生本来就是一种较广义的艺术。每个人的生命史就是他自己的作品。这种作品可以是艺术的，也可以不是艺术的，正犹如同是一种顽石，这个人能把它雕成一团伟大的雕像，而另一个人却不能使它“成器”，分别全在性分与修养。知道生活的人就是艺术家，他的生活就是艺术作品。

过一世生活好比作一篇文章。完美的生活都有上品文章所应有的美点。

第一，一篇好文章一定是一个完整的有机体，其中全体与部分都息息相关，不能有移动或增减。一字一句之中都可以见出全篇精神的贯注。比如陶渊明的《饮酒》诗本来是“采菊东篱下，悠然见南山”，后人把“见”字误印为“望”字，原文的自然与物相遇相得的神情便完全丧失。这种艺术的完整性在生活中叫做“人格”。凡是完美的生活都是人格的表现。大而进退取与，小而声音笑貌，都没有一件和全人格相冲突。不肯为五斗米折腰向乡里小儿，是陶渊明的生命史中所应有的一段文章，如果他错过这—个小节，便失其为陶渊明。下狱不肯脱逃，临刑时还叮咛嘱咐还邻人一只鸡的，是苏格拉底的生命史中所应有的一段文章，否则他便失其为苏格拉底。这种生命财可以使人把它当做一幅图画去惊赞，它就是一种艺术的杰作。

其次，“修辞立其诚”是文章的要诀，一首诗或是一篇美文一定是至性深情的流，存于中然后形于外，不容有丝毫假借。情趣本来是物我交感共鸣的结果。景物变动不居，情趣亦自生生不息。我有我的个性，物也有物的个性，这种个性又随时地变迁而生长发展。每人在某一时会所见到的景物，和每种景物在某一时会所引起的情趣，都有它的特殊性，断不容与另一人在另一时会所见到的景物，和另一景物在另一时会所引起的情趣完全相同。毫厘之差，微妙所在。在这种生生不息的情趣中我们可以见出生命的造化。把这种生命流露于语言文字，就是好文章；把它流露于言行风暴，就是美满的生命史。文章忌俗滥，生命也忌俗滥。俗滥就是自己没有本色而蹈袭别人的成规旧矩。西施患心病，常捧心颦眉，这是自然的流露，所以愈增其美。东施没有心病，强学捧心颦眉的姿态，只能引人嫌恶。在西施是创作，在东施便是滥调。滥调起于生命的干枯，也就是虚伪的表现。“虚伪的表现”就是“丑”，克罗齐已经说过。“风行水上，自然成纹’，文章的妙处如此，生活的妙处也是如此。在什么地位，是怎样的人，感到怎样的情趣，便现出怎样的言行风采，叫人一见就觉其谐和完整，这才是艺术的生活。

俗语说得好：“惟大英雄能本色。”所谓艺术的生活就是本色的生活。世间有两种人的生活最不艺术，一种是俗人，一种是伪君子。“俗人”根本就缺乏本色，“伪君子”则竭力遮盖本色。朱晦庵有一首诗说：“半亩方塘一鉴开，天光云影共徘徊。问渠那得清如许?为有源头活水来。”艺术的生活就是有“源头活水”的生活。俗人迷于名利，与世浮

沉，心里没有“天光云影”，就因为没有源头活水。他们的大病是生命的干枯，伪君子”则于这种“俗人”的资格之上，又加上“沐猴而冠”的伎俩。他们的特点不仅见于道德上的虚伪，一言一笑、一举一动，都叫人起不美之感。谁知道风流名士的架子之中掩藏了几多行尸走肉?无论是“俗人”或是“伪君子”，他们都是生活中的”苟且者“，都缺乏艺术家在创造时所应有的良心。艺术的创造之中都必寓有欣赏，生活也是如此。一般人对于一种言行常欢喜说它“好看”、“不好看”，这已有几分是拿艺术欣赏的标准去估量它。但是一般人大半不能彻底，不能拿一言一笑、一举一动纳在全部生命史里去看，他们的“人格”观念太浅薄，所谓“好看”、“不好看”往往只是“敷衍面子”。善于生活者则彻底认真，不让一尘一芥妨碍整个生命的和谐。一般人常以为艺术家是一班最随便的人，其实在艺术范围之内，艺术家是最严肃不过的。在锤炼作品时常呕心呕肝，一笔一画也不肯苟且王荆公作“春风又绿江南岸”一句诗时，原来“绿”字是“到”字，后来由“到”字改为“过”字，由“过”字改为“人”字，由“人”字改为“满”字，改了十几次之后才定为“绿”字。即此一端可以想见艺术家的严肃了。善于生活者对于生活也是这样认真。曾子临死时记得床上的席子是季路的，一定叫门人把它换过才瞑目。吴季札心里已经暗许赠给徐君，没有实行徐君就已死去，他很郑重地把剑挂在徐君墓旁树上，以见“中心契合死生不渝”的风谊。像这一类的言行看来虽似小节，而善于生活者却不肯轻易放过正犹如诗人不肯轻易放过一字一句一样。小节如此，大节更不消说。董狐宁愿断头不肯掩盖史实，夷齐饿死不愿降周，这种风度是道德的，也是艺术的。我们主张人生的艺术化，就是主张对于人生的严肃主义。

艺术家估定事物的价值，全以它能否纳入和谐的整体为标准，往往出于一般人意料之外。他能看重一般人所看轻的，也能看轻一般人所看重的。在看重一件事物时他知道执著；在看轻一件事物时，他也知道摆脱。艺术的能事不仅见于知所取，尤其见于知所舍。苏东坡论文，谓如水行山谷中，行于其所不得不行，止于其所不得不止这就是取舍恰到好处。艺术化的人生也是如此。善于生活者对于世间一切，也那艺术的口胃去评判它，合于艺术口胃者毫毛可以变成泰山，不合于艺术口胃者泰山也可以变成毫毛。他不但能认真，而且能摆脱。在认真时见出他的严肃，在摆脱时见出他的豁达。孟敏堕甑，不顾而去，郭林宗见到以为奇

怪。他说："甑已碎，顾之何益？"哲学家斯宾诺莎宁愿靠磨镜过活，不愿当大学教授，怕妨碍他的自由。王徽之居山阴有一天夜雪初霁，月色清朗，忽然想起他的朋友戴逵，便乘小舟到剡溪去访他，刚到门口便把船划回去。他说："乘兴而来，兴尽而返。"这几件事彼此相差很远，却都可以出艺术家的豁达。伟大的人生和伟大的艺术都要同时并有严肃与豁达之胜。晋代清流大半只知道豁达而不知道严肃，宋朝理学又大半只知道严肃而不知道豁达。陶渊明和杜子美庶几算得恰到好处。

一篇生命史就是一种作品，从伦理的观点看，它有善恶的分别，从艺术的观点看它有美丑的分别。善恶与美丑的关系究竟如何呢?

就狭义说，伦理的价值是实用的，美感的价值是超实用的；伦理的活动都是有所为而为，美感的活动则是无所为而为。比如仁义忠信等都是善，问它们何以为善，我们不能不着眼到人群的幸福。美之所以为美，则全在美的形象本身，不在它对于人群的效用(这并不是说它对于人群没有效用)。假如世界上只有一个人，他就不能有道德的活动，因为有父子才有慈孝可言，有朋友才有信义可言。但是这个想像的孤零零像柏格森所说的，他们都是"生命的机械化"，只能做喜剧中的角色。生活落到喜剧里去的人大半都是不艺术的。

艺术的创造之中都必寓有欣赏，生活也是如此。一般人对于一种言行常欢喜说它"好看"、"不好看"，这已有几分是拿艺术欣赏的标准去估量它。但是一般人大半不能彻底，不能拿一言一笑、一举一动纳在全部生命史里去看，他们的"人格"观念太浅薄，所谓"好看"、"不好看"往往只是"敷衍面子"。善于生活者则彻底认真，不让一尘一芥妨碍整个生命的和谐。一般人常以为艺术家是一班最随便的人，其实在艺术范围之内，艺术家是最严肃不过的。在锤炼作品时常呕心呕肝，一笔一画也不肯苟且王荆公作"春风又绿江南岸"一句诗时，原来"绿"字是"到"字，后来由"到"字改为"过"字，由"过"字改为"入"字，由"入"字改为"满"字，改了十几次之后才定为"绿"字。即此一端可以想见艺术家的严肃了。善于生活者对于生活也是这样认真。曾子临死时记得床上的席子是季路的，一定叫门人把它换过才瞑目。吴季札心里已经暗许赠给徐君，没有实行徐君就已死去，他很郑重地把剑挂在徐君墓旁树上，以见"中心契合死生不渝"的风谊。像这一类的言行看来虽似小节，而善于生活者却不肯轻易放过正犹如诗人不肯轻易放过一字一句一样。小节如此，大节更不消

说。董狐宁愿断头不肯掩盖史实，夷齐饿死不愿降周，这种风度是道德的，也是艺术的。我们主张人生的艺术化，就是主张对于人生的严肃主义。

艺术家估定事物的价值，全以它能否纳入和谐的整体为标准，往往出于一般人意料之外。他能看重一般人所看轻的，也能看轻一般人所看重的。在看重一件事物时他知道执著；在看轻一件事物时，他也知道摆脱。艺术的能事不仅见于知所取，尤其见于知所舍。苏东坡论文，谓如水行山谷中，行于其所不得不行，止于其所不得不止这就是取舍恰到好处。艺术化的人生也是如此。善于生活者对于世间一切，也那艺术的口胃去评判它，合于艺术口胃者毫毛可以变成泰山，不合于艺术口胃者泰山也可以变成毫毛。他不但能认真，而且能摆脱。在认真时见出他的严肃，在摆脱时见出他的豁达。孟敏堕甑，不顾而去，郭林宗见到以为奇怪。他说："甑已碎，顾之何益？"哲学家斯宾诺莎宁愿靠磨镜过活，不愿当大学教授，怕妨碍他的自由。王徽之居山阴有一天夜雪初霁，月色清朗，忽然想起他的朋友戴逵，便乘小舟到剡溪去访他，刚到门口便把船划回去。他说："乘兴而来，兴尽而返。"这几件事彼此相差很远，却都可以出艺术家的豁达。伟大的人生和伟大的艺术都要同时并有严肃与豁达之胜。晋代清流大半只知道豁达而不知道严肃，宋朝理学又大半只知道严肃而不知道豁达。陶渊明和杜子美庶几算得恰到好处。

一篇生命史就是一种作品，从伦理的观点看，它有善恶的分别，从艺术的观点看它有美丑的分别。善恶与美丑的关系究竟如何呢?

就狭义说，伦理的价值是实用的，美感的价值是超实用的；伦理的活动都是有所为而为，美感的活动则是无所为而为。比如仁义忠信等都是善，问它们何以为善，我们不能不着眼到人群的幸福。美之所以为美，则全在美的形象本身，不在它对于人群的效用(这并不是说它对于人群没有效用)。假如世界上只有一个人，他就不能有道德的活动，因为有父子才有慈孝可言，有朋友才有信义可言。但是这个想像的孤零零的人还可以有艺术的活动，他还可以欣赏他所居的世界，他还可以创造作品。善有所赖而美无所赖，善的价值是"外在的"，美的价值是"内在的"。

不过这种分别究竟是狭义的。就广义说，善就是一种美，恶就是一种丑。因为伦理的活动也可以引起美感上的欣赏与嫌恶。希腊大哲学家

柏拉图和亚理士多德讨论伦理问题时都以为善有等级，一般的善虽只有外在的价值，而“至高的善”则有内在的价值。这所谓“至高的善”究竟是什么呢?柏拉图和亚理士多德本来是一走理想主义的极端，一走经验主义的极端，但是对于这个问题，意见却一致。他们都以为“至高的善，在“无所为而为的玩索”(disinterested contempation)。这种见解在西方哲学思潮上影响极大，斯宾诺莎、黑格尔、叔本华的学说都可以参证。从此可知西方哲人心目中的“至高的善”还是一种美，最高的伦理的活动还是一种艺术的活动了。

“无所为而为的玩索”何以看成“至高的善”呢?这个问题涉及西方哲人对于神的观念。从耶稣教盛行之后，神才是一个大慈大悲的道德家。在希腊哲人以及近代莱布尼兹、尼采、叔本华诸人的心目中，神却是一个大艺术家，他创造这个宇宙出来，全是为着自己要创造，要欣赏。其实这种见解也并不减低神的身份。耶稣教的神只是一班穷叫花子中的一个肯施舍的财主佬，而一般哲人心中的神，则是以宇宙为乐曲而要在这种乐曲之中见出和谐的音乐家。这两种观念究竟是哪一个伟大呢?在西方哲人想，神只是一片精灵，他的活动绝对自由而不受限制，至于人则为肉体的需要所限制而不能绝对自由。人愈能摆脱肉体需求的限制而作自由活动，则离神亦愈近。“无所为而为的玩索”是惟一的自由活动，所以成为最上的理想。

这番话似乎有些玄渺，在这里本来不应说及。不过无论你相信不相信，有许多思想却值得当做一个意象悬在心眼前来玩味玩味。我自己在闲暇时也欢喜看看哲学书籍。老实说，我对于许多哲学家的话都很怀疑，但是我觉得他们有趣。我以为穷到究竟，一切哲学系统也都只能当做艺术作品去看。哲学和科学穷到极境，都是要满足求知的欲望。每个哲学家和科学家对于他自己所见到的一点真理(无论它究竟是不是真理)都觉得有趣味，都用一股热忱去欣赏它。真理在离开实用而成为情趣中心时就已经是美感的对象了。“地球绕日运行”，“勾方加股方等于弦方”一类的科学事实，和 <密罗斯爱神》或《第九交响曲》一样可以慑魂震魄。科学家去寻求这一类的事实，穷到究竟，也正因为它们可以慑魂震魄。所以科学的活动也还是一种艺术的活动，不但善与美是一体，真与美也并没有隔阂。

艺术是情趣的活动，艺术的生活也就是情趣丰富的生活。人可以分

为两种，一种是情趣丰富的，对于许多事物都觉得有趣味，而且到处寻求享受这种趣味。一种是情趣干枯的，对于许多事物都觉得没有趣味，也不去寻求趣味，只终日拼命和蝇蛆在一块争温饱。后者是俗人，前者就是艺术家。情趣愈丰富，生活也愈美满，所谓人生的艺术化就是人生的情趣化。

"觉得有趣味"就是欣赏。你是否知道生活，就看你对于许多事物能否欣赏。欣赏也就是"无所为而为的玩索"。在欣赏时人和神仙一样自由，一样有福。

阿尔卑斯山谷中有一条大汽车路，两旁景物极美，路上插着一个标语牌劝告游人说："慢慢走，欣赏啊!"许多人在这车如流水马如龙的世界过活，恰如在阿尔卑斯山谷中乘汽车兜风，匆匆忙忙地急驰而过，无暇一回首流连风景，于是这丰富华丽的世界便成为一个了无生趣的囚牢。这是一件多么可惋惜的事啊!

朋友，在告别之前，我采用阿尔卑斯山路上的标语，在中国人告别习用语之下加上三个字奉赠：

"慢慢走，欣赏啊!"

光潜 1932年夏，莱茵河畔

3.7日常生活的“为我们存在”

阿格妮丝·赫勒

(1929-)，匈牙利当代学者。本文选自阿格妮丝·赫勒《日常生活》，衣俊卿译，重庆出版社，1990。

有两种类型表现于日常生活之中的“为我们存在”：一种是幸福，另一种是有意义的生活。

幸福是日常生活中“有限的成就”意义上的“为我们存在”。即是说，它是有限的和完成的“为我们存在”，它原则上不能够发展与拓宽，它是自身的终极目标和极限。

由于这些原因，幸福是古代世界的时代精神的核心。希腊人和罗马人的世界是有限成就的世界(达到了人们所熟知的最高程度的完善)，它的界限不是需要克服的障碍而是终点。由于这些原因，由于古典个体是有限的个性，所以这一世界中的至善被认为是幸福。即是说，由于生活是在这一有限成就的世界中可以设想和可以达到的，所以这一生活是“为我们的存在”。

柏拉图由于正是最深刻地体验到古代城邦的危机，因而在他的著作中，除了人们公认的幸福概念外，还有另一幸福概念，这并不令人惊奇。这另一概念是“瞬间的”幸福，在柏拉图看来，这是在爱情中和对美(理念)的沉思中所发生的成就的瞬间幸福。

在古代，有限的成就(幸福)是完全积极的范畴，与此不同种类的成就是不可能的。然而，从文艺复兴开始，这一有限形式的成就的社会基础被逐渐侵蚀了。文艺复兴以来，只能在一个持续变化和冲突的世界中获得幸福，人一直寻求“为我们的存在”，而同时又不断超越前此一切阶段的感觉。但是这似乎只有当一个人使自身同生活的冲突相隔离，把自己的生活封闭起来才有可能。对现代人而言，现实借以成为“为我们存在”的过程，包含有面对着世界的冲突，对过去的持续超越．不断迎接新挑战，以及个人在这一进程中所遭受的所有损失与伤害。一言以蔽之，它也包含着不幸。

这是歌德最先开始(在《浮士德》中)应付的新问题。浮士德一达到“幸福”状态，他同魔鬼的契约就要实现：他的灵魂就会丧失，他就会

进入地狱。歌德的解决方法是使浮士德不是设法达到“幸福”的状态，而是达到有意义的生活的见解，这样他可以逃避沉沦。

但是，如果说，作为日常生活的“为我们存在”的幸福表现出否定的意义，它对处于日常生活之中的个体而言却并未丧失全部意义，在那里它依旧保持柏拉图指派给它的功能，即给定时刻的成就中的“为我们存在”。由于这一幸福按其定义是“瞬间”，没有必要把它视做终极意义上的生活状态。恋爱中的融洽，对美的入神，艺术创作，道德决意，这些以及类似的体验，唤醒我们内在的强烈的清楚明白的“为我们存在”的情感，虽然它是“瞬间的”，但是它却是可以无数次再产生的瞬间。生活并未消解于这些瞬间之中，它并未随它们而终结。这些是日常生活的伟大时刻，但是它们不会穷尽日常生活的持续的“为我们存在”，也不会成为它的替代物。

幸福的倒数是满足。如我们所见，满足并非产生于一般的“为我们存在”，而是来自两种需要：愉快和有用性的满足。因此，即使当满足是伴随着对他人有用的存在的满足时，满足感同幸福相比也处于更低的层次。诚然，像幸福的时刻一样，满足也依旧是更高的“为我们存在”的组成部分。但是这只是在倾向的意义上而言的，满足的时刻产生不满足，因为满足不具有完成的界限，尤其在满足是伴随着对他人有用的存在之处，更加如此。

有意义的生活是一个以通过持续的新挑战和冲突的发展前景为特征的开放世界中日常生活的“为我们存在”。如果我们能把我们的世界建成“为我们存在”，以便这一世界和我们自身都能持续地得到更新，我们是在过着有意义的生活。过有意义生活的个体，并非是一个封闭实体，而是一个在新挑战面前不畏缩，在迎接挑战中展示自己的个性发展的实体。这是一个对它而言只有死亡才能确定期限的过程。这一个体不压抑自己的个性，不给自己的个性强加极限，而是“同宇宙较量”。在对他开放的可能性中，他选择他自己的价值和他自己的世界——他与之较量的宇宙。

关于幸福，亚里士多德认为，如果我们想要幸福，我们就不仅需要美德，而且也需要富有、美丽、智慧等这样的“天赋”。对有意义的生活而言也是如此。首先，在其中过有意义生活的世界必须是允许这种生活的世界。社会关系愈是异化，对某种“天赋”的需要就愈大。做苦力劳动

的人几乎没有机会过有意义的生活。敏锐和才能是必不可少的“天赋”，尽管很难把它们同道德区分开来。——一个人可以具有道德，而“智能”只是简单的原料。

如果满足是幸福的倒数，那么我们可以断言，“审美生活”是有意义生活的倒数。“审美生活”也是处理日常生活的一种方式，因此它成为“为我们的存在”；“生活的艺术家”——过审美生活的人——在个人水平上展示他的才能。那么，这种生活方式同有意义的生活方式间不存在差异吗?区别在于，过“审美生活”的人只有一个意图，把他的日常存在转变为“为他的存在”；如果一种冲突在这点上威胁妨碍他，他就简单地采取回避的行动。他的性格中缺少的是“对他人有用”的气质：他不具备感受他人需要的才能。“生活的艺术家”意欲过有意义的生活，而不提出同样的生活是对他人亦可能还是只适合于他的问题。这样，“审美生活”是贵族统治的，而有意义的生活则在原则上是民主的。有意义生活中的指导规范总是有意义生活可一般化，可拓宽到他人的性质，从长远看，可拓宽到整个人类。

生活的引导在我们限定为有限成就的状态中也存在，因为在这里个体同样自觉地有层次地组织和安排他的生活。然而，自觉引导的作用在这里不如有意义的生活中大，因为有限的成就的状态依赖于严格的和详细的价值体系，而且是一劳永逸性的，除非机遇插手。而在有意义的生活中，生活的自觉引导的作用则不断扩展，引导个体面对新的挑战，不断地重新创造生活和个性，并且伴随着对那一个性和选择的价值等级体系的统一体的保存。正是通过对生活的引导，自我更新为“为我们存在”的日常生活得以发生。

那些今天过着有意义生活的个体自觉选择和接受的任务，是创造一个异化在其中成为过去的社会：一个人人都有机会获得使他能够过上有意义生活的“天赋”的社会。并非是“幸福的”生活——因为不会出现向有限成就的世界的复归。真正的历史充满着冲突和对自己给定状态的不断超越。正是历史——人们自觉选择的和按人们的设计铸造的历史——可以使所有人都把自己的日常生活变成“为他们自己的存在”，并且把地球变成所有人的真正家园。

3.8编者旁白

谁也无权否定日常生活的价值，当中世纪剥夺人的现世生活权利，它便制造了人类史的黑暗，是文艺复兴揭开了人生新篇章，它充满微笑和欢乐。当"文革"唾弃国人的物质享受权利，它就在20世纪中国重演了中世纪悲剧。由此可见国人渴望小康之合情合理。重温恩格斯在马克思墓前的讲话，将衣食住行列为人类生存的最基本需要，竟然让人感到分外亲切。但摆脱禁欲主义的束缚，并非倡导纵欲。当代生活的富足化、时尚化、休闲化往往使人囿于日常满足，而少有超越性想像。回归日常之路，现代人走得风驰电掣；超越日常之路，现代人却走得醉眼蒙胧，步履蹒跚，没有方向。将必要物质需求变成了日常的惟一需求，人类就在物质欲念中蜕尽精神风采，变得粗鄙化。美国人文主义者白壁德早就发出警告："物的法则"胜利了，"人的法则"已经失灵。舒适的生活方式未必将人引向高尚，相反，它也可能不断地制造温柔陷阱：让人们在舒适中沉沦，沉沦得没有痛苦；不，是沉沦得无比欢欣。这种沉沦，是所有沉沦中最彻底的沉沦。

为维护人类的价值与尊严，雅斯贝尔斯认为当代生活进入了危机时期，这不是危言耸听。个体自我的存在受到威胁，普遍信心的缺乏已经形成，权威的消解使人类失去言说的共同基础，等等，都使人类丧失了有根基的、完整的生活方式与意志，人在这一种无根、无神的物欲之海中漂泊，雅斯贝尔斯对于物质、技术及全球化的担心，是因为它们在极大推进当代生活的富裕进程之际，没有同时极大程度地推进当代生活的精神进程。物质富裕挤窄了精神空间；而精神空间缩小又为物欲泛滥提供了更大领城。霍克海默惋惜自由时间的物化与家庭功能的萎缩，他认为这正意味着人的内心生活的消失。他对伟大艺术品所构筑的私人空间特别垂青，是因为这里才真正隐藏着现代人对现代生活的反抗，这反抗即使不能拯救人类于危机，但它显然使置身危机的人类得以喘息。这于人类的传承与发展，无异于留下了一个火种，一片青山。叔本华将那些只愿求得物质财富的人称为凡夫俗子，他强调理智财富高于物质财富，主观世界高于客观世界，否定感官快乐而肯定理智快乐。这不是唯心主义，而是在为人类幸福奠定精神基石，渴望人类的发展将在精神制约

下，不脱其常态与常轨。人之所以为人，就应有个体意志、人生信念、宽阔的精神胸怀、心灵想像力、充分的反思意识……这既能赋予日常以意义，个人也应当在日常中活出意义。绝对不能将日常仅仅理解成物质的满足、个体对习俗的跟从和人在俗世取得荣耀。要想让日常成为"艺术品"而非奢侈品，就要重建人的精神世界，在精神与物质的相互制约中重建平衡。

我认为牟宗三以其"真人"说，直露做人的价值底线，这是重建的一种努力。"真人"即不假，它是针对流俗于人的束缚而提倡回归人的本真，牟氏以孔子做表率，肯定孔子的真性情与做事执著，且执著中又蕴含豁达。牟氏的"真人"，既能充分伸展生命维度，又能深刻体认生命限度，在自我生命的抒发上，既酣畅淋漓又有规有矩。牟氏谈为学必须"打中我生命的那个核心"，还是肯定"真人"不可欺，只有与生命相结合的学问，才能成为充实与提升自我生命的源泉。从今天的立场看牟氏崇孔，我们会有心理距离。但若设身处地，处孔子之乱世而能将生命提升到孔子的境界，的确是一种大成功。孔子垂百世而成民族信仰，至少启示人们，他的这种活法，是活得意义充盈的。但牟氏又提醒人们，"真人"极不易做。要一生一世皆真实、勇敢地面对世界，面对自己的责任感，敢于承担，有所作为，那需要极大的勇气。这说明超越日常的路是漫长的，这超越只属于坚定者，要成为这样勇敢的坚定者，就得将超越性意义置诸日常的细枝末节，这当是理想，是天路历程，可又必须走；走，才有希望，而放弃便可能导致堕落，张炜不无忧愤地主张"坚立于尘埃、冲破迷惘"，他是否成功，将由读者判断；但我却从中看出，这是依靠自我生命的积蓄与爆发，来反抗媚俗。这种对精神的美好期待恰恰是在播撒精神复苏的春光。我真的深深感动于张炜的另一段话："庞大的队伍由于虚假而消失，道路不再拥挤。既然走入了冷静和安宁，就应该充满希望。"是的，我与你，我们与你们，既然有意将自己归入那为数不多的人群，既然已经感觉到是孤独的行进，为什么不做得彻底一些、纯粹一些、坚定一些，以自己的矫健来吸引无数旁观者游移的目光，聚合起巨大的精神力量？

朱光潜主张"慢慢走，欣赏啊！"则是创造人生意义的另一种方式。人生的艺术化，实是通过人的情趣培养与丰富才抵达的。因为情趣愈烈，对狭隘功利的摆脱愈成功，人就愈能在一个更广阔的空间想像与追

求。生命依托于物质满足，只是欲望的有限补给；生命依托于情趣的满足　才是精神的极大丰富。但请注意，情趣对物欲的超越，并不是对人类基本需求的漠视，而是要优化此种需求，将物欲情趣化。赫勒区别"审美生活"与"有意义生活"，将前者视做个人化、封闭性、具有回避生活矛盾倾向的有限生活方式，而将后者视做对他人有用、开放、民主、拓展到整个人类的无限的生活方式，可谓是对朱光潜的生命理念的补充。朱光潜揭示了人生意义的个体发生层面，赫勒则揭示了它的群体目标层面，由个体发生层面走向群体目标层面，正是人生意义的完整呈现。但朱对个体化生存的重视有其特别价值。试想，没有每滴水珠的清纯可爱，哪能有江河湖泊的碧波荡漾?让个体肩负抵抗媚俗的责任，是走出媚俗的必然选择。"把地球变成所有人的真正家园"，这是一个美好愿望，但需要所有的人在精神上成为健康的人，才能组建一个真正属于所有人的家园。

物质的阳光照在人身，只能暖和他们的肌肤于一时；只有精神的太阳才能照临他们心灵的隐秘之处，才能暖透他们的一生一世。这不是精神高于物质的迂腐之论，而是说明精神对于物质的灵智作用，本来就是物质所无法置换的。人之所以为人，是精神的成熟为其举行了成年礼。成人，总是意味着他对世界与人生的理解已经成熟而臻自主自立。人而能立，是精神充盈才使其站立的，而不仅仅是因物质的堆积构造了躯干，他就能被命名为"人"，也不仅仅凭借他所聚积的财富，就能证明他"人"的身份。看看站立的猩猩吧，它只是猩猩而已。即使为它穿上漂亮外套，它还只是一个猩猩。

蓬首垢面的人啊，只要那双眼睛是雪亮的，只要那颗心灵是深邃的，他作为人的存在依然完整。

(刘锋杰)

第四章 心灵因博大而悲悯

4.1感恩与善待

阿尔贝特·史怀泽

(1875-1965)，法国思想家。本文选自史怀泽《敬畏生命》，陈泽环译，上海，上海社会科学院出版社，1992。题目为编者所加。

(1)

思考不应杀害和折磨生命的命令，是我青少年时代的大事。除此之外，一切都被逐渐遗忘了。

在我上学前，我家有一条名叫菲拉克斯的黄狗。像有些狗一样，菲拉克斯讨厌穿制服的人，看到邮递员总是要扑上去。因此，家里人指派我，在邮递员到来时，看住这条咬过人并冲撞过警察的狗。我用棍子把拉菲克斯赶到院子的角落，不让它走开，直到邮递员离开为止。当我作为一个看管者站在龇牙咧嘴的狗前面，如果它想从角落里跳出来，就用棍子教训它，这该多自豪啊!但是，这种自豪感并不能持续多久。当我们事后又作为朋友坐在一起时，我为打了它而感到内疚。我知道，如果拉住菲拉克斯的颈索，抚摸它，我也能使它不伤害邮递员。然而，当这令人尴尬的时刻又来临时，我又陶醉于成为看管者……

放假期间，我可以到邻居马车夫家去。他的褐马已经老了，而且相当瘦，不应老是驾车。由于我一直为当一个马车夫的激情所吸引，就用鞭子不停地驱赶马往前走；尽管我知道，褐马已经累了，扬鞭催马的自豪感迷惑了我。马车夫允许“不扫我的兴”。但是，当我们回家后，我在卸套时注意到了乘车奔驰时看不到的东西，马的胁腹成了什么样子，我的兴致一下子没有了。我看着它那疲惫的双眼，默默地请求它的原谅，但这又有什么用呢?……

我上高级中学时，有一次回家过圣诞节，我驾着马拉的雪橇。邻居洛施尔家有名的恶狗突然从院子里跳出来，对着马猛叫。我想有权狠狠地抽它一鞭，尽管它显然只是随意来到雪橇前面的。我抽得太准了，击中了它的眼睛，使它号叫着在雪地里打滚。它的哀号一直在我耳边响着，几个星期都不能摆脱。

有两次，我和其他小孩一块去钓鱼。后来，由于厌恶和害怕虐待鱼饵和撕裂上钩之鱼的嘴，我不再去钓鱼了。我甚至有了阻止别人钓鱼的勇气。

正是从这种震撼我的心灵并经常使我惭愧的经历中，我逐渐形成了不可动摇的信念：只有在不可避免的必然条件下，我们才可以给其他生命带来死亡和痛苦。我们大家必须意识到，漫不经心会带来可怕的死亡和痛苦。这种信念日益强烈地支配着我。我日益确信，在根本上我们大家都是这么想的，只是不敢承认和证实它。我们怕被别人嘲笑为“多愁善感”，我们已经麻木不仁了。但是，我决心保持敏感和同情，也不害怕多愁善感的谴责。

如果回顾青年时代，我就有这样的想法，我该感谢多少人啊，他们给予我许多许多。让我忧虑的是，对那些人，除了感谢之外，我又回报了些什么呢?我还未及表示，他们的善意和宽容对我具有多大的意义，他们中的许多人就离开了我们。好几次，我在墓地悲痛地默念着本应对生者说的话。

我相信我是感恩的。我逐渐告别了青年时代的漫不经心，那时，我还认为从人们那里领会善意和宽容是理所当然的。我以为自己很早就考虑到世界中的痛苦问题。但直到20岁，甚至在这以后，我还是太少地督促自己表达感恩心情。我太少地考虑，真实地领受感恩对人意味着什么。我经常由于胆怯而抑制了表达感恩。

由于我自己体验到了这一切，从而我并不认为，在世界上有那么多的人不感恩。我认为，不能这样解释有关十个麻风病患者的故事，好像其中只有一人感恩。我相信所有九个患者都是感恩的。只是那九个人先回到家里，迅速问候亲属，处理有关事务，准备事后立即到耶稣那里去表示感谢。由于他们在家里耽搁太久，而这时耶稣又死了，就没来得及向耶稣表达感谢。但另一个人则有听从直觉的才能，他立即寻找帮助过他的人并表示感谢。

从而，我们大家必须督促自己，真诚地表达未被表达的感恩。这样，在世界上就会有更多的善的光和善的力。我们每个人必须防止在世界观中接受有关世界不可感恩的辛酸格言。大地上泛滥的洪水，它不是我们需要其慰藉的喷涌的源泉。但是，我们本身就应是发现道路，成为源泉的水，它能够满足人类对感恩的渴望。

当我回顾我的青年时代时，使我的心情难以平静的还有这样一个事实：许多人给予我某种帮助，或对我来说是某种帮助，但他们并不知道。这些从未与我交谈过的人，这些我只听过他们叙述的人，已对我产生了一定的影。向。他们进入了我的生活，成为我心中的力量。由于我就像处于那些人的约束之下，我就甚至会去做那些通常我不那么清楚感受和不那么坚决去做的事。为此，我始终觉得，我们大家在精神上似乎是依赖于在生命的重要时刻所获得的那些东西而活着的。这个富有意义的时刻是不宣而至的。它不显得了不起，而是非常朴实。是的，有时它们在回忆中才获得对我们的重要性，就像音乐或风景的美有时在回忆中才出现那样。我们获得了温柔、善良、抱歉、真诚、忠诚、顺从痛苦等品质，为此我们要感谢他们。因为通过他们的所作所为，我们才体验到这一切，成为思想的生命像火花一样跳入我们之中并燃烧起来。

我不相信，人们能把他本没有的思想灌输给这个人。一切善良的思想是作为燃料而存在于人心之中的。但是，只有当火焰或火种从外部、从其他人那里扔人其中时，这些燃料才会燃烧起来，或真正燃烧起来。有时，我们的火也要熄灭，并且通过一个人的经历重新燃起。

因而，我们每个人都应深深感谢那些点燃其火焰的人。如果我们遇到受其所赐的人，就应向他们叙述，我们如何受其所赐，他们也将为此惊叹。

我们当中也无人知道，他做了些什么，他给予了人什么。它对我们隐藏着并应一直如此。有时候，为了不失去勇气，我们可以看到其中一点点。但这种力量的作用是充满神秘的。

总之，在人对人的关系中，不是存在着比我们通常承认的多得多的神秘吗?我们中没有哪个人能断言，他真正了解一个人，即使多年来他一直与这个人生活在一起。关于构成我们内心体验的那些东西，对于我们最信赖的人，我们也只能告知他们一些片断。至于整体，我们没有能力给予，即使他们能够把握。我们共同漫步于昏暗之中，那里没有人能仔细辨认出他人的面貌。只是偶尔地通过我们与同行者的共同经历，或者通过我们之间的交谈，在一瞬间，他在我们之旁就像由闪电照亮了一样。那时，我们看见他的样子。以后，我们也许又长时间地并肩在黑暗中行走，并徒劳地想象他人的特征。

我们应该顺应这一事实，我们每个人对其他人来说都是个秘密。结

识并不是说相互知道一切，而是相互爱和信赖，这个人相信另一个人。一个人不应探究其他人的本质。分析别人，即使是为帮助精神错乱的人恢复正常，也不是一个好的办法。不仅存在着肉体上的羞耻，而且还存在着精神上的羞耻，我们应该尊重它。心灵也有其外衣，我们不应脱掉它。我们任何人都无权对别人说：由于我们属于一个整体，因此我有权了解你的一切思想。母亲从来不可以这样对待她的孩子。所有这一切要求都是愚蠢和不幸的。应做的只是唤起给予的给予。尽你所能地把你的部分精神本质给你的同行者，并把他们回复给你的东西作为珍宝接受下来。

从青年时代起，我就认为敬畏别人的精神本质是不言而喻的，这也许与我遗传的内向性格有关。后来，我越来越坚持这种看法。因为我看到，当人们要求像看一本届于自己的书一样看别人的心灵，当人们在应相信别人的地方却要了解和理解别人，就会产生痛苦和异化。对于我们所爱的人，我们大家必须防止责备他们缺少信赖，即使他们不是每时每刻让我们看到他们的心扉。我们越是熟悉，相互之间越是变得充满神秘。只有敬畏其他人精神本质的人，才会真正对他人有所帮助。

从而我认为，任何人都不应迫使自己过多地泄露内心生活。我们不能再把自己的精神本质和他人的精神本质混在一起。惟一的关键在于，我们努力追求心中的光明。这个人感受到别人的这种努力。人心中的光明在哪里，就会在哪里放射出来，然后我们相互了解，在黑暗中并肩漫步，而不需要注视别人的脸和探视他的心灵。

(2)

从青年时代起，敬畏别人的精神本质对我来说就不成问题，但与此相反，对于我们与人的其他交往，在何种程度上应该克制或直率的问题则浪费我的心思。我苦于这两个方面的冲突，直至高中毕业时克制倾向才占了上风。羞怯妨碍了我把对他人的同情感表达出来，妨碍了我对他人提供内心所愿的服务和帮助。由于牟罗兹的伯母的教育，我的这种行为方式进一步强化了。她叮嘱我把克制作为良好教养的总和我应该学会把任何“迫切性”当做最大的错误之一，我也确实为此而努力。但随着时间的推移，我已从这种良好教养的克制规则中解放出来。我觉得，这就像和谐规律一样，虽然它普遍有效，但已被音乐的生命之流多次淹没了。我日益明白，如果我们奴隶般地受制于克制的话(克制要我们遵循通

常的交往习俗)，我们会耽误多少善行

人们通常说：一个人要审慎地对待他人，并且不经召唤就不参与他人的事务。我们必须始终意识到这给我们带来的危险。对于不认识的人，我们也不可以绝对疏远在任何时候，没有人把其他人完全并始终当做一个外人。人属于人。人有人的权利。消除我们在日常生活中所具有的疏远性，并使我们建立真正的人对人关系的各种境况，是会出现的。由于违背了真诚的公理，才会有克制的原则。我们大家都能摆脱疏远性，并使人成为人。我们耽误得太多了，因为流行的良好教养、礼貌和得体观念已使我们失去了直爽。这样，我们每个人向他人拒绝了我们本愿给予他的东西，本来追求的东西。由于我们不敢按我们的真诚本性行动，人们中间存在着许多冷酷现象。

我有幸在青年时代接触到一些人，他们尊重一切社会规范，并保持了直爽的天性。当我看到他们由此给予人的一切时，我获得了勇气，自己去尝试像我感受到的那样自然和真诚。我在那时获得的经验，不允许我再次顺从克制的规则。我尽可能地把内心热忱与适当的礼节结合起来。我不知道，我做得是否始终正确。我很少能提出有关的规则，就像我很少能确定，在音乐中什么时候人们应顺从传统的和谐规律，什么时候应追随高于一切规律的音乐精神。但我了解，那些真正由心灵决定、深思熟虑地不顾规范的行动，人们很少把它当做过分殷勤。

决定一个人本质和生命的理想以充满神秘的方式存在于他的心中。当他走出童年时，它就开始在他心中发芽。当他充满青年人对于真和善的热忱时，它就开花结果。我们以后的收获，都取之于我们的生命之树在春天的萌芽。

在生活中，我们应努力始终让像青年人那样思想和感受的信念，像一个忠诚的顾问，陪伴着自己的生活道路。我本能地防止自己成为人们通常所理解的“成熟的人”。

被应用于人的说法“成熟”，对我来说始终有些令人害怕。因为，在此我总是听到如此不和谐的词：贫乏、屈从和迟钝。通常，我们看到所谓人成熟的标志是：顺从命运的理性化。人们逐步放弃年轻时珍视的思想和信念，以别人为榜样追求这种理性。他曾信赖真理的胜利，但现在不再信赖了。他曾努力追求正义，但现在不再追求了。他曾信赖善良和温和的力量，但现在不再信赖了。他曾能热情振奋，但现在不能了。为

了能更好地经受生活的惊涛骇浪，他减轻了自己生命之舟的负担。他抛弃了被认为是多余的财富，但扔掉的实际上是饮用水和干粮。现在他轻松地航行，但却是一个受饥渴折磨的人。

年轻时，我曾听到大人的谈话，有些说法深深地刺伤了我的心灵。他们在回顾其青年时代的理想主义和热情时，只是把它看做似乎值得人们留恋的东西。同时，他们又认为放弃它是人对之无能为力的自然规律。

我害怕有朝一日我也会这样令人忧伤地回顾自己。我决心不屈服于这种悲剧性的理性化。我已经试图实行我在几乎是孩子气的反抗中的誓言。

成年人太喜欢在其可怜的境况中卖弄，以使青年人明白：总有一天，他们会把今天极为珍视的一切的绝大部分东西看做只是幻想。但是，深沉的生活体验对青年人说的则是另一番话。它恳请青年人，在整个生命中要坚持鼓舞他们的思想，人在青年理想主义中觉察到真理，由此他拥有一笔无价之宝。

我们每个人必须对此做好准备，生活要夺去我们对善和真的信仰以及对它们的热忱。但是，我们并不需要听它摆布。付诸实施的理想，通常为事实所扼杀，但这并不意味着，理想从一开始就应该屈服于事实，而只是我们的理想不够坚定。理想不够坚定的原因在于它在我们心中不纯粹、不坚定。

理想的力量是摧毁不了的。一滴水没什么力量，但是，如果它流到了岩石的裂缝里，并结成冰，就会裂开岩石；作为蒸汽，水能推动巨大的机器活塞，水就这样使蕴含在其中的力量发挥作用。

理想也是如此。理想是思想。只要它仍然只是被思考，蕴含在其中的力量就不会起作用，即使它被怀着最大热忱和最坚定信念的人所思考。如果纯洁的人的本质与这种热情和信念结合起来，理想的力量就会发挥作用。我们应该达到的成熟，是我们不断磨砺自己，变得日益质朴、日益真诚、日益纯洁、日益平和、日益温柔、日益善良和日益富于同情感。这是我们应走的惟一道路。通过这种方式，青年理想主义之铁锻炼成不会失落的生命理想主义之钢。

伟大的自觉在于，结束失望，一切事实都是精神力量的作用，足够强大力量的作用富有成果，不够强大力量的作用缺乏成果。我的爱一无

所得，这是我心中的爱还太少的缘故。我对出现在我周围的虚假和欺骗无能为力，这是因为我本身还不够真诚。我必须注意，嫉妒和恶意还在进行它们的悲剧性活动。这就是说，我本人还没有完全抛弃小心眼和嫉妒。我的温柔被误解和嘲笑，这意味着，我心中的温柔还不足以感化人

伟大的奥秘在于，作为充满活力的人度过一生。谁不计较他所处的境况，而是在一生中依靠自己，并在自身中寻找事业的最终根据，谁就能做到这一点。

纯洁自己的人，什么也夺走不了他的理想。他在内心中体验到真和善的理想力量。虽然向外发展较少，但他知道，他在纯洁内心方面做了许多。只是效果尚未出现，或者他尚未看见。哪里有力量，哪里就有力量的作用。阳光不会失去，但阳光所唤来的新绿需要发芽的时间，而播种者并不注定能得到收获。一切有价值的行为都是出于信赖的行为。

从而，我们成年人传授给青年一代的生活知识，不应该是"现实将排除掉你们的理想"，而应该是"坚持你们的理想，生活不能够夺去你们的理想"。

如果人都变成他们14岁时的样子，那么，世界的面貌就会完全不同!

作为一个试图在其思想和感受中保持年轻的人，我已与有关善和真的信仰的事实及经验进行了斗争。当今时代暴力行为前所未有地用谎言打扮自己，但是我仍然确信，真理、爱、平和、温柔和善良仍然高于一切力量。如果有足够多的人纯粹地、坚定地、始终充分地思考和实行爱、真理、平和和温柔的思想，那么世界将属于他们。

一切力量本身都是有局限的。因为它们产生着迟早将和它同等的或超过它的力量。善良则简单而始终地在起作用。它不产生阻碍它的对立关系。它消除现存的对立关系，它排除误解和不信任，通过唤来善良，它强化了自身。因此，它是合目的的和最强有力的力量。

一个人给世界增添一点善良，就是促进人的思想和心灵，我们愚蠢的失误在于我们不敢严肃地去行善，我们要搬动重物，却不使用能增大力量的杠杆。

耶稣的赞语包含着一种不可估测的深刻真理："温柔的人有福了，因为他们将承受土地。"

4.2散文诗四章

屠格涅夫

(1818—1883)，俄国作家。本文选自《屠格涅夫散文诗》，王智量译。上海，上海译文出版社，1987。

乞丐

我从街上走过……一个衰弱不堪的穷苦老人拦住了我。

红肿的、含泪的眼睛，发青的嘴唇，粗劣破烂的衣衫，龌龊的伤口……哦，贫困已经把这个不幸的生灵啃噬到多么不像样的地步!

他向我伸出一只通红的、肿胀的、肮脏的手……他在呻吟，他在哼哼唧唧地求援。

我摸索着身上所有的衣袋……没摸到钱包，没摸到表，甚至没摸到一块手绢……我什么东西也没带上。

而乞丐在等待……他伸出的手衰弱无力地摆动着，颤抖着。

我不知怎样才好，窘极了，我便紧紧地握住这只肮脏的颤抖的手……“别见怪，兄弟；我身边一无所有呢，兄弟。”

乞丐那双红肿的眼睛凝视着我，两片青色的嘴唇浅浅一笑——他也紧紧地捏了捏我冰冷的手指。

“哪里的话，兄弟，”他口齿不清地慢慢说道，“就这也该谢谢您啦。这也是周济啊，老弟。”

我懂了，我也从我的兄弟那里得到了周济。

1878年2月

麻雀

我打猎回来，走在花园的林阴路上。狗在我面前奔跑。

忽然它缩小了脚步，开始悄悄地走，好像嗅到了前面的野物。

我顺着林阴路望去，看见一只小麻雀，嘴角嫩黄，头顶上有些茸毛。它从窝里跌下来(风在猛烈地摇着路边的白桦树)，一动不动地坐着，无望地叉开两只刚刚长出来的小翅膀。

我的狗正慢慢地向它走近。突然间，从近旁的一棵树上，一只黑胸脯的老麻雀像块石头样一飞而下，落在狗鼻子尖的前面——全身羽毛竖

起，完全变了形状，绝望又可怜地尖叫着，一连两次扑向那张牙齿锐利的、张大的狗嘴。

它是冲下来救护的，它用身体掩护着自己的幼儿……然而它那整个小小的身体在恐惧中颤抖着，小小的叫声变得蛮勇而嘶哑，它兀立不动，它在自我牺牲!

一只狗在它看来该是多么庞大的怪物啊!尽管如此，它不能安栖在高高的、毫无危险的枝头……一种力量，比它的意志更强大的力量，把它从那上边催促下来。

我的特列索尔停住了，后退了……显然，连它也认识到了这种力量。

我急忙唤住惊惶的狗——肃然起敬地走开。

是的，请别发笑。我对那只小小的、英雄般的鸟儿，对它的爱的冲动肃然起敬。

爱，我想，比死和死的恐惧更强大。只是靠了它，只是靠了爱，生命才得以维持得以发展啊。

1878年4月

梦

我看见一幢巨大的楼房。

正面墙上是一道敞开的狭门，门里——阴森黑暗。高高的门槛前站立着一个姑娘……一个俄罗斯姑娘。

那望不透的黑暗散发着寒气；随着冰冷的气流，从大楼深处传出一个缓慢、重浊的声音。

“噢，是你呀，你想跨过这道门槛；你可知道，是什么在等着你?”

“知道。”姑娘回答。

“寒冷、饥饿、憎恨、嘲笑、轻蔑、委屈、监牢、疾病，还有死亡本身?”

“知道。”

“完全的隔绝、孤独?”

“知道……我准备好了。我能忍受一切痛苦、一切打击。”

“不仅敌人的打击——而且是亲人的、朋友的打击?”

“对……即使是他们的打击。”

“好。你准备去牺牲?”

“对。”

“去做无名的牺牲?你会死掉——而没有人……甚至没有人知道，他满怀尊敬纪念着的人是谁!……”

“我既不需要感激，也不需要怜惜。我不需要名声。”

“你准备去犯罪?”

“也准备去犯罪。”

姑娘埋下了她的头……

那声音没有马上重新提出问题。

“你知道吗?”它终于又说话了，“你可能放弃你现在的信仰，你可能认为你是受了骗，是白白毁掉了自己年轻的生命?”

“这我也知道。反正我想要进去。”

“进来吧!”

姑娘跨过了门槛——于是一幅重重的帘子在她身后落下。

“傻瓜！”有人从后面咬牙切齿地骂她。

“圣女!”从某个地方传来这一声回答。

1878年5月

“绞死他!”

“这事发生在1805年，”我的一个老朋友开始说，“在奥斯特里茨战役①前不久。我当军官的那个团驻扎在摩拉维亚。

“严厉禁止我们骚扰和欺压居民；就这样居民还是不信任我们，虽说我们还算是同盟军呢。

“我有个勤务兵，原是我母亲的农奴，名叫叶戈尔。他是个诚实、驯顺的人；我自幼就了解他，待他像朋友一样。

“没想到有一天，在我住的那幢房子里响起一阵叫骂声和哭喊声：女主人的两只鸡被人偷走了，而她说是我的勤务兵偷的。勤务兵辩解着，叫我去作证……‘他怎么会偷东西呢，他，叶戈尔·阿夫达莫诺夫!’我要女人相信他的诚实，可她什么话也不愿意听。

“突然沿街传来整齐的马蹄声：那是总司令本人带着参谋部人员过来了。

“他骑在马上，肥胖，脸上皮肉松弛，脑袋向前耷拉着，肩章垂到了胸前。

“女主人一看见他——便奔去挡在他的马前，跪在地上——她披头散

发，衣衫不整，头巾也没戴一条，就大声控告起我的勤务兵来了，她用一只手指指着他。

“‘将军老爷呀!’她喊叫道，‘大人呀，求您明察!求您帮帮忙!救救我!这个当兵的把我抢啦!’

“叶戈尔立在屋门口，身子笔直，帽子捏在手里，甚至挺胸立正，好像在站岗——而他要是说一句话也好啊!他是被这一大群在路当中的将官窘住了呢，还是面临飞来横祸被吓呆了——我的叶戈尔只顾站在那儿眨巴眼睛——但又面如土色。

“总司令漫不经心地、阴沉沉地瞟了他一眼，气呼呼地哼一声：

“‘唔?……’

“叶戈尔像个木头人似的立在那里，牙齿龇出来!从侧面看去：这家伙好像在笑呢。

“这时总司令断断续续地说了句：

“‘绞死他!’戳了戳座下的马，便走开了——起初马还是照旧缓缓地走着，后来便大步快速跑开了。全体参谋部的人员跟在他身后疾驰；只留下一个副官，他从马鞍上转回身子，朝叶戈尔短短瞥了一眼。

“违背命令是不行的……叶戈尔当即就被抓起来，带去行刑。

“这时他完全面无人色了——只是艰难地叫了两声：

“‘老天爷呀!老天爷!’然后又低声地说：‘上帝有眼——不是我啊!’

“叶戈尔开始悲哀地、苦苦地哭泣，一边和我诀别。我陷于绝望的境地。

“‘叶戈尔，叶戈尔!’我大声说，‘你干吗一句话也不对将军说呢!’

“‘上帝有眼，不是我啊!’这可怜的人抽泣着又说。女主人自己也给吓坏了。她怎么也没料到会有这样可怕的结局，自己也放声大哭起来!她开始向所有的人、向每个人请求宽恕，要人家相信她的鸡已经找到了，说她自己要把事情讲清楚……

“自然，这一切都毫无用处。先生，战时的秩序啊!军纪啊!女主人的哭声愈来愈响了。

“叶戈尔这时已经有神父给他行过忏悔礼，进过圣餐，他对我说：

“‘请您告诉她，老爷，让她别折磨自己了……我已经原谅她了。’”

我的朋友把他仆人的最后两句话再说了一遍，又喃喃地说：“叶戈鲁什卡 ② ，亲爱的，有德行的人!”泪水沿着他衰老的面颊一滴滴淌下。

1879年8月

1 1805年12月，俄奥联军与拿破仑军队在奥地利奥斯特里茨大战，拿破仑获胜。

2 叶戈尔的昵称。

4.3侠出于伟大的同情

罗家伦

(1897–1969)，现代学者，教育家。本文选自罗家伦《新人生观》，沈阳，辽宁教育出版社，1997。

我所谓侠，乃是“豪侠”“任侠”之侠，我所谓“侠气”，就是豪侠任侠之气。中国历史上向来认为侠是一种美德，但同时也有一个错误的观念，以为侠是一般浪人，不务正业，专管闲事，为人家报仇，打抱不平，甚至去作奸犯科。韩非子就曾说过：“儒以文乱法，而侠以武犯禁，”认为两者都不对。可是我们要知道，这只是侠的流弊，这在社会没有纲纪，政治不上轨道的时候才会发生的；这种侠只是一种所谓“游侠”，然而侠不必就是“游侠”。何况就在这种“游侠”里面，也未始没有一种天地间的正气存在。所以太史公作《史记》，特撰游侠列传一篇，并举出朱家郭解等人，来表扬他们特立独行的地方，不是没有道理的。

为什么我提倡尚侠？我们要确定一个观念，建立一个主张，必须先考察我们民族的弱点，社会的病象，然后才能对症下药，发生实效。现在中国的社会已经堕落到一个残酷的社会，一个最缺少侠气的社会。中国人常讲“恻隐之心”，“不忍人之心”，而事实上的表现，却正相反。我们可以从以下几方面来看：

第一是同情心的缺乏。中国人论交，有所谓“患难之交”；这是最可宝贵的，就因为讲“患难之交”的人太少了。中国社会有一种最凉薄的现象，就是看见别人在患难之中，不但不表示同情，反而高兴快乐。比方有人在街上跌了一跤，假如在英美各国，大家一定要抢着去把他扶起，甚至送他到医院去，如果他跌伤了的话。而在中国，大家看见了，往往还拍掌大笑。1935年我因事到重庆来，因为不认识路，从一个书店乘洋车回旅馆，半路上洋车翻了。奇怪得很，因为重量偶然的平衡，我没有向后翻出去，洋车夫也双脚悬起来，于是人力车成了自动车，向一个很高的坡度开下去，开了二十几丈。当时我看见前面有军用卡车要撞来了，叫路旁的人把洋车拉住一把，但是沿路的人只有笑的，没有拉的。我还有一次，在武汉轮渡上，看见一个人掉入水中，船上许多人不但没有一个人去救他，反满不在乎似的以笑谈出之。我当年在欧洲的时候，

知道有一次火车出事，开车的人因为酒醉跌出去了，火车自动进行，无法停止，于是有一个大学生在前站的铁桥上，奋不顾身地跳上车头，将车闸住，自己一个手臂撞断了，一车的人却是救住了。这件事各处报纸大载特载，奉这位青年以英雄的徽号，真是他应得的称誉。这较之中国人在急难时看人冷眼的何如？

前一向卫生署一位负责当局告诉我一件事，说他亲眼看见一个人病得快要死了，抬到重庆某个教会医院门口，但是因为找不到保人，付不出一个月的住院金，医院不许他进去，他只有躺在医院外面死去。这种见死不救的现象，在慈善性质的机关门口出现，是何等骇人听闻的事！我还听说有些当军医的人，往往发财，这是何等的残忍，何等没有心肝！前些时候，重庆临江门外，一场大火，烧去四千余家，若是在外国，这还得了，恐怕要全市动员来募款救济了，但是此地却也平平淡淡地过去！

最近潘光旦先生介绍美国明恩溥（Arthur Henderson Smith）所著《中国人的特性》一书，其中有一篇题名是《无同情心的中国人》，我看了非常难过；但他所举的都是事实，我也无法否认。不但明恩溥的观察如此，就是最恭维中国文化的罗素，著书时也提出中国人残忍而缺少同情心这点。譬如死了人是人家一件最不幸的事，但是中国一家死了人，别人对于这件不幸的事是不同情的。我初到法国的时候，在电车里，看见同车的许多人，忽然都脱帽致敬，很以为奇怪；原来是车旁有人家在出殡，这是表示对死者的同情。不要说普通人遇着出殡是如此表示，就是总统出来遇着出殡，也是脱帽的。中国人却不然，看见死者亲属的“颜色之戚，哭泣之哀”，就是吊者也会大悦起来！乡村人家甚至还希望别人家有人死，可以去喝酒吃肉，饱啖一顿；城市里不是万人空巷的去看大出丧吗？明恩溥特别举出中国人对于残疾的人，没有同情。出过天花的人，到药店去买药，药店的人常常要问他：“麻大哥！你是哪一个村子里来的呀？”看见斜眼的人，便要说：“眼睛斜，心地歪，”来取笑他，挖苦他。普通以为残疾的人都是坏人，譬如“十个麻子九个坏”，“天怕六丁六甲，人怕斜眼蹩脚，”这类尖刻无稽的话是很流行的。其实肢体略有损坏的人，哪里就是坏人。如果其中有坏的，也大都是社会逼成的，因为社会对他太歧视了，使他感觉人人都苛待他，他也自然不得不存心防范，或设法对付人了。再还有对于年幼孤弱的人，也是同样的不

加爱护。童养媳受虐待，是普遍的现象；打丫头、虐奴婢更不必说了。所以同情心的缺乏，是现在中国社会最显著的一种病态。

因为同情心的缺乏，于是形成一种普遍的社会心理，以为事不干己，绝对不管，因而社会上无公是公非可言，也缺少急公好义之人。是非的观念，不但需要政治去培养，而且需要社会去扶植。有社会的奖励和社会的制裁，然后才有公是公非产生，例子很多，不胜枚举。社会的进步，不但要有是非的标准，而且要有人肯自己牺牲，去维持这是非的标准。

但中国传统的哲学，只教人“穷则独善其身，达则兼善天下”。须知达固且要兼善天下，穷也不应独善其身，至少也要兼善其邻罢。中国人受这种传统哲学的毒太深了，人人都想独善其身，所以不但同情心不能发达，而且公是公非也无从树立。

因为同情心的缺乏，所以牺牲精神也就堕落。侠者最好讲“千里赴义”。设如没有牺牲的精神，如何能去赴义？我们应该“见义勇为”；“见义不为无勇也”。是的，闲事不管，可以省多少麻烦。但正当的闲事，哪能不管，而且愈能多管愈好。英美法律上规定的陪审制度（Jury syslem），不但鼓励，而且逼迫人家管闲事。不过没有牺牲精神的人，是不配管闲事的。若是自己不肯牺牲，不要说千里之义不能赴，就是隔壁人家出了事，也是不配问。上海人家被盗时，决不能喊“捉强盗”，而只能叫“起火”，因为隔壁人家听到“捉强盗”，必不敢出来，恐怕自己会吃亏，而听到“起火”，因为怕自己的屋子烧起来，也就不得不出来了。这些冷酷懦怯的事实，正是现在中国社会病象的表现。

这种病象，可说有两个来源：第一是生活。在贫苦的社会里，生存竞争，非常激烈。要“解衣衣人，推食食人，”是不可能的。漂母饭韩信，也要她自己有一饭才行。我们常常看见，有些贫苦的人，为争一两毛钱，而打得头破血流，甚至打出人命事来。轮船将靠岸的时候，那些脚夫不等船靠妥，就抢着向船上乱跳，稍不当心，就扑通下水。他们自己的生活，尚且无法解决，哪里谈得上对人的同情？第二是思想。中国多少年来的教训，是“明哲保身”，也就是俗语所谓“各人自扫门前雪，休管他家瓦上霜”。结果就是人人怕管闲事，怕惹祸上身。“路见不平，拔剑相助”的风气，现在已沦落下去了。其实世界上绝对的个人主义，也是行不通的，正如绝对的兼爱主义行不通一样。你看见邻居人家生了瘟

疫，你如果袖手旁观，就不免被传染。尤其在现代的大社会里，人与人息息相关，谁能过孤独的生活？“穷则独善其身”。哼！要想独善哪里是可能的事？

或者有人以为上述的种种社会病态，说是由于生活的贫困还可以，说是由于思想的影响便不对。但我以为思想的影响，也是极大的。比方上面所举的一个例，药店的人要称出天花的人为“麻大哥”，这难道也是生活使然吗？思想与生活，要同时改进，社会的病态，才能根本消除。

在世衰道微的时代，因为同情心的缺乏，是非观念的不明，赴难精神的低落，才往往使有心人不得已而提倡“任侠”。太史公在游侠列传中，曾慨乎言之地说：“今游侠其行虽不轨于正义，然其言必信，其行必果，已诺必诚，不爱其躯，赴士之困厄。既已存亡死生矣；而不矜其能，羞伐其德。盖亦有足多者焉。”他又说：“缓急人之所时有也，而布衣之徒，设取予然诺，千里诵义，为死不顾世，此亦有所长，非苟而已也。”所以“侠客之义，又曷可少哉”！他提出朱家、郭解，说朱家是“专趋人之急，甚己之私；”郭解是“以德报怨，厚施而薄望，既已振人之命，不矜其功。”我上面说过，这种游侠是社会不纲政治黑暗时代的产物；我们不一定要提倡游侠，但这种侠气是应该推广的，并且要藉政治的力量来推广的。不以私人的力量去报仇雪恨，而以政治的力量作大规模的改良策进，才能把同情心推广到“天下有饥者，犹己饥之也，天下有溺者，犹己溺之也，”而使天下之人，都各得其所。

中国历史上第一个大侠者，不是朱家，也不是郭解，而是墨翟。他不主张拿刀去行刺暗杀，去报仇打不平，而是从大规模的政治改革着眼的。他说侠有三个条件：第一是大仁，第二是大义，第三是大勇。怎样才是大仁？他说：“仁人之事者：必务求兴天下之利，除天下之大害。然当今之时，天下之害孰为大？曰：大国之攻小国也，大家之乱小家也。强之劫弱，众之暴寡，诈之谋愚，贵之傲贱，此天下之害也。又与人为君者之不惠也，臣者之不忠也，父者之不慈也，子者之不孝也，此又天下之害也。又与今人之贱人，执其兵刃毒药水火以交相亏贼，此又天下之害也。”（墨子如在，必称侵略者为贱人了！）他对于政治的主张，以为“民有三患，饥者不得食，寒者不得衣，劳者不得息，三者民之巨患也”。“诸加费不加民利者，圣人弗为。”这是充分的同情心的表现。他主张充实内部而不主张侵略人家，增加土地。所以他有“非外取地也”的主

张。有人以为墨子既主张兼爱，一定也主张非战；如管子就曾说：“兼爱之说胜，则士卒不战。”其实不然。他是反对侵略的战争，并不反对自卫的战争——不但不反对，而且他帮助自卫的战争。楚欲攻宋，公输般为造云梯，墨子听到就往见公输般。他“解带为城，以牒为械，”和公输般斗法，公输般九次的攻城计划，都被他破了。楚王要杀他，他说他有三百弟子已经在保卫宋国，杀了他也没有用。楚王没有办法，只好软化下来说：“善哉！吾请无攻宋矣！”从这段史实，我们可以看出几点：第一，墨子能赴人国家之难，协助自卫战争；第二，他有技术的能力，以协助他人；第三，墨家是有组织的团体，能作有纪律的行动。这些都是说明大仁的意义。侠与义是相连。墨子虽主兼爱，但非滥爱，而主张以义为衡。“墨者之法，杀人者刑……王虽为之赐而令吏弗诛，腹黇不可不行墨者之法。”这是（吕氏春秋）记腹黇之语。腹氏是墨子学派的人，他的儿子杀人，秦王赦之，而腹氏自己主张杀之。可见以墨为法，可无作奸犯科的流弊。这就是大义的表现。不但如此，墨子不但提倡大仁大义，而且能以最大的牺牲精神去求其实现，求其贯彻。“摩顶放踵利天下为之，”这正是充分的牺牲精神，是“大勇”的表现。所以墨子的精神，是并具大仁、大义、大勇的精神，是侠的精神，也就是革命的精神。

　　中山先生说“革命是打抱不平”。他打抱不平的方法，也和墨子一样，不是为私人报复的，更不是快意恩仇的，是要以大仁大义大勇的精神，去改革政治，解决民生的。没有伟大同情心的人，就是没有革命精神的人。他就不配从事政治，也就不配谈革命！必定大家充分培养推广这种伟大的同情，恢复中国民族固有的侠气，政治才有改革的希望！

　　再进一步说到国际的形势。像现在国际间强凌弱众暴寡的情形，何曾不是侠气沦丧的结果。阿比西尼亚亡了，哪国拔剑相助？捷克分割了，大家还庆幸一时的苟安。中国无辜受侵略了，哪国在自己被攻击以前，为正义人道来和我们并肩作战？国际间的紊乱无秩序，都是丧失了侠者的精神之所致。

　　众人所弃，我必守之。我们不可丧失自信了！我们要抱定侠者的精神，以整饬我们的内部，以扫荡我们的外寇。要是我们成功的话，我们还应当秉着这种精神，以奠定国际的新秩序！

4.4我有一个梦

马丁·路德·金

(1929–1968)，美国黑人民权运动领袖，牧师，诺贝尔和平奖获得者。本文选自戴安娜、拉维奇编《美国读本》，林本椿等译，北京，生活·读书·新知三联书店。1995。

一百年以前，一位伟大的美国人——我们就站在他象征性的庇荫下——签署了解放宣言。这一重要的法令犹如灯塔把辉煌的希望之光带给千百万饱受屈辱、处于水深火热中的黑人。它就像欢快的黎明来临，结束了奴隶被囚禁的漫漫长夜。

然而一百年后的今天，我们不能不面对这一悲剧性的事实，即黑人仍未获得自由。一百年后的今天，黑人的生命仍惨遭种族隔离桎梏和种族歧视枷锁的束缚。一百年后的今天，黑人仍生活在物质繁荣的汪洋大海所包围的贫穷孤岛上。一百年后的今天，黑人仍蜷缩在美国社会的偏僻角落，感到自己是自己国家里的流放者。因此我们今天来到这里以引起人们对一种骇人听闻的情况的注意。

在某种意义上，我们来到我国首都是为着兑支票。当我们共和国的创建者们写下宪法和独立宣言时，他们也就签署丁一份期票，每个美国人都有它的继承权。这期票是一种许诺，保证给予每一个人不可转让的生活。自由和追求幸福的权利。

显而易见，今天美国在关系到她有色人种公民的问题上已对这份期票违约。美国没有承兑这一神圣的契约，而是给黑人一张空头支票，该支票被写上“存款不足”退回。但是我们不相信正义的银行已破产，我们不相信这个国家机会的金库中已存款不足。所以我们来此兑支票——这支票将按要求给予我们自由的财富和公正的保障。

我们来到这神圣的地点，也是为了提醒美国记住现在极端紧迫的任务。目前不是享受一下清静或服用渐进主义镇静剂的时候。现在该实现民主的许诺了；现在该从种族隔离黑暗荒凉的峡谷走上种族公平的金光大道了；现在该向上帝所有的孩子们打开机会的大门了；现在该把我国从种族歧视的流沙中救出，置于兄弟情谊的坚硬岩石之上了。

倘若这个国家忽视了此刻紧迫的形势，低估了黑人的决心，那将造成致命的后果。这一黑人合理不满的闷热夏季将不会过去，直到自由平等的爽朗秋季来临。 1963年不是终结，而是开端。倘若国家一如既往恢复原样，那些希望黑人只是需要出出气，现在可以满意的人将会大失所望。美国将没有安宁和平静，除非黑人获得了他们的公民权。反抗的旋风将继续震撼我们国家的基础，直到公正的晴天出现。

但有件事我得告诉我的站在通向公正之宫温暖入口的人民。在争取我们合法地位的斗争过程中，我们不应干违法之事，我们切莫端起苦涩和仇恨的杯子来满足自己对自由的渴求，我们必须永远在尊严的纪律的高水平上开展斗争；我们决不能让我们创造性的抗议堕落成为暴力行动，我们必须一次又一次升华到用精神力量对付武力的崇高境界。

黑人社区洋溢着崭新的战斗精神不应导致我们对一切白人都不信任，因为我们许多白人弟兄，正如他们今天的到场所证明的，已意识到他们的自由与我们的自由血肉相连，不可分割。我们不能独自行进。

我们一旦起步，就必须发誓勇往直前。我们不能往回走。有人这样问民权运动的忠实斗士：“你们何时才能满足?”

只要黑人仍是警察暴行难以形容的恐怖的受害者，我们就决不会满足。

只要我们虽经旅途奔波浑身疲乏仍无法在公路或城市中租用汽车游客旅馆，我们就决不会满足。

只要黑人的基本流动方式只是从一处较小的黑人区迁到一处较大的黑人区，我们就决不会满足。

只要密西西比州有一个黑人不能投票，只要纽约有一个黑人认为没有什么东西值得他去投票，我们就不会满足。

是的，我们不满足，而且我们将永不满足，直到公正如洪水、正义如激流滚滚而来。

我不能不注意到，你们有些人经历了巨大的痛苦和磨难来到这里。你们有些人刚从狭窄的牢房出来。你们有些人来自某些地区，在那里你们因争取自由惨遭迫害，被警察的暴行所摧残。你们已是为创造而受苦的老战士。继续怀着这一信念工作吧；并非由自己招致的苦难将带来补偿。

回密西西比去，回亚拉巴马去，回南卡罗来纳去，回佐治亚去，回

路易斯安那去，回到我们北方城市的贫民窟和黑人区去，既然你们知道因某种原因形势可能而且必将发生变化。我们且莫在绝望的山谷中打滚。

我今天对你们说，我的朋友们，尽管眼下困难重重，颇多挫折，我仍然有一个梦。它深深植根于美国梦。

我梦见总有一天这个国家将站立起来，实现它的信条的真谛：“我们认为这些真理不言自明：人人生而平等。”

我梦见有一天在佐治亚的红山上，原先的奴隶的儿子们与原先奴隶主的儿子们坐在一张桌子旁共叙手足情。

我梦见有一天甚至密西西比州遭不公正和压迫的酷热煎熬的沙漠将变成自由和公正的绿洲。

我梦见有一天自己的四个孩子将生活在一个国家，在那里人们对他们的评价不是根据肤色，而是根据品格。

我今天有一个梦。

我梦见有一天亚拉巴马州——其州长最近大谈干预，鼓吹拒绝执行国会的法令——将会大变样，黑人儿童与白人儿童携手并肩，亲如手足。

我今天有一个梦。

我梦见有一天每一条山谷都升高，每一座山头都降低，地势崎岖的地方变得平坦，弯弯曲曲的地带变得笔直，而上帝的光辉得以展现，让所有的人都看见。

这是我们的希望。正是怀着这一信念我回南方。怀着这信念我们将能从绝望的大山中开凿出希望的石块，怀着这信念我们将能把我国的一片嘈杂吵闹声变为一曲华丽的兄弟情谊的交响乐。

怀着这信念，我们将能够一起工作，一起祈祷，一起斗争，一起入狱，一起为自由挺身而出，因为我们知道有一天我们将会自由。

那将是这样的一天，届时上帝所有的孩子将能唱出新的意义：“你是我的祖国，美好的自由之邦，我要为你歌唱。父辈葬身之处，移民夸耀之土，让我自由之声，响彻每个山冈。”

如果美国要成为一个伟大的国家，这就必须变成现实。让自由从新罕布什尔的崇山峻岭响起。让自由从宾夕法尼亚高高的阿勒格尼山响起!

让自由从科罗拉多白雪覆盖的落基山脉响起!让自由从加利福尼亚逶

迤的群山响起!不仅如此，还要让自由从佐治亚的石山上响起!让自由从田纳西的卢考特山响起!

让自由从密西西比每座山头和小丘响起。让自由从每一处山腰响起。

当我们让自由鸣响，让自由从每一座村庄响起，从每一个州和每一个城市响起，我们就能使这一天更快来临，那时上帝所有的孩子们，不论是黑人还是白人，犹太人还是非犹太人，新教徒还是天主教徒，都将手拉着手高唱一首古老的黑人圣歌的歌词：“终于自由了!终于自由了!感谢万能的上帝，我们终于自由了！”

4.5无梦楼随笔

张中晓

(1930–1966)。本文选自张中晓《无梦楼随笔》，上海远东出版社，1996。

一

全部哲学史上的伟大思想家，几乎都提出了一个中心课题(道德原则)，即：哲学的任务是在于使人有力量(理性)改变外来压迫和内在冲动。这在康德为自我，在黑格尔为主观自由，在斯宾诺莎为理性力量，在狄德罗为约束原点的统治，在费尔巴哈为爱和节制——理性力量的不同形式，提高人的灵魂，超越现实而走向更高尚的境界。他们的价值，就在这里。

二

哲学的具体原则，应当是对于自然力量或精神力量有意义的认识。它使人们有力量锻炼自己的心灵和发展自己的精神，因之，真正的人、名副其实的人是作为精神实体来完成的。

案：如果物质生活提高，而心灵空虚，精神萎缩，那么，精神就不足养活肉体，必然流为放纵和狂荡。

二一

物竞天演，优胜劣败，并没有错，不过只是社会学的一个极端而已。正如道德互助的原则，是另一极端那样。反对者企图全盘否定，终于不能自圆其说。赫胥黎此说，可说明科学对于人类，如果没有道德的照耀，可以流于多么残酷。

二二

流氓哲学与政治哲学之间，相隔不是万重山而是一张纸。存乎其人、存乎其心而已。如果没有道义的标准，两者实际上是无区别的。明乎此，可见搞政治与耍流氓为同义语了。但政治的道德性存在于康德所说的纯粹理性领域，而在实践政治中常有流氓的跋扈，这就是为什么人世间常多悲哀、丑恶现象和永远的痛苦……

二三

社会生活(政治)是一个复杂的现象。不是一个人的经验所能说明或解决的。它的行动取决于各种因素各种力量的中和。在某个人所感到痛切的时弊、在某个人感到某种不合理性，但在整个政治生活中，却并不如此，却是合理的，势所必至的。东方世间的王道(政治道德)之所以虚伪，就是在人的经验(特别是感情)中投下道德者的假象，形成温柔性，而把实际政治中的残酷性掩盖了。它形成了人们对统治者的幻想。

二四

真正的政治道德是以实际政治中的合理性为基础的(无此基础，则温柔性就是单纯的主观感情)。这就是诚实与负责。

二五

诚实与负责——现代政治道德；仁慈——中土政治道德(恩赐与奴役)。

中土王霸——统治者的品格如何?仁慈还是残酷，好心还是邪恶?

仁慈是上对下的恩赐，容忍是人对人的关系。仁慈是对统治者的幻想，容忍是对别人的尊重。一出于奴隶的道德，一出于自由心情。

三八

在哲学家的心灵中保持人类理智的清醒，在艺术家的心灵中保存人类感情(爱)的温暖和意象的欢乐。

五八

小人畏刑，君子畏天。恐惧和畏罪，是中国道德实践的基础。

五九

谨慎，由于恐惧。斯宾诺莎说：“那受恐惧的支配，去做善辟恶的人……”恐惧的另一端是盲动，一种拼命主义，但是同样缺乏内在独立性。中国人的行善，同样由于恐惧，恐惧外在生存(肉体)的消灭和世俗目的的丧失，而不是由于荣誉、负责、诚实和良心。中国人的善心与善行，实际上是一种粗陋的唯物论和荒谬的神秘主义的结合。

六五

中国人不接受一种彻底的思想方式，不习惯一种彻底的生活方式，而安于空浮、马虎、四平八稳、得过且过、自我欺骗、折中妥协的方式

下过活。这种生活方式的理想化和理论(思想)形式，就是中庸。

中庸并不是和谐。不是智慧的和谐，而是平庸的折中，和一种自然性的并列。这种和谐的基础，是自然性，而不是精神自由。

七三

中国人的所谓心术，是一整套没有心肝的统治手段，残酷地进行欺诈和暴力行为。所谓“奸邪”与“忠正”，不过是美化自己和丑化别人的语言罢了。心术越高，而他心中的人性越少。如果他让心术与人性共存，那么，他是一个伟大的悲剧性格。他可能而且只能在他的关键性的时刻，毁灭自己。吴起杀妻求将，易牙杀子做菜，都是心术战胜(消灭)了人性的例子。过河拆桥，等等，也是心术到家的例子。人心之险远超出山川，而心术，行险之道耳，然中土古哲名之为大道。

七六

为有钱有势的人服务、辩护、粉饰，还是为真理斗争，这两者的选择是本于良心正义感、人生态度。“闻名而奔走者，好利者也；直己而行道者，好义者也。”

七九

保存自我的存在(生存)不是使我们的心灵完全孤立，不是做一个与世无涉的隐士，而是在利己和利人的大海中游泅。假如有两个本性完全相同的个人联合在一起则他们将构成一个个体，比较各人单独孤立，必是加倍的强而有力。所以人与人团结，最为必要。当然，这团结是建立在自我保持的基础上的，凡是从事这类团结的人，他们都公正、忠诚而高尚。

八十

对待异端，宗教裁判所的方法是消灭它，而现代的方法是证明其系异端。宗教裁判所对待异教徒的手段是火刑，而现代只是使他沉默，或者直到他讲出违反他本心的话。

八九

从裸臂想到性交，鲁迅奇怪中国人的想像力为何对此特别发展。但，中国人的记嘶忆于此道亦最为健全的，别的东西易于忘记，惟有男男女女之事，一说就记得，而且常颖悟，大有举一反千之乐。

九十

在绝望、失望中，就随便抓住一个别的什么当做希望。这里，最容易产生盲目、气和冲动。

九一

人生经验是人付出痛苦、代价得到的东西，未经忧患的人们是不愿听和不理解

的。他们存在着限制。这里，只有敏感和迟钝的区别，而没有抄近路的妙法。经验是自己获取的。

九五

在清醒的人看来，梦总是可笑的。但也有人说，对现实保持清醒，本身就是苦难。但是，人生的清醒却是一种理智、智慧和哲理的眼光，一个人要有这种眼光，他必须超越现实的纷乱和生活的情欲，在永恒、冷静的心境中观照万物的悲欢喜乐。但必须区别清醒与虚无主义。

九九

过去认为只有睚眦必报和锲而不舍才是为人负责的表现，现在却感到，宽恕和忘记也有一定意义，只要不被作为邪恶的利用和牺牲。耶稣并不是完全错。1961年9月10日，病发后六日晨记于无梦楼，时西风凛冽，秋雨连宵，寒衣卖尽，早餐阙如之时也。

一0五

从小处，从近处，从自己能力所及处，从别人不注意处开始工作。

一0六

忍为成事之要，忍小忿，忍冤屈，忍辱……

忍者以成事，屈者以求伸。徒忍徒屈，是为怯懦无能之辈矣。娄师德唾面自干，耶苏之换颊受打，徒忍徒屈，是宗教家与无能辈之忍耳，是为消极的情感，无刚之柔也。无条件之投降，不足语大事。

—O九

难道热爱人类就必须憎恨自己么?信仰理想就必须在绝望中生活么?斯宾诺莎把—切恨说成恶和被动的情感，此宗教情感也。正当的恨也是人性的表现。唾面自干的人生哲学，不是绝对的东西。圣人虽然不怒，但恨却更合乎人性。

一一二

一切美好的东西必须体现在个人身上。一个美好的社会不是对于国家的尊重，而是来自个人的自由发展。在历史上曾存在过无数显赫的帝国，但它却藏着无数的罪恶，它的人民为了皇帝的文治武功而牺牲生命，受尽苦难，这是对过去的历史所必须注意的一个方面。

一二0

人格摧残消灭了骄傲，也消灭了自尊心。在实际上，把自尊心当成骄傲，又把骄傲当成了自尊心。

雍正杀诸兄弟时，诸王大臣窥帝意旨，交章论列罪状请杀。雍正佯为迟回不决，惟反复丑诋其罪状，分布中外，并加以种种不见血迹的磨折，令其自毙。活似猫观鼠与哭鼠也。

越是经历过苦难，越应当珍惜自己宝贵的生命。苦难越多，生命也越宝贵，越有价值。少年人热情于抛头颅，正是未经过苦难耳。越宝贵存己者，即所谓越活越起劲。讲究策略，批判冒险主义、机会主义，但批判时却不能抹杀热情的可贵、牺牲精神和理想主义的力量。

人们听从你，相信你，为你牺牲和拼命，并不是仅仅由于你的正确，而是决定于许多许多因素。但是使人行动起来的主导原因，往往是一种盲从，而不是出于确信。他们立刻会后悔的，这就是动摇、变节和叛变，因此，廉价的信徒同时也是廉价的叛徒。

一二五

造谣者对谣言的破灭所羞愧的是他的诡计失败，他决不会羞愧他的失信和说谎，而是更加厚颜无耻地去造新的谣言。正如骗子在一个欺诈失败之后，去进行更大的谎骗那样，他们丧失天良(人性)就在此，和道德概念无缘也在此。骗子得逞之后，很难有洗手的，而是继续更大的谎骗。

一二六

流言止于智者。智者，不使流言继续耳；愚者(没有一般理解力者)是流言的义务传播员，可畅行无阻力。有大人口中所出之流言，有小人口头所出之流言。两者均须小心对待。轻播大人口中之流言，则我为其利用矣；轻信小人口中之流言，则我成其尾巴也。

一二九

怯懦之人，无力行恶，但也无能行善(为正义而斗争)，他们的善男信女式的忏悔和婆婆妈妈的善良不是真正的道德。他们之不能行恶，并不是由于善(理性的原则)，而是由于无力。一旦他们认为自己有力(虚假的)的时候，可粗暴蛮横哩。

一三0

一个忿怒但又无理的人，只感到可恶但不知为什么恶、恶在哪里的人，还有什么横祸不会产生呢?他两眼充血，满脸凶光，毫无反顾地向他认为可恶的东西扑过去，不管对方是不是无辜者。他像野兽，完全失去理智。

一六三

不要怪别人不义，只怪自己不行；不要在众叛亲离时徒然兴叹，而要重新开拓你的事业。自己最可畏者，畏己之软弱无能耳。

一七八

游戏，娱乐，宗教……精神需要，是对人好像可以没有的东西，但是绝对不能没有的东西。必须明确，它是一种需要，一种客观的存在的需要，一种栽根于内心的需要，—种天性，人性的一个方面。

一八一

观人生法，不惟暂，惟常；不惟显，惟微；不惟矜，惟忽。

观人之法，在于观人怎样消磨他的空闲时间，他自由支配的日子。

一八四

公者，众人之利益所在也；正者，真理之基础所在也。无我为人者公，然无我非同流合污，迎合落后。因之必以正。

一九一

凡病皆可医，惟俗不可医；凡事皆可耐，惟俗不可耐。

一九二

凡人必先量己之长，知己之短。于所长则不可自恃而任性，于所短则不可自欺以欺人。然后平气以察人情，准情而考成事。

一九八

人经患难，死人复活，见世人变异，当悲人心之不测也，而易对人之虚无感情，对人类作道德上的绝望，而信乎荀子人性恶之说。

一九九

《易·大过》云，君子独立不惧，遁世无闷。天下非之而不惧，举世不见知而不悔人皆尚同而违众，信深守固；莫我知隐遁于世，不怨不尤，则不惧而无闷矣。人之常情，孤独无援必惧，默默无闻必闷，君子卓行绝识，处大过时，利害迭变，是非交攻，独立不惧，坚贞不移，其守过人，其量过人，不惟一毫不动，而更是磨炼生平学力识力之好机会。

4.6巨人何以成为巨人

——读赫尔岑《往事与随想》第一册

摩罗

（1961- ），中国当代学者。本文选自摩罗《耻辱者手记—一个民间思想者的生命体验》，呼和浩特，内蒙古教育出版社，1998。

在俄罗斯历史上，赫尔岑属于影响了一个时代的巨人。他的思想和血性直接来源于十二月党人。沙皇当局绞死十二月党人五位领袖时，赫尔岑只是一个十几岁的少年，可他像当时最有良知的知识分子一样，感到了最深切的耻辱、仇恨和痛苦。执行死刑后，当局在莫斯科克里姆林宫举行了一次盛大的祈祷式，以示庆祝。三十年后，赫尔岑写道：“我参加了祷告式，我当时只有14岁，隐没在人丛中，就在那里，在那个被血淋淋的仪式玷污了的圣坛前面，我发誓要替那些被处死刑的人报仇，要跟这个皇位、跟这个圣坛、跟这些大炮战斗到底。”少年赫尔岑的整个精神生活几乎完全被这个重大事件所占领，内心时刻不停地激荡着为光明和正义而奋斗的伟大冲动。一个少年难以长期独自品味这样大的冲动和梦想，他必须把它说出去，必须以某种方式与这个世界发生联系并得到反应和验证。他郑重地向他的老师倾诉了他的感情和决心。这位老师平时总是训斥赫尔岑说：“您不会有出息的。”可当他了解到赫尔岑的精神世界后，禁不住说：“我的确以为您不会有出息，不过您那高尚的感情会挽救您。但愿这些感情在您身上成熟并且巩固下来。”这位不苟言笑的老师还以激动的拥抱将他的革命热情和自由主义信念传导给这位十四岁的贵族少年。

这段故事，是赫尔岑《往事与随想》中最吸引我的一节，但每次读后，我都禁不住有点后怕。倘使这位老师是个怯弱而又世故的人，他对赫尔岑的倾诉不予理睬；倘使他是一个愚昧而又迂腐的人，按着官方立场来解说那场起义和镇压，用官方意识对赫尔岑的高贵激情给予挫伤和清洗，那么,还会有后来的赫尔岑吗?倘若雷列耶夫、别林斯基、车尔尼雪夫斯基、米海依洛夫斯基、涅恰耶夫、托尔斯泰、巴枯宁、克鲁泡特金、陀思妥耶夫斯基、普列汉诺夫等人在其成长道路上不曾得到这

样的鼓励和支持，他们作为革命家和文化英雄的形象还能站立得起来吗？而没有这些人的挺立和闪耀，俄罗斯的十九世纪究竟还有多少光彩可言呢？赫尔岑的这个故事，让人不能不对领袖与人民的关系有所领悟。领袖不只是代表人民，而且的的确确是由人民培养出来的.有什么样的人民就会有什么样的领袖,从而也就有什么样的民族和社会。在这个意义上，被赫尔岑称为“老布肖”的那位目睹过法国大革命的老师不仅造就了赫尔岑，还造就了俄罗斯。十九世纪的俄罗斯之所以那样奇光异彩，令人景仰，其决定因素究竟是什么？我们平时总是将注意力集中在上文所列的那些显赫人物身上，但是在读《往事与随想》的时候，我的目光不知不觉中就投向了那些普通人，那些从来不被看作英雄的、既无人为之建造铜像、也无人为之开设纪念馆的普通人身上。

亚历山大一世时期，艺术院长以阿拉克切夫伯爵离皇上最近为由，提名他作名誉院士，艺术院秘书反驳说：“要是这个理由站得住的话，我就推荐马车夫伊里亚·巴依科夫为院士，他不单离皇上最近，还总是坐在皇上前面。”拉勃津秘书虽因此遭到流放，却捍卫了艺术的尊严和自己的良心。亚历山大一世的弟弟尼古拉(后继位为皇帝，正是他绞杀了十二月党人 5位领袖)有一次想来点粗鲁行为显显威风，要抓一位禁卫军军官的衣领，军官沙莫依洛夫伯爵威严地说:“殿下,我的佩刀在手里呢！”一语将尼古拉击退。莫斯科要塞司令斯塔阿尔将军受命主审赫尔岑等人一案，他在审读案卷后这样向皇上直陈己见：这些青年人是清白无罪的，侦讯委员会所做的事情是极不光彩的，我不能为此违背自己的良心，玷污自己的满头白发。他愤然退出侦讯委员会，事后还一直为这群青年人的厄运耿耿于怀，上书尼古拉要求释放他们。试想，如果换成另一个民族的将军或坦克手，情形将会怎样呢？而如果失去了赫尔岑，正如我们所知道的，俄罗斯革命史和俄罗斯思想史都将是断裂而又残缺的。看一下沙皇枢密院总检查官祖布科夫的书房也许是十分有意思的。赫尔岑写道：“他的书房里挂满了所有革命名人的肖像，从汉普登和伯伊到菲艾斯基和阿尔芒·卡列尔。在这个革命圣像壁下方有一个完备的禁书库。一具骷髅、几只鸟标本、几只制作过的两栖动物和若干保存在酒精里的动物内脏——它们给这间气氛非常热烈的书房加上一种思考和研究的色彩."这位大臣的书房所表现出的现代气息和人文气息，与《祝福》里鲁四老爷的书房实在大异其趣。

在《萨哈林旅行记》中，契诃夫这样描绘这个流放之岛和监狱之岛的岛区长官科诺诺维奇将军："谈吐高雅，文笔优美，给人的印象是一位诚挚的、充满人道精神的人。"一位少校典狱长冒着生命危险，从傍晚到凌晨两点一直巡游海上寻救一位被波浪卷入大海的苦役犯的故事，契诃夫记述得更加详备.上述这些人,无论是艺术院秘书还是禁卫军军官，无论是要塞司令、岛区长官、典狱长，还是总检查官，他们无不表现出强烈的尊严意识和人道主义倾向。他们即使身居要职也改变不了沙皇政权的专制体制和非人性质。但他们以自己良好的人文素质和历史良知，在国家机器与历史要求、民族利益、革命思想之间构成了一种弹性，正是这弹性使得新思想新力量不但未遭毁灭，反而勃然发展。这些官员作为人民的一部分,实际上可以看作是反对他们的那些思想家革命家的精神资源和社会基础,即使是亚历山大一世这样的沙皇，面对着日趋强盛的革命团体和思潮，也一直在观望和思索，而不让他的僚属举起屠刀，他表现出强烈的历史良知。在处死普加乔夫之后，俄国实际上废除死刑达50年之久，这为培养人道主义精神和生命意识开辟了一片政治空间。可以说，俄罗斯思想家革命家只是把深蕴在人民心中的心理倾向明白地表述出来并担当起来。他们在政治上是沙皇和将军和大臣的敌人，但在人文素质和人道倾向上，敌对的双方却是颇为相近的。

十二月党人起义被镇压以后，俄罗斯社会一度出现了严重的政治黑暗和道德堕落。可是这个民族对于正义事业的崇仰和对于英雄人物的热爱还是以某种方式表达了出来。赫尔岑带着深深的敬意写道："那些给判处苦役的流放人的妻子被剥夺了一切公民权利，抛弃了财富和社会地位，动身到西伯利亚东部去，一辈子忍受那里可怕的气候，和当地警察的更加可怕的压迫。姐妹们没有权利到她们的哥哥或者兄弟那里去，她们就退出宫廷，过着隐居生活，许多人离开了俄国；几乎所有妇女的心里都保留着对那些受害者的热爱……"特鲁别茨卡雅公爵夫人第一个动身去西伯利亚，追随着她的英雄丈夫并死在那里。法国姑娘唐狄在巴黎得悉昔日情人伊瓦谢夫被判流放西伯利亚,立即来俄国要求去西伯利亚与情人结婚.尼古拉一世虽甚感恼怒，终于还是同意了她的请求。这对年轻的情侣后来双双死在苦难深重的西伯利亚。赫尔岑的记述使我想起后来车尔尼雪夫斯基的两件事。在给车尔尼雪夫斯基执行象征性死刑的刑场边上，一位少女把一束鲜花递给了这位囚徒。在随后奔赴西伯利亚的途

中，一位马车夫用这样的话跟车尔尼雪夫斯基告别："谁拥护人民，他就被流放到西伯利亚去，这一点我们早就知道。"俄国革命家能在流血牺牲的同时享受到如此伟大的幸福，真叫人妒羡不已。这些精神巨人最需要的并不是世俗的功德圆满，而恰是这种被理解，这种在精神上与世界的联系和沟通。他们因为有了这样的人民而伟大,也因为有着这样的人民而幸福.

而在另一个民族，情形则远不是这样。像邹容、陈天华、秋瑾、徐锡麟这样的人，既没有赫尔岑那样丰厚的精神资源，更没有特鲁别茨卡雅公爵和车尔尼雪夫斯基式的安慰和幸福。他们永远遇不到老布肖那样的老师、要塞司令那样的办案者、少校典狱长那样的官员、特鲁别茨卡雅夫人那样的家属、马车夫那样的老百姓等。秋瑾的叔父就是她的告密者，她死后不但没有得到鲜花，而且被老百姓吃了她的鲜血，徐锡麟更是给办案者分吃了心肝。1978年，当李九莲那颗决不放弃思考的头颅倒在血泊中时，她的同时代人都在准备着高考，甚至没有一个人听见枪声。在她漫长的囚徒生涯中，家里没有一个人来看过她一次，没有一个人送过一次饭、一次衣。而她的厄运最初的起因，竟是她的男朋友的出卖。在中国绵延不绝的政治运动中，互相揭发、互相诬陷、卖友求荣、卖亲求荣的现象是如此普遍。一个人只要受到权力的敌视或迫害，几乎马上就要从社会结构和伦理关系中开除出去，谁也不敢拜访你，谁也不敢跟你打招呼跟你握手跟你聊天，谁也不敢给你写信，谁也不敢喊你为老师为同志为父亲为叔叔。虽然还有人谈到你，但那是按着官方口径进行诬陷和诽谤，也许还有人来敲门，但那是为了宣布跟你划清界线。难怪鲁迅吞吞吐吐地说，他没敢说出全部的真话，因为他还要在这社会中居住。他不敢真的被这社会和伦常所开除。鲁迅绝非多虑。一位因在庐山讲了几句大白话而丢官的政治人物，很快就被自己的妻子从家里开除了出去。在中国想做一条好汉，确实比别国更难。鲁迅曾感叹中国的监狱比别国的难坐，实际上何止如此。对于一位优秀人物来说，中国生活的千万个环节中，每个环节都杀机四伏。中国社会对于优秀人物怀着本能的仇恨和恐惧.顾准的遭遇很能说明问题.顾准受到迫害后，他的妻子绝望地自杀了。子女宣布与他断绝亲缘关系，还逼着顾准签字同意。他的老母亲住在妹妹家里，可因为妹婿是官场中人，为了照顾官员的前途，这对同住一城近在咫尺的母子终生不得相见。顾准拖着病体，

蜷曲在孤室寒窗之中，形单影只地写着那些先知般的文字.他一再要求与子女恢复关系,均遭拒绝。他只能从别人那里收集子女的照片，以此寄托他的慈父之情。他临终的时候，又一次吁请子女“宽恕”他(倒好像他真有什么罪过似的)并来看看他，自然是又一次遭到拒绝。无休的政治迫害，无穷的精神凌辱，无限的感情折磨，这就是一个文化英雄的境遇和结局。如果他的母亲来给予抚慰,妻子来给予照顾,兄弟姐妹们来给予帮助；如果他的子女来为他骄傲，他的朋友来与他切磋，我相信这个顾准一定可以写出更加坚定、彻底的文字，也许当我们回顾“文革”时，就可以因为有了一位精神巨人和文化英雄而感到骄傲和安慰。然而，顾准终于没有得到这样的幸运，这个民族终于没有得到这样的幸运，因为这个民族像他的子女一样，一直在遗弃着他、拒绝着他。直到他逝世20年之后，《顾准文集》才在中国一个最偏僻的角落里勉勉强强问世。

我们平时谈论那些优秀人物时，常说他们“孤胆”、“孤勇”、“仅仅凭着个人就敢于与整个世界对抗”，其实这都是片面而又夸张的说法。优秀人物自己也爱作如是说，那更是饱含愤激之情了。有恃才能无恐，谁能够在精神上无所凭依就自然地强大起来呢？越是精神强大的人，越是需要拥有最丰厚的精神资源。一个巨人不但需要通过研读典籍占有历代前贤的精神财富，不但需要通过研究人性和社会来把握人性的需要和历史的走向，他还同时需要周围那些有血有肉的人的理解、支持、温暖、尊敬、鼓励,他需要从这样的心灵交流中得到勇气和力量.如果没有这些条件，再伟大的人也会枯竭夭亡而无从成其伟大.在这样的意义上,任何一个伟大的人都是凭着他的族群并代表他的族群成为伟人的。所以，那些产生了巨人的民族必是像巨人一样可敬可仰的民族。

1827年的某个黄昏，15岁的少年赫尔岑和他的朋友奥加略夫郊游来到了莫斯科旁的麻雀山上。太阳正在徐徐西沉，圆屋顶闪闪发光，美丽的莫斯科铺展在山下一望无际的地面上，清新的微风迎面吹来，诗意盎然。这对少年想到了全人类的命运和幸福，想到了俄罗斯的现状与未来。他们意识到了自己的灵魂的纯洁与高尚，意识到了自己是命中注定应该担当大任的优秀人物。他们站在夕阳微风之中，互相依靠，突然间热烈地拥抱起来，他们对着伟大的莫斯科发誓，一定要为自己的使命奋斗到底，直至献出生命。在后来的岁月中，俄罗斯人民果然将赫尔岑造就成了一代巨人。这位巨人的力量，正如我们所已经知道的，不仅来

自十二月党人的鲜血和老布肖的祝福，也来自要塞司令斯塔阿尔将军的理性与公正，还来自追随丈夫流放到西伯利亚去的妇女们和对革命家表示尊敬的马车夫们，甚至还来自亚历山大一世对起义前的十二月党人的理解、宽容与尊重。一句话，他的力量来自全体人民的人文理想和整个民族的历史良知。中国的优秀人物却不曾得到赫尔岑式的条件和幸运,无论是谭嗣同、陈天华、秋瑾、徐锡麟,还是李九莲、遇罗克、王申酉、顾准，他们无不在缺乏精神滋养和力量源泉的绝境中无望地死去。中国要想诞生真正的精神巨人，遥矣远矣。

4.7人道主义良心

弗洛姆

(1900—1980)，美国哲学家、心理学家。本文选自弗洛姆《为自己的人》，北京，生活·读书·新知三联书店，1988。

人道主义良心并不是我们期望其高兴、惧怕其不高兴的权威之声的内在化；它是我们自己的声音，它存在于每个人的心中，它不受外界制裁和奖赏的影响。这种声音的本质是什么?我们为什么会听到它?又为什么会对此不加理睬?

人道主义良心是我们对整个人格是否完全发挥其功能的反应；它不是对这种或那种能力之作用的反应，而是对构成我们人类和个体之存在的整体能力的反应。良心判定我们作为人而应尽的职责；它(正像该词根con-scientia所示)是对自己的认识，是对我们各自在生活艺术中成功或失败的认识。良心虽是一种认识，但其范围却并不仅仅涉及抽象思维领域中的认识。它具有一种感情的性质，因为它是对我们整个人格的反应，而不仅仅是对我们精神的反应。事实上，我们并不需要意识到良心在说什么，以便使它对我们产生影响。

那些有助于我们整个人格充分发挥和展现其作用的行为、思想及情感，都产生—种内心赞成、“正直”的情感，这就是人道主义“善良”之心的特征。另一方面，有害于我们整个人格的行为、思想及感情，产生一种忧虑和不安，这就是人道主义“罪恶”之心的特征。因此，良心是我们自己对自己的反应。它是真正的我们自己的声音，这声音召唤我们返回自身，返回创造性的生活，返回充分和谐的发展——即成为彻底发展潜能的人。良心是我们自身完善性的卫士；它“有能力保护人自身应有的全部自豪，同时使人具有对自己做出肯定回答的能力”。 ① 如果爱被定义为肯定人的潜能、对被爱者之独特性的关心和尊重，那么，人道主义良心则能合理地称为自爱、自我关心的声音。

人道主义良心不仅代表着我们所表达的真正的自我，而且也包含着生活中我们之道德体验的本质。人道主义良心中，保存着对人生之目的的认识，保存着实现这种生活目的的原则。我们认识到，我们自己所发

现的这些原则与从别人那里学来的原则是一样的，它们都是正确的。

人道主义良心表现了人的自身利益和人的完整性，而权威主义良心则与人的顺从、自我牺牲、责任或他的“社会适应性”相联系。人道主义良心具有生产性，因而它是幸福的，因为幸福是生产性生活的必然产物。把成为他人之工具当做自己的原则 (无论它显得多么高贵)，都会使人变得忘我、不幸、顺从、失去勇气，这是对人的良心之要求的违反。不管是在思想上还是在行动上、甚或在饮食或性行为上，对人格完整性和正确功能的任何违反，都是违背人之良心的行动。

但是，我们对良心的分析与这个事实并不矛盾，即许多人的良心之声是这样的微弱似致无法让人听见并按此而行动。事实上，这确实是人类道德不稳定的原因。如果良心常常能发出很响亮、很明确的呼声，那么，就不会有多少人背离他们的道德目标而误人歧途了。从良心本身的真正性质中，我们可推断出这么一个答案：由于良心的作用是维护人的真正的自身利益，因此，只要一个人尚未完全失去自我，尚未变得自我冷漠和自我摧残，良心便还在发挥作用。良心和人的创造性是相互作用的。人的生活越具有创造性，良心的作用就愈大；而良心的作用又反过来增加了人的生产性。人的生活越缺乏创造性，良心的作用就愈微弱。人的矛盾—与悲剧—是，当人最需要良心的时候，良心却最微弱。

造成良心近乎无用这一问题的另一种原因是，我们拒绝听从良心之声，更为重要的是，我们忽略了对怎样听从良心之声的认识。人们常常有这么一种幻觉，即他们的良心将会发出很响的声音，而且它的启示也将清楚明确；这些人等待着听从这样一种良心之声，然而他们什么也没听见。当良心之声很微弱时，它的启示并不明确，一个人必须学会怎样听见和理解良心的呼唤，以便按良心而行动。

然而，要学会理解良心的呼唤是极其困难的，这主要有两个原因。为了听见良心之声，我们必须能听从我们自己，但在我们的文化中，大多数人都很难做到这一点。我们会听见良心的每一次呼唤，听到每个人的良心之声，惟独听不到自己的声音。在每一场合，我们常常受到各种意见和观念的干扰、冲击：电影、报纸、广播、无稽之谈。假如我们故意阻止我们听从自己的良心之声，那么我们就不可能有所长进。

听从自己是很困难的，因为这门艺术要求具有另一种现代人很少具有的能力，即自身独处的能力。事实上，我们已产生了一种对孤独的憎

恶；我们宁可要最浅薄、甚至最令人讨厌的伙伴，最无意义的活动，也不愿自身独处；我们似乎害怕看到面对自己的情景。这是因为我们会感到自己是坏伙伴吗?我认为，对自身独处的惧怕，是害怕一旦见到自己是一个既熟悉又陌生的人时，会感到窘迫，有时甚至会引起惊骇。于是，我们害怕了，并且逃跑了。这样，我们丢失了听从自己的机会，我们继续忽略自己的良心。

听从自己那微弱、模糊的良心之声是困难的，这还因为良心向我们发出的呼声不是直接的，而是间接的，同时也因为我们常常没有意识到，我们所受的干扰来自我们的良心。我们也许只为许多与良心没有明显关系的原因感到焦虑(甚或得病)。忽略良心最常引起的间接反应是一种含糊不定的有罪感和忧虑感，或简言为疲惫感、怠倦感。有时，这种有罪感被认为是由于自己没做这事或那事所引起的。事实上，人们忽略真正的道德问题，并不是由这样一种有罪感所引起的。不过，如果有罪感虽在无意中产生，但由于它强烈以致使人无法保持平静的话，那么，它就会引起更深、更强烈的焦虑，甚至引起生理或精神上的疾病。

这种焦虑的一种形式是惧怕死亡，它不是那种对世人必有一死的正常担心，而是一种对人随时会丧命的恐惧。这种对死亡的非理性恐惧来源于生活中的失意，它表现了由于人浪费生命、错失了创造性地运用自己能力的机会所产生的罪恶之心。死亡是一种强烈的痛苦，但没有很好地生活便要死去则令人无法忍受。与对死亡的无理惧怕相关联的是惧怕衰老。在我们的文化中，更多的人为这一惧怕所萦绕。这里，对老年人我们有一种合理的、正常的理解，但我们的理解与对“太老”而要死亡的恐惧有着性质和程度上的根本区别。我们常能看到，尤其在我们所分析的案例中可发现这样一些人，当他们还很年轻时，便为对年老的惧怕所缠绕；他们确信，体力的衰弱与他们整个人格、情感和智力的衰弱有关。这种观念决不亚于迷信，尽管有压倒性的事实作为反证。这也是由于我们的文化强调所谓年轻性，如迅速、适应、身体的活力，这些都是一个以成功为主要支点的竞争社会，而不是一个以发展人的性格为主要目的之世界所需要的性质。但是，许多例子说明，一个过着创造性生活的人在他衰老前是不会退化的。相反，在创造性生活的过程中，他所发展起来的精神与情感继续成长尽管体力已有所衰退。然而，非创造性生活的人当他的体力——他从事活动的主要源泉——衰退时，他的整个人

格的确退化了。老年人的人格衰退是一种象征，它说明过去未能过生产性的生活。惧怕衰老表现了非创造性生活这样一种感觉——常常是无意识的；它是我们的良心对我们自身残缺不全的一种反应。在有些文化中，更需要因而也更尊重老年，因为老年象征着智慧与经验。在这样的文化中，我们可看到一种如日本画家宏古沙下面所表达的美好态度：

从6岁起，我便迷恋于描绘物品的外形。到15岁那年，我已出版了大量的图案。但 70岁前，我所做的一切都不值一提。73岁，对自然、动物、植物、飞禽、鱼类、昆虫的真正结构，才稍有领悟。迈入80，我才会有更大的进步。年届90，我将洞察事物的奥妙。高龄100,我便可达到奇异的境界。110，所绘的点点滴滴必栩栩如生。

这是我75岁所写，如今已是一个酷爱绘画的老者。 ②

惧怕得不到他人的赞赏，虽不如无理地惧怕死亡和衰老那么明显，但这也是无意识有罪感的一种重要表现。在这种有罪感中，我们同样能看到对正常情况的无理歪曲。现代人期望自己为每一个人所接受，因而他害怕在思想、情感、行为上与文化模式的常轨相背。这种无理地惧怕别人不赞赏的一个原因是无意识的有罪感。如果人未能过生产性的生活，他就会对自己不满意，他不得不借助别人的赞赏来取代对自己的不赞赏。只要我们把这个问题作为道德问题，作为虽属无意识有罪感，却是普遍流行的现象来加以认识，就会对这种需要他人赞赏的渴求充分理解了。

人似乎可以顺利地自我排除，并对良心之声的呼唤置之不理。但存在着这样一种情况，在这种情况下，置良心于不顾的意图很难实现，这就是睡眠。此刻，人摆脱了白天喧闹声的干扰，只接受他内心的体验，这些体验是由价值判断与顿悟，以及许多非理性努力所构成的。睡眠中，良心往往不能平静；但令人悲哀的是，我们在睡眠中能听到良心的呼唤，却不能有所行动；而当我们能行动时，却又忘了睡梦中我们所听到的良心的呼唤。

下面所叙述的梦境就是一个这样的例子。有一位著名的作家曾遇到一个机会，以出卖他作为作家的完整性来换取大笔的金钱和名望。在考虑是否要接受这笔买卖时，他做了一个梦：在一座山脚下，他遇见了两个他很瞧不起的投机分子，但这两个人获得了很大的成功。他们告诉他，绕小道驱车开往顶峰。他采纳了这两个人的意见，但当快要到山顶

时，他的车翻了，他也因车祸而身亡。这一梦境的含义几乎无需多加解释，在梦境中他知道，接受这一机会是以毁灭为代价的。当然，这只是梦境所表达的象征性语言，实际上他不是肉体上的消亡，而是他作为一个完整的人、生产性的人被毁灭了。

①尼采：《道德谱系》第二章。

3 J.拉法格：《与宏古沙对话》。

4.8编者旁白

心灵何以因博大而悲天悯人？

先细心体会中国古训"老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼"中的两个"及"字。

"及"者，粗看像连词，细看却是动词，内含由此"及"彼、将心比心、推演仿效、蔚然成风之意。

这就是说，此"及"字分量极重，它实是在昭示某一人格跨度：就内在修养而言，它是标志个体如何从自在的"恻隐之心"升华为自觉的道德追求；就外在行为而言，则它又在形象地展示仿佛天性使然的"良心"，如何因走出狭隘的血缘亲情，由己"及"人，再由人"及"物，最终对整个人类乃至自然界的动、植物，皆视同地球生命共同体的一员，而转为博大。忧天下之忧而忧，乐天下之乐而乐，屠格涅夫散文诗所咏叹的，不正是这一胸怀之博大么？

若将"良心"置于社会学范畴，则它又往往被称为"人道主义"。其实"人道主义"作为术语，又可析为"人道"与"主义"的组合：若谓"人道"在未被标举为"主义"前，它近乎孟子的"不忍之心"；当它被崇尚为"主义"后，"良心"又有了新命名，叫"良知"。所谓"良知"，无非是说它已是一种被价值理性所认同、所坚执的"良心"，亦即强调它的后天性或习得性，亦可说是指人伦层面上的"精神成人"。

从"良心"到"良知"的价值生成，在弗洛姆那里，则被称为是"人的生产性"，这与本书所强调的"精神成人"，旨趣归一。故弗洛姆又说"良知"是"人道主义良心"，亦即"主义"化了的"良心"。

如此辨析"良心"与"良知"的微妙差异，很重要吗？

这有点像识别"单纯"与"真纯"的异同：孩子因天真而可爱，天真植根于幼稚，他（她）也将因幼稚而读不出天真的可贵，故曰"单纯"，即其天性"纯"朴得很"单"薄，当不免因岁月所蚀而失之暧昧；只有饱经沧桑的仁者才能真正掂出且守住天良的珍贵，这就不再"单纯"，而已臻"真纯"。"真纯"者，就其价值自居的坚贞性而言，近乎庄子眼中的"真人"，烈火烧不着他，洪水淹不着他；撼山易，撼其心志难。

（夏中义）

第五章青春·性爱·身体

5.1青春期

阿德勒

(1870—1937)，奥地利心理分析学家。本文选自A．阿德勒《自卑与超越》，黄国光译，北京，作家出版社，1986。

讨论青春期的书籍可称是汗牛充栋，它们在处理这个题材时，几乎都把它当做是可以使个人的性格整个发生改变的危险时期。在青春期中固然有许多危险，但是它并不能真正的改变人格。它把正在成长中的孩子带入新的情景，接受新的考验。他会觉得他已经接近生活的前线了，在他生活样式中一直未被观察到的错误会开始显现出来。当它们出现时，饱经世故的人总可以洞察到它们。它们现在已经变得很明显，不容再加以忽视了。

几乎对每个孩子而言，青春期中最重要的一件事情就是：他必须证明他已经不再是个孩子了。我们也许可以设法让他相信：这是件理所当然的事情。假使我们做到了这一点，这个情境中的紧张气氛便能消除掉许多，假使他觉得他一定要证明它，当然他会过分强调他的立场。青春期有许多种行为都是出自想表现：独立性、和成人平等、男子气概或女人作风等等的欲望。这些表现的方向决定于儿童对"成长"的意义抱持何种看法。假使"成长"的意思是指不受控制，孩子就会开始反抗各种拘束。有些孩子在这段时间开始学抽烟，用脏话骂人，或深夜不归．有些会出人意料地反抗他们的父母，他们的双亲对一向听话的孩子为什么突然变得如此桀骜不驯，也深感大惑不解。听话的孩子也许一直对父母抱有反感，但是只有现在，他有了较多的自由和力量时，他才敢将他的敌意宣布出来。有一个经常被挨打受骂的孩子，在表面上显得安静而顺从，可是私下却在等待着报复的机会。当他觉得自己羽翼丰满后，便借机向父亲寻衅，殴打了父亲，再离家出走。

大部分的孩子到了青春期都会享有较多的自由和独立。父母亲不再觉得他们有监护他的权利。假使父母亲想再继续监督他，他必定会更努力设法脱开他们的控制。双亲愈是想证明他还是个小孩子，他愈是反其道而行。从这些争斗中，会发出一种反抗的态度，结果便构成"青年反抗

主义”的典型图案。

我们无法给青春期的阶段订下严格的界限．它通常是由十四岁左右到二十岁，但是有些孩子在十一、二岁时，便已经进入青春期了。身体的各部分器官在这段时间都加速发展，有时候，它们的功能之间便很不容易顺利协调。孩子们身高增长，手足加大；但却可能比较不灵活。他们需要再训练这类器官的协调，但在这过程中，如果受到别人的讥笑或批评，他们会相信自己真的是笨手笨脚的。孩子的动作如果被人讥笑，他就会变得愈发笨拙。内分泌腺对儿童的发展也有影响，它们会促进其功能。然而这并不是由有到无的全然改变，内分泌腺在出生之前便已经开始起作用，但是现在它们的分泌增多，第二性征也更为明显。男孩会开始长胡子，声音也变得粗哑，女孩的体形逐渐丰满，变得更女性化了．这些都是常常使青年人感到惶惑的事情。

有时候，对成年期生活准备不足的孩子，在职业、社交、爱情和婚姻等各种问题—起逼近时，会觉得恐慌异常。对于职业，他找不到能够吸引他的工作，而认为自己终将一事无成。对于爱情和婚姻，他对异性总是忸怩不安，遇见他们时，也会慌乱不知所措，假使异性和他说话，他会面红耳赤，无言以对。他会一天比一天地感到绝望，最后，他对生活的所有问题觉得厌烦，也没有人能再了解他。他不注意别人，不跟他们说话，也不听他们的话。他不工作，也不读书，只终日幻想，和进行一些粗鄙的性活动。这是称为“早发性痴呆”的精神错乱。但是，这种病症其实只是一种错误而已。如果能够鼓励这种儿童，证明他走的途径不对，并指点出正确之途，他便能霍然而愈。但是，这个工作并不简单。因为他的整个生活以及过去生活中所学到之事都必须被纠正过来。过去、现在和未来的意义都必须以科学的眼光重加检讨，不能只凭私人的想法妄加臆测。

青春期的所有危险，都是由于对生活的三个问题缺乏适当的训练和准备所造成的。如果孩子们对未来心怀畏惧，他们自然会以最不费力气的方法来应付它。然而这种简单的方法却是没有用的方法。孩子们愈收到命令、告诫、批评，他们愈觉得不知所从。我们愈推他向前，他会愈往后退缩。除非我们能够鼓励他，否则想帮助他的努力都会徒劳无功，甚至更伤害他。由于他是如此的悲观和胆小，我们无法期望他会自发自动的淬砺奋发。

有些孩子在这段期间会希望自己留在儿童时代，永远不要长大。他们甚至以儿语说话，和比他们小的孩子一起玩，装得象婴孩般的忸怩作态。但是，绝大多致的人都会竭尽所能仿效成人的一举一动。他们也许没有真正的勇气，但是却要扮出一副类似成人的怪相：他们模仿大人的姿态，满不在乎地花钱，调戏异性并做爱。在某些棘手的个案中，孩子们还没有看清该用什么途径来应付生活的问题，便迫不及待地胡作非为，于是就从此开始了犯罪生涯。这种情况尤其是在他少年时犯过罪，而又未被发现，因此自以为聪明得可以避尽天下耳目时，最容易发生。犯罪是从生活问题之前逃离掉的简捷方法之一，特别是在经济问题之前。因此，在十四岁至二十岁之间的少年犯罪，便有急速增加的趋势。在此，我们面临的并不是一种新的情境，而是较大的压力把儿童时期使已经存在的暗流激发出来。

如果个人的活动程度较小，他逃避生活问题的简捷方式是神经病。在这些年龄之间，有许多孩子开始患上官能性疾患和神经失常。每一种神经病的病症，都是不必降低个人的优越感，便能拒绝解决生活问题的借口。神经病症出现在个人面临社会性的问题，而又不准备以符合社会要求的方式来解决它的时候。这种困难会造成高度的紧张．青春期身体的情况对这种紧张特别敏感，所有的器官都会被它激动，全部的神经系统也都会受其影响。器官的不舒适也可以作为犹疑和失败的脱身之词。在这类个案中，个人不管是私下还是在他人面前，都会因为他的病痛，而认为自己可以不必负担任何责任。这样便构成了神经病，每一个神经病患都表现了最诚挚的意愿，他十分了解社会感觉和应付生活问题所需要的是什么，只有在他的病症里，他才能逃开这种普通的要求．能够使他释下重负的，是神经病本身。他的整个态度似乎在说：“我也急着要解决我的问题，但是我的病印叫我无能为力。”这一点就是他和罪犯的不同之处。后者经常是毫无顾忌地表现出他的不良意愿，他对他的社会感觉也麻木不仁了。我们很难决定它们那一个对人类利益的损害较大，神经病患的动机虽很善良，但是搬开他的动机不谈，他的行动却是讨人庆、自私，而有意要妨害别人的。罪犯虽然不掩饰他的敌意，可是却要咬紧牙根压抑下他剩余的社会感觉。

有许多青春期的失败者在小时候都是被宠坏的孩子；由这一点不难看出，对习惯于事事都要别人服侍的儿童，成人的责任是一种特殊的重

担。他们仍然希望受人宠顾，但是当他们年岁渐长，他们发现他们已经不再是众人注意的中心了。他们是在人造的温暖气氛中长大的，现在他们却发觉外界的空气冷酷刺骨。因此，他们责怪生活欺骗了他们，害他们失败。此时，我们便能发现他在开进步的倒车。这一类的孩子大多数会在读书和工作方面开始失败，以前看起来天资没有他们高的儿童，会赶过他们并表现出人意料的能力。这和他们以前的历史并不相冲突。也许一直非常受人重视的孩子，现在会开始害怕辜负别人对他的期望，只要他继续受到帮助和赞赏，他便能鼓足勇气前进，但是当环境需要他做独立的奋斗时，他就勇气全失，向后退却。别人则被这种新的自由所激励。他们在自己面前清楚地看到达成其雄心之路。他们心中充满了新的构想和新的计划。他们的创造性生活开始弓上弦，剑出鞘，他们对人类活动各方面的兴趣也变得鲜明而热烈。这些都是能勇毅不坠的孩子，对他们而言，独立的意义并不是困难和冒失败的危险，而是获取成就和奉献别人的更广阔机会。

以前一直觉得受人轻视的儿童，现在可能因为和同伴的接触增加，而开始孕出她们也能被人欣赏的希望。他们有许多人非常醉心于争取别人的赞赏。男孩子假使只想寻求别人的夸奖，那是相当危险的，不过女孩子通常都比较缺少自信，她们把别人的欣赏当做是证明她们价值的唯一方法．这种女孩子很容易落入善于阿谀她们的男人的圈套。我常常发现，有些女孩子觉得自己在家中不受欣赏，便开始和男人发生性关系，这不仅是要证明她们已经长大了，而且还因为她们希望用这种方法来获得一种能够被欣赏和被注意的地位。

且让我举一例，有一个出身贫寒的十五岁女孩子，她有一个哥哥，从他幼年时代起，便一直体弱多病．她的母亲不得不对他格外注意。当她的女儿出生时，她也没能好好照顾她。不仅如此。在她的幼年时代，她的父亲也卧病在床，他的病更占去了母亲原应照顾她的许多时间。

因此，这个女孩子从小就了解被人照顾的意义是什么。她很注意这件事，一直盼望着能够多受人照顾，但是她在家中却总是无法达成所愿。后来，母亲又生了一个妹妹，这时父亲虽然也痊愈了，母亲却又将全副心力转移到妹妹身上。结果，这个女孩子觉得自己是唯一没有受到爱和温情的人。她继续拼命奋斗；在家中，她是好孩子，在学校，她是好学生。由于她的成功，父母决定让她继续她的学业，把她送到—所教

师对她毫无所知的高中去。最初，她不了解这所新学校的教导方法，她的功课开始赶不上别人，老师因此批评了她几句，她却觉得万念俱灰了。她急着要得到别人的激赏．家里没人欣赏她，学校也是如此，她该怎么办才好?

她环顾四周，想找一个了解她的人。在几经尝试后，她离家出走，和一个男人一起生活了十四天。她的家里对她的行为忧虑万分，而到处寻她。结果发生了什么事，也是我们所能料及的。她很快就发现自己仍然不能为人所欣赏，而开始后悔自己做出的荒唐事。自杀是她的第二个念头，她送了一张便条回家："不要为我担心。我已经服了毒药。我很快乐。"事实上，她根本没有服毒，她之所以这样做，原因也不难了解。她的父母事实上是对她很慈爱的，她觉得她还能博得他们的同情。结果她不自杀，只是等着母亲来找到她，把她带回家。假使这个女孩子也象我们一样知道：她所追求的其实只是受人欣赏而已，那么这场风波就不会发生了。假使她高中的老师也了解这一点，他必定事先予以防范。以往，这个女孩子的学校成绩一直是非常杰出的，假使他知道这个女孩子对这一点相当敏感，他只要对她稍微加以注意，那么他的情况就不会令她心灰意懒了。

在另一个案中，一个女孩子出生在一个父、母亲性格都很柔弱的家庭里。她的母亲一直想要个男孩，对这个女孩子的降生自然是大失所望。她一直很瞧不起女性的地位，她的女儿也难免受其影响。她不止一次地听见母亲对父亲说，"这个女孩子一点都不讨人喜欢，她长大后，一定没人会喜欢她的。"或"她长大后，我们该拿她怎么办呢?"在这种不良的气氛下渡过十几年之后，她看到了母亲的一个朋友写给母亲的一封信，信中为了她只有一个女儿而安慰她，并说她还年青，将来总会有男孩子的。

我们可以想象这个女孩子会有什么感觉。几个月以后，她到乡下去访问她的一位叔叔。在那里，她遇见了一个智力很低的乡下男孩，并且变成了他的情人。后来，他甩掉了她，但是她依旧对他一往情深。当我看到她时，她已经拥有一大群的男朋友，可是却没有那一个人能令她称心如意。她来找我，是因为她现在患有焦虑性神经病，不敢单独一个人出门。当她对获取别人欣赏的某种方法觉得不满意时，她就会试用另一种，现在，她是以身体的病痛来叫她的家庭为她感到烦恼。除非她放弃

她的悲观，否则别人便对她束手无策。她哭泣，以自杀作为威胁，把家中闹得鸡犬不宁。我们很难让这个女孩子认清她的处境，也很准让她相信，她在青春期时，是把设法脱离被轻视感觉这件事的重要性看得太重了！

在青春期，男孩子和女孩子都会过分重视性关系，并加以渲染。他们希望证明他们已经长大了，结果却矫枉过正。例如，假使一个女孩子相信自己一直受着母亲的压迫，而企图反抗，她就很可能任意和她遇上的男人发生性关系，作为反抗的手段。她根本不在乎母亲知不知道，其实，假使她能叫母亲为她担心的话，她才高兴呢！因此，我经常发现：有些女孩子在和父、母亲争吵过后，便跑到街上，和她遇见的第一个男人发生关系。这些女孩子以前一直都被认为是很乖的，她们的教养很好，没有人料想到她们会做出这种行为。我们能够了解：这些女孩子并不是真的罪恶深重。她们只是想法错误；她们觉得自己是处于卑下的地位，而这又是她们所能想象到的获取较优越地位的唯一方法。

有许多被宠惯的女孩子发现自己很难于适应女性的角色。在我们的文化中，有一种根深蒂固的想法，认为男性总比女性优越，结果她们便不喜欢身为女性，而表现出我所谓的“对男性的钦羡”，对男性的钦羡可以表现在许多种不同的行为里。有时候，我们看到的是讨厌男人并回避男人。有时候，她们虽然喜欢男人，可是和他们在一起时却忸怩不安，说不出话来。她们不愿意参加有男人的集会，面临性的问题时，也不能十分自在。当她们年岁渐增时，她们口里虽然说自己也急着想结婚，但是却完全没有行动表现，她们不接近异性，也不和他们为友。有时，我们发现对女性角色的厌恶在青春期会表现得更为激烈。女孩子的举止比以往更带有男孩子的气息。她们希望模仿男孩子，并且发现，要在他们的罪行劣迹，如抽烟、喝酒、说脏话，成群结党，放肆滥交等方面模仿他们，实在是轻而易举之事。

她们对自己行为的解释经常是：假使她们不这样做的话，男孩子们就不会对她们感兴趣了。在对女性角色的厌恶更进一步发展的场合，我们会发现同性恋，卖淫，或其他种性砍倒错。所有的妓女从生活的早年起，就有一种根深蒂固的想法，认为没有人喜欢她们。她们相信自己是天生要扮演低贱角色的，她们永远无法赢得任何男人的真情和兴趣。我们不难了解：在这种环境下，她们是多么容易自暴自弃，并轻视自己的

性别角色，认为它只不过是一种赚钱的工具而已。对女性角色的厌恶并不是在青春期才产生出来的，我们发现：这种女孩子从她儿童时代起，便讨厌自己身为女孩子，只是在儿童时代她们没有表现出这种厌恶的需要和机会罢了！

并不是只有女孩子才会有对男性的钦羡。所有把身为男性的重要性过分高估的孩子，都会把男性化当做是一个理想，而怀疑自己是否强壮得足以达成它。因此，在我们文化中对男性化的强调也会使男孩子发生和女孩子同样的困难，尤其是他们对自己的性别角色不十分肯定的时候。有些小孩子长到相当大的时候，对自己的性别可能发生改变一事，还半信半疑，因此，从两岁起，我们就应该让孩子们很清楚地知道他们是男孩子，还是女孩子。有时候，外表长得象女孩子的小男孩，也会有一段特别困难的时光。陌生人常常会看错他的性别，即使是在家里的朋友也可能对他说“你实在应该是个女孩子的。”这种孩子很可能把自己的外表当做是一大缺憾，并且认为爱情和婚姻的问题是对自己的严重考验。对扮演自己的性别角色没有信心的男孩子，在青春期间，会有模仿女孩子的倾向，他会变得带有脂粉气并拥有被宠坏女孩子的恶习，如骚首弄姿，装腔作势，乱发小姐脾气等等。

即使是对异性的态度，也是在生活最初的四、五年之间奠下基础的。性的驱力在襁褓时代的最初几个星期便已经相当明显，但是在它能作出适当的表现之前，却没有四种东西能激发它。假使它没有受到刺激，它的出现必定是自然之事，我们不必大惊小怪。例如，当我们在婴孩一岁之时，看到他有区域的性激动征象，也不用害怕，我们应该用我们的影响力和这个孩子合作，让他不要只对自身发生兴趣，而要多注意环境。假使这种自渎无法阻止的话，那又是另一种情况了。此时，我们可以断定这个孩子别有用意：他不是性驱力的牺牲品，而是有意利用它来达成自己的目的。通常，这类小孩子的目标是吸引别人的注意。他们能够感到父母的惊讶和害怕，他们也知道如何捉弄父母。如果他们的习惯不能再达成吸引别人注意的目的，他们就会将之放弃。

我曾经强调，孩子们不应给予身体上的刺激，父母们经常非常疼爱他们的孩子，他们的孩子也很喜欢他们。为了增加孩子们的情爱，他们总是搂抱他们，或亲吻他们，他们应该知道这不是正当的方法。他们不应该如此残忍。孩子们在心灵上也不应该受刺激。孩子们和成年人在回

忆童年时，都经常告诉我：当他们在父亲的书房中看到某些春宫图书或看到这类影片对，所引起的感觉。他们实在是不宜观看这种图书或影片的。如果我们避免刺激他们，便不会发生困难了。

另外一种形式的刺激，是我们已经在前面说过的，供给孩子们不必要和不合宜的性知识。有许多成年人似乎有一种散播性知识的狂热，他们深怕任何人长大后，对这方面仍然有—无所知的危险。假使我们回顾自己的过去或研讨别人的历史，我们将看不到象他们预期的那种灾难。我们宁可等待孩子开始好奇而想知道这方面的事时，才告诉他们。如果父母对孩子相当留意的话，即使他不开口，他们也全了解他的好奇心。假若他把他们当做密友，他就会向他们发问，此时，他们应该以他能够吸收并了解这类知识的方式回答他。

还有，父母亲在孩子面前，最好也应该避免有过份亲密的表现。如果可能的活，孩于应该不要和父母亲睡在同一个房间里，或同一张床上。更理想的，是他也不要和哥哥或姊姊同一个房间。父母亲对其子女的发展应该密切注意，不能掉以轻心。如果他们对孩子的性格和目标没有认识，他们就无法知道孩子有哪些地方能够受人影响，或要用什么方式才愿受人影响。

把青春期当做是一段特别奇异的时间，几乎是一种世界性纳迷信。一般而言，人类发展的各个阶段都会被赋予各种属于私人的意义，并被认为能够完全改变个人。例如，大部分人对于更年期的态度即是如此。然而，这一类的阶段并不是几个截然不同的改变；它们只是生活的连续一串，它们的现象也没有什么特别的重要性。重要的是个人在这些阶段中所期待的是什么，它们赋予它的意义，和他学会面临它的方法。人们对青春期的到来常常会扰扰不安，仿佛他们是见了妖魔鬼怪一般。如果我们正确地了解这些情形，我们将会知道：在青春期，除了社会情况会要求孩子们在生活样式方面作一些新的适应之外，其他的现象对他们并不会有所影响。然而，青年们却相信：青年期是一切事物的终结；他们所有的价值和尊严都已失去。他们已经不再有合作和奉献的权利，他们认为没有人需要他们了。青春期的所有困难都是从这些感觉发展出来的。

如果这个孩子已经学会要把自己当做是和社会上任何人平等的一分子，并了解他应该做的奉献工作，尤其是如果他已经学会将异性看作是

平等的友伴，青春期只是给他一个机会，让他开始对成年人的生活问题作出独立而有创造性的解答。如果他对这些观念的认识程度比别人为低，如果他对环境抱有错误的看法，在青春期，他会显得好象还没有做好享受自由的准备。假使有人强迫他去做他必须做的工作，他就能够完成它，如果让他自己去摘，他就会胆小如鼠，一事无成。这种孩子在奴役之下将会适应良好，但是一到自由里，他就不知何去何从了。

5.2性欲与可爱

D.H.劳伦斯

(1885—1930)，英国文学家。本文选自《沙漏—外国哲理散文选》，章汉孙译，北京，生活·读书·新知三联书店，1992。

很遗憾，性欲竟是个如此丑陋的字眼。一个丑陋的小字眼，真的，几乎不可理解性欲究竟是什么?我们越是冥思苦想，我们就越是不知所以。

科学说，那是一种本能；但是，什么是本能?显然，本能是一种年深月久、根深蒂固的习惯。然而，不论年月多么悠远，习惯亦有肇端。而性欲绝无开端。生命之所在，便是性欲之所在。性欲绝非相沿成习的习惯。

他们又将性欲说成一种欲望，就像饥饿。一种欲望，是什么欲望?繁殖的欲望？荒谬之极。他们说，雄孔雀展开他那身美丽的羽毛，迷醉雌孔雀，以满足他繁殖欲望。但是，为什么雌孔雀不展开她那身美丽的羽毛，迷醉雄孔雀，以满足她繁殖的欲望呢?她必像他一样，强烈地渴求孔雀蛋和小孔雀。我们不相信她的性欲竟如微弱，以至需要那光彩夺目的蓝色羽毛来唤醒她的欲望。绝非如此。

就我而言，我甚至从未见过雌孔雀如此神魂颠倒，去凝视她情人那辉煌的青铜色和蓝色。我从不相信她曾经注视过。我从不相信她懂得青铜色、蓝色、棕色和绿色间的差别。

倘若我曾见过一只雌孔雀痴痴地凝视她情人那艳丽的风采，我也许会相信，他展开一身美丽的羽毛，就是为了“吸引”她。可她从不理睬他。只是当他在她面前狂风撼树般抖动全身的羽翮时，仿佛才激起她些微的兴致。这时候仿佛她才漫不经心地注意到他的存在。

这些性理论令人惊异。雄孔雀展开一身风彩，竟是为了那从不理他而此时眼波迷醉的雌孔雀。试想，一个科学家幼稚到何等地步，竟以为雌孔雀对雄孔雀的颜色和图案有着深刻、生动的鉴赏力。哦，雌孔雀，一流的鉴赏家!

夜莺也为吸引他的情侣而歌唱。令人惊诧的是，他在求爱和蜜月结

束后吟唱的歌最美妙，这时，他的情侣已对他毫不关心，只一心扑在小夜莺身上。好，那么，倘若他的歌唱不为吸引她，就一定是为了在她孵卵时分散她的注意力，讨她高兴。

多么可爱、多么幼稚的理论啊!但是，这一切的背后，隐藏着一种意志。一切性理论的背后，都暗藏着一种意志。那是否定的意志，抹杀美之神秘的意志。

美，是一种奥秘。你既不能取食，亦不能从中制取法兰绒。好，那么，科学说，那只是吸引女人、引诱她生育的一个花招。多么幼稚!好像女人还需要诱惑。她甚至会在黑暗中生育——那么，美的花招何在?

科学对美怀有一种不可思议的仇恨，因为，美不吻合因果的链条。社会对性欲亦怀有一种不可思议的仇恨，因为，性欲永远妨碍着社会人赚钱的如意算盘。于是，两种仇恨融为一体，性欲和美，便成了单纯的繁殖欲望。

性欲和美，原本浑然一体，就像火焰与火。憎恨性欲，就是憎恨美。热爱生命的美，就是尊崇性欲。当然，你可以热爱衰老和死亡的美，憎恨性欲。但是，欲热爱生命的美必须尊崇性欲。

性欲和美浑然不可分，就像生命与意识。与性欲和美偕行的聪慧、从性欲和美中浮现的聪慧，即是直觉。我们文明的巨大灾难，便是对性欲的病态仇恨。例如，有什么比弗洛伊德的精神分析对性欲怀有更深的怨毒呢?——它对美、对“生动”的美，怀有—种病态的恐惧，造成了我们直觉功能和直觉自我的衰竭。

现代的男人和女人，他们那精神的痼疾便是直觉功能的萎缩与衰竭。直觉，也只有直觉，向我们展示了生命的整个世界，那个我们可以认识、可以享受的世界。我们丧失了这一切，因为我们摒弃了性欲和美，那是直觉生命的源泉、漫不经心的源泉，在自由的动物和植物中是如此的可爱。

性欲是根底，直觉是叶子，是美，是鲜花。女人如果曾有过可爱的时刻，为什么是在20岁呢?那时候，性欲温柔地漫上双颊，就像玫瑰花攀上玫瑰花丛的顶端。

这一魅力即是美的魅力。我们则尽可能地摒弃它。我们费尽心机，让美变得肤浅、变得毫无价值。但首先，性的魅力就是美的魅力。

对于美，我们几乎一无所知，几乎无法谈论。我们试姑妄称之为一

种固定的安排：直鼻梁、大眼睛，等等。我们认为，可爱的女人应该长得像莉莲·吉希，漂亮的男人应该长得像鲁道夫·瓦伦丁。我们就这么认为。

现实生活中，我们的表现则截然不同。我们说："她很美，但我并不爱她。"这表明，我们完全误用了"美丽"一词。我们应该说："她赋有俗美的特征，但是，在我看来，她并不美。"

美，是一种体验，绝非他物。美，不是固定的格调，亦非脸形长相。美，是"感觉" 到的东西，是一种激情、一种美的交感。我们的烦恼就是，我们的美感已经受伤，已经麻木，我们丧失了美好的一切。

不过，就电影而言——查理·卓别林那古怪的脸上有着比瓦伦丁更多的精髓之美。卓别林的眉眼之中流露着些许真诚的美，流露着一道纯净的微光。

但我们的美感受伤颇深，且极笨拙，我们甚至看不见美，看见了也不知道。我们只能看见炫耀和显豁的东西，就像鲁道夫·瓦伦丁那所谓的美，仅仅能够悦人耳目，因为，那种美迎合了某些现成的漂亮概念。

最平平的人，也可以看起来很美，也可以很美。性欲之火柔和地升起，便可将一张丑陋的脸变成一张可爱的脸庞。那的确是性的魅力：美感的交流。

反之，没有谁比一个真正漂亮的女人更令人厌恶了。即，既然美是一种体验的问题，而非具体的形式，没有人能比一个真正漂亮的女人更丑陋不堪了。性的激情一旦消失，她的举止便是冰冷而丑恶的，她显得多么可憎，她那漂亮的容颜更为可憎。

什么是性欲，我们不知道，性欲必是某种激情之火。性欲永远传递着一种温暖的感觉、一种热烈的感觉。当那光辉变成了纯净的光芒，我们就体验到了美感。

温暖的交流、性欲的光辉，是真正的性的魅力。我们的体内都沉睡着性欲的火焰，燃烧着性欲的火焰。黄发鲐背之年，性欲之火犹在。性欲之火若是熄灭了，我们便成幽灵般的行尸走肉，不幸的是，在人世尘寰，这样的人越来越多。

一个丧失性欲之火的人，没有什么比他更丑恶了。你得到的是一个令人作呕的黏土似的家伙，人人都惟恐避之不及。

我们生命洋溢的时候，性欲之火在我们的体内郁积着、燃烧着。青

春岁月，性欲的火焰闪闪烁烁、熠熠生辉；皓首之年，火焰更温和、更平静，但火焰仍在。我们对性欲有着一定的控制力；然而，那只是部分的控制。所以，社会憎恨它。

性欲之火，这美与愤怒的源泉，它活着的时候，在我们的体内燃烧着，不为我们理解。性欲就像真实的火，燃烧的时候，我们若是漫不经心地触摸它，就会灼伤我们的手指。于是，只求“安宁”的社会人便憎恨性欲的火焰。

很多人幸而都不能成功地变成纯粹的社会人。古老的亚当的欲火郁积着。火的一大特性就是能够召唤火焰。这里的性欲之火点燃那里的性欲之火。它也许只将郁积的火焰激为一种柔和的闪烁；它也许煽起一道强烈的闪光，或激起一星火苗，星星之火蔓延成熊熊燃烧的火焰。

每当性欲的火焰闪过全身，就将在这里或那里激起共鸣。或许，它只激起一种温暖和乐观的感觉。于是，你说：“我喜欢那个女孩；她真不错。”

或许，它会激起一种激情，使世界变得更温和，生活变得更美满。于是，你说：“她是一个迷人的女人。我喜欢她。”

或许，它激起的火焰，在照亮宇宙之前，先照亮了她自己的脸。于是，你说：“她是一个可爱的女人。在我看来，她很可爱。”

出类拔萃的女人才能激起真正可爱的感觉。女人并非天生丽人。我们这么说是为了避免肤浅、歪曲、笨拙地理解美。有成千上万的女人长得像黛安娜·德·普安蒂埃那么漂亮，或像兰特丽夫人或任何名女那么漂亮。如今有成千上万的绝代佳人。可是，唉，可爱的女人多么少啊!

为什么?因为她们丧失了性的魅力。当性欲的火焰在她体内纯洁而美好地升起，在她的脸庞闪烁，触动了我体内的欲火，这时，一个漂亮的女人就变得可爱了。

那时候，她便是我眼中的娇女，那时候，她便是一个生气勃勃的妩媚女子：不只是—张照片。可爱的女人多么可爱啊!可是，唉!真是寥若晨星啊!在一个满是娇娃佳丽的世界上，可爱的女人少得令人伤心!

漂亮、好看，但不可爱、不美丽。漂亮、美丽的女人长得眉清目秀，秀发垂肩。但可爱的女人是一种体验。那是欲火的交流。用我们那肤浅、残破的现代术语说，那是性欲的魅力。性欲的魅力适合黛安娜·德·普安蒂埃，一个人的妻子在可爱的时候，性欲的魅力也适合她，哎，这

本身就是一种诽谤、一种侮辱。如今那不是可爱的火焰，而是性欲的火焰。我以为，二者相同，只不过处于迥异的水准上。

商人那漂亮而忠诚的女秘书，尤有价值，因为她有性欲的魅力。这丝毫没有“不道德关系”的含义。

甚至在今天，一个稍有慷慨之心的女孩就喜欢感到自己在帮助一个男人，只要他愿意接受她的帮助。希望他接受帮助的欲望即是她性欲的魅力。这是真正的火焰，即使只是温热的火焰。

但是，这已足以使“商业世界”保持活力。要不是将年轻的女秘书引入商人的办公室，如今，或许商人早已彻底破产了。她唤醒了她体内的神圣之火，她将火焰传给了老板。他感到精神焕发，心旷神怡，于是——生意兴隆。

当然，性欲的魅力亦有另一面。它可以毁掉那被吸引的人。一个女人为了自己的利益而施展性的魅力，对于一些可怜的家伙，不幸的时刻便降临了。但是，人们夸大了性魅力的负面，性的魅力远非原先那么危险。

巴尔扎克的小说里，那些性感的名妓曾使众多的男人堕落，她们发现，这不再是轻易之举了。男人已变精明了。他们甚至躲避那些令人神魂颠倒的荡妇。事实上，如今男人感觉到女人性欲魅力的抚触时，会以为嗅到了耗子的气味。

真是遗憾，性欲的魅力竟只是生命的一星火苗的一个肮脏的名字。女人若在男人的血管里点燃了一星欲火，便没有人比他的工作更出色、更成功。女人只在坠入爱河时才在家务劳动中感到真正的欢乐——一个女人可以默默地恋爱半世，却几乎一无所知。

倘若我们的文明教会我们，如何让性欲的魅力美丽而敏感地流泛，如何让性欲的火焰明亮而旺盛地燃烧，在力量和交流的各层次上，或忽隐忽现，或闪闪烁烁，或熊熊燃烧；那么，我们大家便可以在爱情里度过一生，这意味着，在一切方面，对于一切事情，我们都应该满怀激情。

然而，现在的生活中，处处都是死亡的灰烬。

5.3合乎道德的性行为指南

W·诺曼·皮滕杰

美国神学家。本文选自R．T.r诺兰等著《伦理学与现实生活》，姚新中等译，北京，华夏出版社，1988。

1．无论人们在性行为上表现些什么，都是为了表达爱，而不是只求满足“肉”欲不过我们切不可忘记，那些“肉”欲是人的完整结构的组成部分，它们本身是好的，但是需要加以适当的控制，以免它们变得“不可收拾”。

2．对所有的性交活动，不能强迫和压制，那样做是对人们爱情的否定。这里不包括不情愿的诱奸和任何形式的强奸。

3．阴毒邪恶的残酷行为是对爱的否定，是不能容许的。施虐狂和受虐狂(或施予别人，或渴求施予自己)是这种残酷行为的极端表现。不论其表现形式如何，都是不人道的。

4．不应强求任何人进行他所厌恶的或他认为错误的性交活动。无论采取什么样的性行为，都必须是使双方愉快的。

5．在任何一种性交活动中，行为者必须承担这种活动所包含的任何责任：或者是对性关系对方的感情的尊重，或者是抚养由性交所产生的孩子，或者是其他任何事情。如果我们不是铁石心肠、冷漠无情即不通人情的和无爱心的人，那么就不能推卸这种责任。企图否认责任就是否认我们的有负责能力的人的身份，中断自己发展的可能性。

6．就大多数人、大多数时期和大多数地方来说，满足性欲的一般方式大体是通过一种约定的婚姻行为。这种约定是由一个人对另一个人的爱而产生的。肉体上的性交活动，能表达或加强他们共同具有的爱。可能有一些人(实际中数日相当可观)，他们表现性欲的惟一方式就是同性恋。他们的性爱目的应当是和对方建立一种尽可能长久保持的关系，它具有在异性恋关系中能见到的同样一些特征——承诺义务、相亲相爱、互敬互让、和谐融合和温柔体贴。

7．当一个男人或女人有了使他(她)的忠贞、亲密、义务、温柔等受到破坏的行为，从而在性关系上“犯罪”时，他(她)可以得到纠正，返回到正确的、健康发展的道路上来，这种宽恕根本上来自我们所称为“神圣

的爱者”的上帝，他使这种“罪人”满怀希望，尽管过去已做了事，但还可能通过神的恩赐(即使他或她有可能继续向往爱、需求爱)，而求得某种善果。最直接的宽恕就是获得其他人的爱。奉出爱情的人对“罪人”抱以关怀，为他(她)提供重新开始的机会。

8.人在性生活中，和在人所存在的其他任何地方一样，是社会的一部分。因此，他所作的任何决定，得到的任何好处，造成的任何失败，都影响他人并深刻地影响到社会的生活，这样，一个人必须时刻注意由他决定的行为所产生的广泛后果。

9．在每一个真心思慕爱情、真正乐意接受爱情的人那里，上帝都出现并起作用。这告诉我们，任何人都不应害怕爱或者害怕接受爱。同时，由于作为爱者的上帝总是期望他的人类孩子正常成长，日趋完善，在社会交往中真正“实现”人的身份，这也告诉我们，我们需要警觉地注意他的“引导”。他的“引导”，既不是通过口授，也不是通过3文字显示的。当一个人运用智慧仔细寻找，并由此发现他面前的良好开端时，就会发现上帝的“引导”；当一个人遇到他能与之共同享受生活的另一个人时，他就得到了一次这样的机会。然而，共享生活本身要求，一个人要忠实、有约束、乐于为对方而牺牲——甚至牺牲同第三个人建立颇有吸引力的性关系的可能性。因而正是在这里，爱要求约束甚至更多的东西：它要求，为了使可爱的人保持幸福的生活，应做出消极性的、实行起来是不那么容易的决定，这恰恰是为了履行更早些时做出的积极性决定。

5.4爱在人生中的地位

罗素

英国哲学家和文学家。本文选自《真与爱–罗素散文集》，江燕译，上海三联书店，1988。

大多数社会对于爱的普遍态度，奇怪地是由两个方面组成的：一方面，爱是诗歌小说和戏剧的重要题材；另一方面，大多数严肃的社会学家对爱完全加以抹煞，而且不把它看做是经济或政治改革计划中十分重要的事情之一。我不认为这种态度是正确的。我把爱看做是人生中最重要的事情之一，而且我认为凡是以不必要为理由干涉爱的自由发展的制度都是不好的。

如果我们正确地使用爱这个词，那么很清楚，它并不是指两性间的一切关系，而只是指包含着很深的感情和心理及生理上的一种关系。爱可以达到任何一种强烈的程度。像《忧伤和孤独》中所表达的那种感情是和无数男女的经验—致的。对爱的感情赋予艺术表达能力是很少的，但感情本身，至少在欧洲，却不是这样。爱的感情在某些社会中比另外一些社会中更普遍。我认为这并不是由于人的本性，而是在于他们的习惯和制度。在中国，爱的感情是稀罕的，而且它在历史上是作为那些沉湎于罪恶的婢妾制度的坏皇帝的本性：传统的中国文化反对—切强烈的感情，而且认为在任何情况下，人都应保持理智的支配地位。在这方面类似于我们西方18世纪初。但是，我们后来经历了浪漫主义运动、法国大革命和大战，所以知道在人类生活中理性的地位并不像安妮女王①朝代所希望的那么重要。而理性本身在创立心理分析学说时已变成叛逆。在现代生活中，三种主要的理性之外活动是宗教、战争和爱；所有这些都在理性之外，但爱却不是反理性的。这就是说，一个有理性的人可以合乎理性地享有爱的存在。由于这个原因，我们在前几章中已讨论过，在当代世界中，宗教和爱发生了一种对立。我并不认为这种对立是不可避免的；它们之间所以发生对立只是由于基督教不像其他宗教，它扎根于禁欲主义之上。

但是，在现代世界中，爱有着比宗教更危险的敌人，这就是对工作和经济上取得胜利的信仰：一般说来，尤其在美国，人们认为一个人不

应允许爱去干涉他的事业，而且谁干涉了谁就是傻瓜。然而在这个问题上像在一切有关人类的问题上一样，需要一种平衡。虽然在有些情况下，完全为了爱而牺牲事业可能是件可悲但又英勇的事，这是一种愚蠢的行为，但完全为了事业而牺牲爱，虽然也是一种愚蠢的行为，却决不是一件英勇的事。然而在一个普遍为搜括钱财而建立起来的社会中，这种情况是会发生，而且必然会发生的。例如以今天一个典型的商人生活来说(特别在美国情况更是如此)，从他成年起，他就把自己全部美好的思想和精力献身于经济方面的成功之上，其余一切事不过是不重要的娱乐。年轻时，他经常以嫖妓来满足自己生理上的需要；结婚后，他的兴趣和他妻子的兴趣完全不同，因此，他决不能真正同他的妻子有亲密关系。他晚上回到家中时，已因为办了一天公而感到疲倦；他早晨起床时，他的妻子却还没有醒来；星期天他玩高尔夫球，因为为了赚钱，他需要锻炼身体。在他看来，他妻子的兴趣似乎只适合于女性，虽然他赞成．但他并不想同她共同享受。像对婚后的爱他没有时间一样，对于非法的爱他也没有时间，虽然有时因他忙于事业而远离家时，他也可能偶然地进一次妓院。他妻子也许在性的方面对他冷淡，这没有什么奇怪，因为他没有时间向她求爱。他下意识地感到不满意，但他不知道为什么。他解决不满意的出路主要就是工作，此外也有些别的不太合意的方式，例如，观看职业性拳击比赛或迫害激进党人时得到的那种虐待狂式的满足。他妻子同样地感到不满足，只好在低劣的文学作品中去寻找出路，并且靠蹂躏所有生活得宽仁和自由的人来维持自己的德行。这样下去，夫妇双方性方面的不满意就变为对人类的厌恶，尽管他们仍然罩上为公精神和高尚的道德标准的假面具。这种不幸的情况大都是由于对性的需要抱有一种错误的观念。圣保罗明确认为结婚的惟一需要是性交的好机会，这种观点基本上是受基督教道德家的说教所鼓励。他们对性的厌恶使他们看不到性生活的所有比较美好的方面，其结果是使那些在年轻时就受过他们教诲的人来到这个世界就看不到他们自己最伟大的能力。爱不仅是性交的欲望；它是避免孤寂的主要方式，因为孤寂是大多数男女一生中大部分时间都会碰到的。大多数人因这冷漠的世界和人类可能有的残酷而引起深深的恐怖；其次，也会有一种需要求爱的欲望，但是，这种爱常常因男人粗暴的、鲁莽的或强横的行为以及女人唠唠叨叨的咒骂而被遮掩了；只有相互之间热烈的爱达到持久之时这种感觉才

可能结束；爱能打开自我的坚壁，生出一个新的合二而一的生命。自然并不是创造孤立的人类，因为人除非靠他人的帮助，否则不能满足自然的生物学意义上的目的；有教养的人如果没有爱，也不能满是他们性的本能。一个人除非他的整个生命，包括精神的和生理的，参与这种关系，否则他的本能不会得到完全的满足，那些从不了解两性之间幸福的爱所引起的亲密感情和热烈的友谊的人，是失去生活赋予人的最美好的东西；当他们无意识地 (假定不是有意识地)感觉到这一点时，其结果是失望使他们走上妒忌、压制和冷酷的道路。因此，给予爱以应有的地位，这是社会学家的责任，因为如果失却了这种经验，那么人们无论在精神上还是身体上都不能得到充分的发展，也不能在其他人中间感受到这种真诚的热情。而没有这种热情，他们的社会活动必定是有害的。

大多数男人和女人，具备适当的条件，都会在生活的某个阶段中感受到这种热烈的爱。但是，如果没有经验，那就难以区分热烈的爱和单纯的性欲。特别是在有教养家庭中长大的女孩子，她们受的教育是决不能同男人接吻，除非你爱这个男人。如果一个女孩子要保持贞节直至结婚，那她常常很容易被一时的和浅薄的性的吸引所迷惑；而一个具有性的经验的女人就很容易把它同真正的爱区别开来：无可怀疑，通常造成不幸婚姻关系的原因同这方面很有关系。而且即使男女双方有了爱情，也可能由于认为这一方或那一方有什么问题，而使爱情破裂。当然，这种怀疑可能是有根据的。例如，巴涅尔 ② 确实犯了私通罪，他因此而推延了满足爱尔兰的希望许多年。即使这种怀疑是没有根据的；它也会同样玷污爱的名声，因为所有能造成善的爱，它必然是自由的、慷慨的、无拘无束的和诚恳的。

传统的教育常常把爱同一般犯罪联系起来，甚至同婚姻中的爱联系起来。传统教育常常下意识地在男人以及女人中起作用，也常常在那些不为习俗拘束以及坚持旧的传统的人中起作用。这种观念的影响情况不一，它常常使得男人在性交时残忍粗俗和冷淡，因为他们不能说些女人确实感觉到的话，它也不能使男人正确地把握逐步达到使大多数女人感到快感的最后的行动。他们的确常常不能体会到女人应有的快感经验，而如果她没有得到这种快感，这是她的爱人的过错。在那些受过传统教育的女人中，常常存在一种冷酷的傲慢和严重的生理拘束，而且也不愿意听任别人温存的身体亲近。一个机灵的求婚者也许能够越过这种羞

怯，但是一个尊敬和称赞这种羞怯、把它看做是一个有道德女人标志的男人，大概是不能克服这种羞怯的，这使得婚后的若干年中，夫妇关系也仍然是不自然和多少有点拘谨的。在我们祖父一辈人中，丈夫决不会想看他妻子的裸体，而且如果丈夫有这种想法，也会引起妻子的反感。这种态度直到今天比可以想像的还要更普遍；即使在那些摆脱这种观点的人中间，也还存在不少原有的拘谨之处。

在现代世界中，对于爱的充分发展来说，还有一种更是属于心理上的障碍，这就是许多人担心不能保持他们原有的个性。这是一种笨拙的和现代特有的恐怖症：个性本身不是目的，它应当是同世界进行广泛接触的结果，因此它必须抛弃孤独性。把个性置于玻璃杯中，它就会萎谢，所以，一个在人类交往中自由扩展的个性必然丰富。爱、孩子和工作是增进个人和世界之间进行广泛接触的最重要源泉。而在这几个方面中，按时间顺序来说，爱是居先的。其次，爱对于父母感情的美好发展也是必需的，因为孩子最易于重现父母双方的特性，如果父母之间不是相互爱慕，那么表现在孩子身上的特性就只是一方面的，而另一方面的特性将会受到伤害。工作并不是经常能够使人同外界得到更多接触的。而且工作是否能够使人同外界保持更多的接触，这有赖于赋予工作的精神是什么。如果工作的动机仅仅是为了赚钱，那它就没有这种价值，只有体现某种献身精神的工作，无论是对于人，对于事，或只是一种幻想，才能有这种价值。爱如果只是为了占有，那它本身就没有价值；这同仅仅为了赚钱而工作是一类货色。为了获得我们所说的这种价值，爱必须自觉地意识到被爱的人的自我同我们本身的自我是一样重要的，必须认识到别人的感觉和愿望同我们本身的感觉和愿望是一样重要的。这就是说，不仅要根据我们的意识，而且要根据我们的本能把自我的感觉推及于他人。所有这一切，我们好斗的和竞争的社会，变得难以达到，此外，部分从新教运动和部分从浪漫主义运动中产生出来的对无聊的人格的崇拜，也使这难以达到。

在现代不为习俗所拘束的人们中，就我们所说的严格意义上的爱正经受着新的危险。这是指当人们在任何时候都不再感觉到性交的道德障碍时，当甚至一点轻微的冲动就能达到它时，人们就习惯于把性和正经的感情和爱区别开来；他们甚至可能把性同憎恶的感情联系起来。关于这个问题，阿尔都斯·赫胥黎 ③ 的小说提供了最好的说明。小说中的人

物，像圣保罗一样，把性交仅仅看做是一种生理的发泄；至于同性交相关的更高尚的价值，他们看来是不足道的。从这种态度所能产生的惟一结果就是恢复禁欲主义。爱有它自身的正当理想和固有的道德标准的。但这些在基督教的说教中是被掩盖着的，在相当一部分年轻人中发生的对一切性道德的不分青红皂白的反抗中，这些也是被掩盖着的。没有爱的性交是不能使本能得到任何深切的满足的。然而我的意思并不是说这种情况肯定不会出现，但为了保证达到这种状况，我们就必然会筑起坚固的障碍，以致爱也就难以产生了。我所说的意思是，没有爱的性交是没有价值的，并且从根本上来说，应把性交看做是以爱为目的的试验。

在人类生活中，爱要求被承认的地位，正如我们已经讲过的，是很高的。但是爱是一种毫无束缚的力量，如果任其自由放任，它是不会约束在法律或习俗的范围之内的，只要不牵涉儿童，这没多大问题。但如果牵涉到儿童，那就是另外一个问题了，因为在同儿童有关的范围内来说，爱不再是自发的，而是服务于人类生理的目的。因此，为了儿童，我们要有一种社会道德，在我们内心存在冲突时，这种社会道德可以凌驾于热烈的爱的要求之上。理智的道德是可以把这种冲突减小到最低限度的，这不仅因为爱本身是善的，而且当儿童的父母相互爱慕时，它对于儿童来说也是善的。总之，为了保证同儿童的利益相关的爱不会有什么障碍，这应当是理性的性道德的主要目的之一。不过，这个问题要到我们研究了家庭问题之后再讨论。

① 安妮女王：1702-1714年的英国女王。——译者注

② 巴涅尔（1846-1891）；爱尔兰民族主义者，19世纪末爱尔兰自治运动领导人。1889年12月，奥谢上尉控告巴涅尔与自己的妻子姘居。1891年巴涅尔与奥谢夫人结婚。爱尔兰天主教会认为道德败坏，不宜担当自治运动领导职务，他的主要盟友《（自由人杂志）也与他分裂，致使他的事业前功尽弃。——译者注

③赫胥黎（1894-1963），英国文学家、小说家、神秘主义者。

5.5爱与意志

罗洛·梅

美国存在心理学家。本文选自罗洛·梅《爱与意志》，冯川译，北京，国际文化出版公司，1987。

“爱欲”在今天被当做“色欲”或“性刺激”的同义词。一家专门登载春药秘方的杂志，甚至以厄洛斯(爱欲)为名。人们不禁要问，难道所有的人都忘记了，爱欲，根据圣·奥古斯丁等权威人士的看法，乃是使人走向神的内在动力。而这种恶劣的误解却不可避免地会使得爱欲隐退：因为在我们这个高度刺激的时代，人们根本不再需要那些已经构不成刺激的东西。因此，我们有必要首先澄清这个极为重要的名词的含义。

早期希腊神话告诉我们，爱欲在大地上创造了生命。当世界还是一片死气沉沉的不毛之地的时候，是爱神厄洛斯(爱欲)“拉起了他的生命之箭，射穿了大地冷漠的胸膛”，“黄褐色的大地立刻覆盖上一片繁茂的青翠”。这幅图画生动地表现了爱欲如何借助于性(象征着阳具之箭)，与性一起，共同创造了生命。在这之后，爱欲又把一股气息吹进泥塑的男人和女人的鼻孔，给他们带来“生命的气息”。自此以后，爱欲与性欲的功能便有了分野，爱欲的功能是给予生命的气息，性欲的功能则是紧张状态的解除。爱欲于是成了原初四神之一，其他三个神则是“混沌之神”克奥斯(Chaos)，“地母”该亚(Gaea)和“地狱之神”塔忒勒斯(Tartarus)。约瑟夫·坎贝尔(Joseph Campbell)曾说，厄洛斯尽管貌若赤子，却始终是我们的先辈，是生命的最初创造者。

在生理学的意义上，性欲可以适当地定义为肉体紧张状态的积累与解除。与此相对照，爱欲则是对个人意向和行为意蕴的体验。性欲是刺激与反应的韵律，爱欲则是一种存在状态。弗洛伊德和其他人曾将性快感解释为紧张状态的消除。而与此相反，在爱欲状态中，我们不仅不希望解除这种兴奋，而且宁愿沉醉于其间，沐浴于其间，甚至加强这样一种兴奋。性欲所指向的最终目标是满足与松弛，而爱欲的目标则是欲求、渴望、永恒的拓展、寻找与扩张。

所有这些解释都符合词典上的释义。韦伯斯特大词典把性(源于拉丁文sexus，意思是分裂)解释为“生理差异……男女性别……男人与女人之

不同的功能”；而爱欲则被定义为“热烈的欲求”、“渴望”、“热烈的自我完善的爱，通常有一种性感的性质”。跟我们今天的语言一样，拉丁文和希腊文也有两种不同的字眼来表达性与爱的不同含义。但奇怪的是，拉丁文中很少提到性(sexus)这个字眼。性对于他们似乎不是什么问题，他们关注的是爱(amor)。同样，今天所有人都知道希腊文中有“爱欲”一词，但却几乎没有人听到过“性”这个字眼。“性”在希腊文中是知φυλον，我们从这个词引申出现代动物学术语汇“种”(Phylon)，以及部落和人种。这个词的词根完全不同于希腊文philia，philia的意思主要指友爱。

可见，从希腊文和拉丁文的字源上看，性乃是动物学的术语，因此它也就自然而然地被应用到一切动物和人类身上。金赛博士是一位动物学家，他理所当然地要从动物学的角度来研究人的行为。马斯特斯博士是一位妇产科专家，他当然要从性器官以及人如何掌握和操作性器官的角度来研究人的性行为。这样一来，性行为就成了一种神经生理模式，而性问题则成了人如何运用其性器官的问题。

与此相反，爱欲则从人的想像中振翅而起，它永远超越一切技术，欢快地云游于机械法则之上，轻蔑地嘲笑一切谈论技巧的书籍，致力于爱的创造而不是肉体的操作。

爱欲乃是一种吸引我们的力量。爱的本质就在于它是从前面牵动我们．而性的本质则是从后面推动我们。这一点也表现在我们的日常语言中，我们常说某人“吸引”了我，某人“引诱”了我；常说一种新的工作机会在“召唤”我，与此同时我心中也有某种东西在响应这种吸引或召唤，推动我向他或她走去。这时候，我就不仅在神经生理的层面上，同时也在美学伦理学的层面上，参与到爱的形式、爱的可能性和更高的意义层次中去。希腊人相信，知识乃是伦理学意义上的善，都能从前面牵引我们。爱欲是一种内驱力，它推动我们与我们所属之物结为一体——与我们自身的可能性结为一体，与生活在这个世界上并使我们获得自我发现和自我实现的人结为一体。爱欲是人的一种内在渴望，它引导我们为寻求高贵善良的生活而献身。

简而言之，性是一种关系模式，其特征是性器官的膨胀(我们因此而寻求快感与松弛)和生殖腺的充满(我们因此而寻求满足与释放)。而爱欲则是另一种关系模式，在这种关系模式中，我们并不寻求缓解，而是力图去培植、生产和塑造这个世界，在爱欲状态中，我们往往渴望得到更

多的刺激。性是一种需要，爱却是一种欲望，正是这种欲望的掺杂，才使爱变得更为复杂。美国人一谈到性就首先想到性高潮，就这一点而言，我们承认，性行为在动物学和生理学意义上，其目的确实旨在达到性高潮，但爱欲的目的却不然。爱欲力图在喜悦和激情中与对方融为一体，力图创造出一种新的经验层面，这种经验层面将拓展和深化双方的生存状态。根据一般的说法并经弗洛伊德和其他人证实，人们普遍的感觉是：在性欲解除之后，我们总是想睡觉——或者如一个笑话所说的那样：穿上衣服，回家睡大觉。但在爱欲中，我们的愿望却恰恰相反：我们始终不寐地想念我们的爱人，回忆和重温往事，力图从中国人所谓“多姿多彩”的体验中，发掘那些万古长新的层面和内涵。

人性中温情的来由，正是这种寻求与对方融合的内在驱力。因为爱欲——绝不是性欲——乃是温情的源泉。爱欲乃是融为一体、建立全面关系的一种渴望。它开始可能是与一种抽象形式的结合。哲学家皮尔士(Charles S.peirce)独自一人坐在康涅狄格州密尔福特家中研究数理逻辑，但这并不妨碍他经历爱欲的体验。他这样写道：“思想家必须由真正的爱欲来激发生气，才能完成科学研究的使命。”爱欲也可以与一种美学或哲学的形式结合，或者与一种新的伦理学形式结合。但最明显不过的则是两个人在性上的结合。这两个人，由于渴望战胜个体生而固有的分离性和孤独感，而在那一瞬间，参与到一种由真正的结合而不是孤立的个人体验所构成的关系中。由此产生的共享状态乃是一种新的经验统一体，一种新的存在状态，一种新的引力场。

经济学和生物学的思维模式，已把我们引入歧途，使我们把性高潮作为爱的目标。法国有一句谚语对爱欲的本质表达得很清楚：“欲望的目的不在于它的满足而在于它的延长。”安德烈·莫洛亚在谈到他对性爱的偏好时说：性高潮并非终极的目标。它只不过是偶然的休止而已。他引用另一个法国人的话说，“每一个开端都是可爱的。”

从人们事后的回忆和病人梦中的向往来看，性爱过程中最有意义的瞬间，并不是达到性高潮的瞬间，而毋宁是开始进入的一刻，即男性生殖器勃起进入女性阴道的那一刻。这是最震撼人心的时刻，在这一刻里包含着最令人惊叹的奇观和最令人沮丧的绝望——说法恰恰相反，所说的却是同一件事。在这一瞬间，个人对于性爱体验的反应，乃是最真切、最原始、最富于个人意味的体验。正是这一刻而不是性高潮，才是

我们与对方融为一体并意识到我们赢得了对方的顷刻。

古人把厄洛斯(爱欲)当做神，或者，说得更具体一点，当做一个精灵。这正好象征性地表达了人类经验中的基本真理：爱欲永远推动我们超越自身。歌德曾在诗中写道："女性引领我们向上。"这句话可以更准确地理解为："在与女性的关联中，爱欲引领我们向上。"这样一种真理既是内在的、个人的、主观的，又是外在的、社会的、客观的。也就是说，这是一个在我们与客观世界的关系中获得的真理。古人把性仅仅视为一种自然的肉体功能，不认为有必要把它当做神。安东尼①纵有罗马军营中大批婢妾满足他的一切性需要，但只是在他遇见克丽奥佩特拉之后，爱欲才进入他的视野，把他带入一个崭新的世界，使他同时既感到销魂又陷入毁灭。

艺术家们总是本能地认识到性与爱的不同。在莎士比亚的剧本中，罗密欧的朋友麦尔库修拿罗密欧打趣时，对朱丽叶的形容完全是一种现代的解剖学风格：

我咒你，凭着罗瑟琳明亮的眼睛，
凭着她高高的前额、殷红的嘴唇，
凭着她的秀足、玉腿、颤动的股胯，
以及那邻角处的黑森林。

（第二幕，第一场）

这读起来很像现代的写实主义小说，对女主角肉体的描写，最后竟以想像中"颤动的股胯"及其邻近部位的暗示结束。这是因为麦尔库修本人并没有陷入恋爱，所以他以局外人的眼光看到的一切都是性，就像维罗那所有血气方刚的年轻人那样，把女性美作为受用的对象。

但罗密欧会用这样的语言形容朱丽叶吗?这问题本身就提得荒谬?此时罗密欧与朱丽叶正处于爱欲状态之中呢：

啊！火炬还不如她那么明亮．
她皎然悬挂在夜的颊上，
像黑奴耳边璀璨的珠环，
她如天上明珠降落人间！

（第一幕，第五场）

有趣的是罗密欧与朱丽叶两家原是世仇，而爱欲却跨越了仇敌的屏障。的确，我经常去思考，究竟我们的爱欲会不会特别因为彼此是"仇

敌”而被激发和挑动起来呢?爱欲往往奇怪地神往于“外来者”，神往于不同阶层、不同肤色、不同人种的人。当莎士比亚让罗密欧与朱丽叶悲剧性的爱，把蒙塔古和卡普莱兹两个仇家结合在一起，并从而把整个维罗那城结合在一起时，他的确点出了爱欲的真实含义。

1 安东尼：古罗马卓越的军事领袖和政治领袖。

价值的颠覆

论害羞与羞感

五男人和女人身上的心灵羞涩和身体羞感

5.6心灵的羞涩与身体的羞涩

马克斯·舍勒

(1870—1937)，德国思想家。本文选自《价值的颠覆》，罗悌伦等译。北京，生活·读书·新知三联书店，1997。本文有删节，题目为编者所加。

我们已经在各处发现了男人和女人的性羞感和差异性，它正好符合在性关系和生殖中两性所承担的角色的差异性。让我们首先回避这个难以回答的问题，它可以表述为，是否两性之中只有一性以及哪一性原本具有羞感，而另一性只是后来才获得它；也可以使这个问题变成一个单纯的量的问题，如像人们实际询问的，哪一性具有更深的羞感。

正如我所指出的那样，由于羞感现象总是已经存在于精神——生命的意识的本质结构之中，双重的即身体和灵魂的羞感已经存在于精神——生命——感性的意识的本质结构之中，二者与性别均无必然联系，所以毫无疑问，只要实际意识到这些结构，即在属于那些意识范围的冲动的任何可能的冲突上，羞感就必然出现，而且同等地反映在男人和女人身上。由此看来，某些理论试图以这种方式将羞感仅仅归之于女人，即认为男人本来没有羞感，他的羞感不过产生于女人的情感熏陶；或者，某些理论又认为，女人的羞感只是男人培养的，诸如此类的理论自然站不住脚。我们觉得．谁的羞感更深，这个问题同样没有意义，虽然它的答案五花八门。产生这些答案的原因是，人们将羞感在男人和女人身上的不同的表达形式之一归结为羞感的本质，于是当然发现该形式在另一性身上程度较轻，便以此推断另一性也缺乏羞感本身。尼采和其他许多人认为，与女人相比较，男人的羞感更纯贞、更明显。我觉得，这种说法含有某种正确的成份，不过没有准确的表达出来。他们正确地认识到，与女人相比，男人至少有一种更纯真的、灵魂的(性与非性的)羞感。可是他们没有同样准确地发现，在女人身上，身体的(性与非性的)羞感更纯贞、更温柔。这一点并非由此证明：人们通常相信女人更容易脸红．表达羞感的方式也更直接、更动人。因为这个事实只是女人在情感生活中容易激动相稳定性较差的一个结果，并且一般而言，女人感受刺激的能力较差、不大明显和精确，这也助长了上述结果。

我倒觉得这里的差别首先在于，以生命功能的方式来实施特殊的精神行动(它们原则上并不为生命本能和生命功能服务)，这在女人身上不太突出和明显，这样一来，精神人格相对它的直接意识，即极端意义上的自我意识对身体的生命领域的超越也就不太明显和确定。然而，精神与身体之间、位格与身体之间的比较明显的差距意识——即那种倾向：在精神上自失于某种客观而有价值的东西之中，以便随后发觉自身和自己有限的贫乏的身体为这些行动的出发点——是一切为灵魂所持有的羞涩的基本条件。可是，女人天生缺乏那种还完全独立于特殊的行动和努力的倾向：趋于客观性，投入实事及其持有的联系和法则之中。女人天生过着一种不大伸张的、更受限制的更自我中心化的生活。与男人不一样，女人的所有思想、意志内容、价值现象、感知内容和想像内容，不会那么明显和确定地转换为她的身体意识和生命感。正因为如此，欠缺精神与生命的比较明显的二元论，也就同时欠缺体验灵魂的羞涩感的更高条件。试列举一些这方面的事实：在公事与私事、公众和社会与私人和个体的体验范围之间，女人的界限远不如男人明显：她更容易将这些范围混在一起，更容易也更公开地谈论自己的私人事务，而不太碍于羞涩。就此而言，这些事实无疑表明，女人生活得更天真、更坦率。不仅由于女人更容易激动，使情感经历与其变换不定的表达如此明确地交织在一起，结果在表情和哑剧胶的游戏上，甚至违背不向外公开自己经历的坚定意志，一切情绪变化都流露无遗；而且由于她所有的精神活动都与身体范围更紧密地联系在一起，才出现了这种情况。所以，男人的脸容易形成那种呆滞的特征，其中深藏着一段完整的历史变迁；女人的面孔则始终保持着一种柔和、可塑和不稳定的特征，它吸收一切还如此模糊的冲动、也承受着比男人的脸更为明显的持续变化(其程度随生活处境而定)。与男人相比，女人不太善于掩饰自己和自己的隐密生活，同样也不太看重别人的秘密，她天生缺乏“机密感”，很容易吐露一切。因为保密以同情他人的灵魂的羞涩感为基础。在任何时代和任何民族，女人的唠叨、多嘴和饶舌癖均为男人所抱怨，这也是女人灵魂上的羞感障碍较弱的结果。

其次，在情感经历的身体和生命范围与身体和感官范围之间，女人身上也存在着一种根本不同的关系，这一点比以上所述更容易被人忽略。与男人相比，女人天生具有一种更统一的生命感，它更明显地有别

于感性的情感经历，也更独立于这些经历的变化。在一切生命及其生殖和提高的主要事务上，女人所起的作用比男人更基本、更有原则性，因此责任也重大得多，故女人是真正的生命天才；与女人相比较，男人堪称精神天才，但只要涉及对实现任何生命依然存在的直觉形式——即无需推论和类似于推论的工作，预测并预感正在来临的对生命十分重要的东西的价值之能力、它与理智有着本质区别，在女人的无疑更古老的生物构成上．也比在男人身上程度高得多，而且在任何领域(例如“节奏”)，所涉及的可感价值的差异范围也大得多。

所有这些情况涉及面颇广，在此不可能一一列举，它们也构成了以下事实的条件：女人对自己身体的内心直观，尤其是与这种直观对象相联系的充足价值存在和无价值存在，以及对这种价值的感觉天生就不一样。

就像植物从光透照不进的大地深处吸收养分，它那富有吸收功能的根部需要黑暗，一片叶子需要光明；我们灵魂的存在似乎也有只是在黑暗中生长的根底，以及清醒和光亮，在此，一切区别明显，互相映衬。只有光亮或只有黑暗，这对灵魂及其成长是不利的。

羞涩肯定不只是非价值意识的结果。虽然在“为某事感到害羞”时，始终存在着一种非价值态度。只要性羞感是对我们的存在在种属上的动物性的抑制和掩盖，无价值态度就同样存在于性羞感中。羞涩伴随着自我意识、个人意识和个人的价值意识发展起来，它是感知到这些意识与我们的种属存在的关系的结果。在儿童的灵魂生命中，羞感的发展也表明了这一点。儿童因自己的破衣裳、但也因显眼的新礼服和太好的分数而“害羞”。在这里，羞感似乎抑制一切超常而显眼的东西。西美尔好像以此确定羞感的本质。然而，对成为注意对象的恐惧在此并不是本质的东西。这种恐惧是双重的：其一，对对象化的恐惧；其二，对自我形象在他人形象前被压制的恐惧。

如果权衡一下那些权威们的意见，他们赞成肯定的价值意识，反对否定的价值意识，那么，是否羞感并非对可能注意到个体的、但本身较低的价值层次的一种情感反应(至于这种价值层次被规定为肯定的，或否定的，这无关紧要)，这个问题还夹杂着人的迫切愿望：根据现在经验在自己较高的价值层次被他人了解。如果层次较低的个体价值被规定为肯定的，羞感就更纯真，因为它在此既没有掺杂给人留下坏印象之恐惧

——即自尊心，也没有掺杂引人注目之恐惧。“为某事而害羞”始终是这样一种结合体。相反单纯以某种冲动、某种特性为羞则与上述情况没有差别。

羞同时是这条定律的证明手段：价值高度和价值载体的个体化处于一种本质联系之中。羞是一种较高级的、同时以个体性为目标的价值层意识对一种较低级的价值层的任何价值显露的反应，不管是在我们面前、或是在他人面前显露。

羞是一种情感，这种情感包含着以我们的自我为对象的一种感受，或者以此为前提。这里的被感受者可称之为一种“价值形象”。这种价值形象可能是我们从自身为自己制作的，也可能是他人从我们身上为自己制作的。在此，后一种情况或许在遗传学上更为本原。

可是，形象意识在懊悔、内疚，特别是在自尊心上同样存在。只是在自尊心上，形象意识必然始终包含着某种高度的否定价值，羞感的情况与此不同。

在自尊心上，可能出现的他者形象，和与此相联系的对害羞的可尊重性和可爱性的意识是决定性的。自尊心也是预感，而不是事后的感受。它并不需要以博取尊重来树立自己。它从一开始就朝着这个方向努力：将一种值得尊重和爱的存在和行为形象呈现出来。财富(或被看做富有)使人快乐。但是，人们同样可能以自己的财富为羞耻，如果财富掩盖了位格的价值层次。

精神和灵魂的羞感旨在维持个性的力量，不让它们受到损耗。它使人的最好的东西在他的意识前隐蔽起来，使他从不评价和认为自己是好的，甚至向外显露这种最好和最深的东西，以便让别人发现它。就此而言，羞涩与求名欲和功名心相对立。在此，羞涩表现出一种与谦卑的深刻的相似性，后者是下述情况的结果：对自身的爱将自身的形象越升越高，超越了曾经达到的任何经验高度。

当人譬如以某种行为、对他人的某种态度或无节制行为为羞耻时，他就无意识地将他的个人价值置于他的状态或冲动的价值之上。与懊悔相区别，害羞时始终存在着一种令人失望的自爱因素。我们懊悔这种行为，但我们以它为羞耻；后者的态度含义更深：“我竟是这样。”与懊悔不同，羞涩特别在这种时候起作用：我们采取了某种行为，但与此相反的行为对我们的位格是恰当的。

自尊心是对特殊的自我价值的一种感觉，这种价值体现在旁人的尊重上。一旦失去这种尊重，自尊心就会以谴责的形式作反应，这些谴责是我们以旁人的价值观加诸自己的。可是，这还算不上我们对自己的行为感到羞耻。这种羞感出现的条件是，我们同时从自己出发谴责该行为，因为我们感受到自己的非价值(即使没有那种价值观)。不过，我们所发现的非价值与旁人在我们身上感觉到的非价值相吻合。身体羞感、贞洁和宗教：羞涩(同节欲一样)维持着整个生命体的发展和成长，它与利比多相对立，否则后者会妨害一切健康的成长。但与此同时，羞涩对多种多样的感觉和感受也有一种特殊的凝聚力。

当年事较高时，羞涩促发一种青春感和可塑感，给人以活力和温暖。随着我们渐渐衰老，脸红使我们感到双重的快乐。我们感觉自己还年轻，并且为我们能够有这种感觉而愉快，这就好比欣喜地看见了原来以为已经失去的天堂。

虽然宗教对羞涩的认可强化了羞涩，但是，它也可能妨害羞感在生物学和精神上的本来目的。羞试图为爱保留美好而年轻的生命，宗教的认可却常常设置了一道绝对的障碍，并以此使羞感变得毫无意义。

天主教教育人们：“阉人和修道士代表着贞洁。”关注身体是错误的。羞涩感是一种揭示：我们的存在不是为那个生物学的世界，而是为一个更高世界而确定的。只要一种已经给定为更高的使命在那些与之对立的倾向上遭受挫折，就会出现羞感。

5.7编者旁白

青春—这应是一个美丽灿烂的生命季节。

当我冷静地审视作为个体的人的存在时，青春对生命的意义才浮出地表。当躯体与意识逐渐成熟，当欲望在成长过程中充满焦灼与欢乐，当肉体的躁动与情感的渴望彼此冲突，我才发现，原来青春远比我曾知道的一切更动人：因为这时，你意识到自己的独立存在，你年轻的面容开始闪耀成人的自尊；你将感觉到躯体的冲动时时引诱你去挑战生命；你还可能因对外面的世界充满怀疑与恐惧，便以极端的姿态显示与众不同……然而，你还缺乏基本的常识判断，你对周围的环境与自身的变化常常介乎理解与不理解之间：本能暗示你，总该反抗些什么，可面对真实你却又不知如何是好；你明显地暴露出对成年；准备不足的浅陋，却又格外渴望享受自由的阳光……这种紧张不安又略带拒绝的感觉是多么的痛苦与奇妙！又是多么的意味深长！就像阿德勒告诉我们的：青春，那是一种充满了好奇、恐惧、反叛、幻想、迷惘、风险的生命形式。

也许这才是真正的青春：它不带任何功利，未被世俗污染，它喧嚣着生命的激情，在自由的空气里飞舞轻扬，这是纯粹从生命本体来观照青春，这是人性的自觉，也是青春的自尊。

也许惟有这样，我们才可坦然直面青春的元素—性与爱。

面对性，你们或许有过一种难言的尴尬。其实，人自身所拥有的一切都是天然的纯洁而美好，性也如此。性意识的觉醒当是青春的第一道曙光，任何说教或生理知识在神采飞扬的青春中都显得呆板。性是生命本源，对性的偏见或轻薄，其实都是对性的亵渎。在英国作家劳伦斯眼中，性是一种美好而可爱的感觉，永远传递着温暖和热烈。当我们青春洋溢时，性之火使在体内燃烧，当性的灼热变成纯净的光芒，我们便体会到了美。正是有了性的满怀激情，才有了生命之美和青春之美，这就是性之魅力。性的可爱还在于：当我们享受激情与生命欢乐时，相伴而行的将是一种责任、忠诚乃至牺牲，正是有了这一切，性才超越了纯粹官能的刺激，让我们不再因道德失落而恐惧或战栗。

然而，当人们不慎滑入坊间流俗，他们对性的解读未免粗鄙化，诸如对人生精致而冷静的体验，对灵魂细腻而感动的凝视，都被急吼吼的

欲念消解。而当性守不住最后一道道德底线，它还可爱与美丽么？于是我便有理由说：性是青春生命中不能承受之“轻”，让性回到“古典”，重新赋予它浪漫的美丽与诗意的可爱，当是青春的神圣使命。

生命中仅仅有性是不够的。于是，爱便成了一个隽永的话题。

也许在一个日益市场化的世界，不谈爱情是最明智的。现代文明的搅拌，不同观念的掺杂，利益原则的驱动，都使爱越来越远离了它原初的美丽与淳厚，而为各种赤裸的欲望所替代。爱的追逐总不免遭遇物的挤压，欲的张扬又难抑灵魂的疼痛和呐喊。人们在欲的煎熬中疲惫，在满眼的诱惑中日渐丧失爱的能力、耐心、目标和信仰；心灵深处那种“执子之手，与子偕老”的爱情故事已恍如隔世，而山盟海誓、海枯石烂之类承诺也早已成了冬天的童话。爱假如真像经济危机中价值暴跌的纸币，这实在是人类的巨大悲哀。因为当爱真的在我们生命中缺席，我们会变得轻浮，就像空气中飘来飘去的羽毛。

所以，怀念那些温馨浪漫的爱实在是一件感人的事。多少年前，罗素、罗洛·梅曾这样说：爱是人类精神的一道最强烈的光辉，爱是人类生命之源。让我们在他们对爱的描述中，重新寻回爱的诗意与神圣，来慰藉世间众多失爱的灵魂吧！也许爱本身存在着不定型性和可变性，它需要真和美这对眼睛去洞悉；也许现实的爱永远无法超越时空，永恒的爱只是人类的梦想，凡人只能抬头仰望，但这丝毫不妨碍激情与梦想，而且只有青春与梦想才真正使青春和爱光彩照人；也许爱的独特魅力正是在于它注定难以美满，但它仍然是世间最美的存在；也许我们就是在对完美的爱的追逐中，才更显得可歌可泣；而爱的非完美所带来的痛苦，又会洗濯我们的灵魂，不至于使我们在表层的幸运中枯萎。

性与爱或灵与肉是否永远处于对立状态？

爱的存在，首先应是灵肉合一的存在。欲望本是自然质朴的，同时深刻有力，它召唤着人类生命力的勃发，又让我们在诗情画意中体会做人的自豪。欲望作为人类最原始的本性，是不因它本身的存在而获罪的。若谓灵与肉尚有差异，则当肉体之爱是一种瞬间的销魂的话，心灵之爱却能不因时间的流逝而被感悟，从而展现它的永恒，诚然，人生有时也会闪现如此境界：肉体悸动的一刹那，灵魂也随之飞翔，这是生命的真正感动！这感动犹如不朽的火焰．只要它深情地燃烧过，即使躯体垂垂老矣，一旦忆起这青春之火，人类依然将品味到生命的欣慰。

第六章婚姻·家庭·代沟

6.1婚姻

罗素

(1872–1970)，英国哲学家、文学家。本文选自《真与爱—罗素散文集》，江燕译，上海，上海三联书店1988。

在这章中我们要讨论的是婚姻，它同儿童无关，而仅仅是作为男女之间的一种关系。当然，婚姻不同于其他性关系，因为婚姻乃是一种法律制度。在大多数社会中，婚姻也是一种宗教制度，但婚姻的法律方面是主要的。这种法律制度体现着一种习惯，它不仅存在于原始人类之中，而且也存在于猿和其他各种动物之中。动物实际上也从事婚姻的行为，而且无论在哪里，对于哺养新生动物来说，也需要雄性动物的合作。一般说来，动物中的婚姻是一雌一雄的．而且按照有些权威人士的说法，在类人猿中更是这种情况。如果这些权威人士的说法是可以相信的，看来这些幸存的动物并没有遇到那些缠扰人类社会的问题，因为雄性类人猿一旦同某个雌性类人猿结婚之后，就失去了对任何其他雌性类人猿的吸引力；同样，雌性的类人猿一旦同某个雄性类人猿结婚之后，也就失去了对任何其他雄性类人猿的吸引力。因此在类人猿中间，虽然没有宗教的帮助，却不知道犯罪，因为本能足以产生道德。有些证据说明，在最低等的野蛮人类中也存在类似的情况。据说在南非布西门族中就存在严格的一夫一妻制，而且据我所知，塔斯马尼亚人(现在已经绝迹)就是必定忠于他们的妻子的。即使在有文化的人类中，有时也能发现隐隐约约一夫一妻制本能的痕迹。考虑到习惯对于行为的影响，人们也许感到惊奇的是，一夫一妻制对于本能的约束并不比本能本身强。不过，作为人类理智特点的一个例证，从那里可以同样迸发出他们的罪恶和智慧，亦即具有打破旧习惯和引入一系列新行为的想像力。

看来也许最早打破原始人类一夫一妻制的是经济动机的介入。这种动机影响着性的行为，它是十分不幸的，因为它以奴隶或买卖关系取代了以本能为根据的关系。在早先的农业和畜牧业社会中，妻子和孩子都成为男人的经济财产。妻子替男人工作，孩子长到五六岁之后也开始从事耕种或看守牛羊的工作。这样一来，那些最有能力的人就以尽可能地

占有更多妻子为目的。一夫多妻很少能够成为一个社会的普遍的事情，因为一般说来女性并不是大量超额的，因此一夫多妻只是头人和富人的特权。许多妻子和孩子成为一种有价值的财产，因此，也就提高了所有者原先的特殊地位。这样，作为一个妻子的主要作用就变成一种为了获利的工具，就如同驯养的动物一样，而她的性的作用就成为次要的了。在文明这个发展阶段中，一般说来男人同他的妻子离婚是很容易的，虽然他必须为此退还女方的嫁妆。但是，一般说来女方要想摆脱她的丈夫却是不可能的。

大多数半开化的社会对于通奸的态度是同这种观点一致的。在最低等的文明阶段，通奸有时是被允许的。据说萨摩亚岛人外出旅行时，十分希望他们的妻子在他们不在的时候，想法安慰自己。但是，在稍高文明发展阶段中，妇女通奸就要被处死或尽可能地给予很严重的惩罚。在我年轻时，人们都知道蒙哥·帕克①谈到过关于盂巴·诚巴②的事，但我感到痛心的是，最近我发现有教养的美国人却把盂巴·诚巴说成是刚果的一个神。实际上它既不是神，也同刚果无关。他是上尼日尔河的人捏造的虚

构的魔鬼，用来恐吓犯了罪的妇女的。蒙哥·帕克这样说必然暗示出伏尔泰关于宗教起源的观点，而这种观点遭到现代人类学者谨慎的压制，因为他们不能忍受有理性的卑鄙举动去干涉野蛮人的行为。一个同别人的妻子发生性交的人当然是犯了罪的，但一个同未婚女子发生性交的人不会招致任何罪，只是他降低了这位未婚女子在婚姻市场上的价值。

由于基督教的出现，这种观点发生了变化。从此，宗教在婚姻中的成分逐渐增加了，而且对于违背婚姻法律的惩罚，其根据是戒律，而不是财产。对于同别人的妻子发生性交，那个人固然是犯罪，而婚姻之外的任何性交的发生也都是对上帝的犯罪，而且按照教会的看法，这是一个很严重的问题。由于同样的理由，以前允许男人可轻易休妻的权利，现在已成为不可能的事了。婚姻成了一种圣礼，因此是终生的了。

这对于人类的幸福来说，是得还是失?这很难说。在贫苦的农民中间，结了婚的女人的生活始终是很苦的，而且大体说来，没有文化的农民生活是最苦的。在最野蛮的民族中，女人到了25岁就衰老了，别想保持这个年龄应有的姿色了。把女人当做一种家畜的观点，对于男人来说

无疑是很高兴的事，但对于女人来说，这意味着劳苦和辛酸的生活。基督教虽然在某些方面使妇女的地位下降，特别是在富人阶级中是这样，但它至少还承认在神学上妇女同男人是平等的，而且否认她们是男人的绝对的财产。一个结了婚的女人虽然没有权利抛开她的丈夫去和别的男人生活，但她却能为了宗教生活而抛开她的丈夫。大体说来，在大多数人中，基督教的观点比基督教以前的观点更容易使妇女得到更高的地位。

当我们回过头来看看今天的世界，并反躬自问，造成幸福和不幸的婚姻一般说来是什么条件时，我们会得出一种多少有点奇怪的结论：那就是愈是有文化的人，似乎愈不能同他的伴侣享有偕老的幸福。爱尔兰的农民虽然直到现在婚姻还由父母包办，但据那些了解他们的人说，大体上他们的婚姻是幸福的，而且夫妇生活是贞洁的，一般说来，婚姻在那些彼此之间差别较小的民族中是最容易的。如果男人与男人之间、女人与女人之间均差别甚小，那就没有什么特别的理由后悔同这个人结婚而没有同别的人结婚。但是，如果人们的兴趣、职业、爱好都各种各样，那么就会要求其伴侣是情投意合的，而且当他们发现已得到的比可以得到的要少时，就会产生不满足的感觉。教会仅从性的观点看待婚姻，它不知道为什么这个伴侣同那个伴侣不一样，因此它虽然主张婚姻是不能解除的，却认识不到，这种婚姻中常常包含着痛苦。

造成幸福的婚姻的另一个条件是没有其他女人插足，和尽可能减少男人同其他有风度女人接触的社交机会。如果除了自己的妻子，不可能同其他女人有性的关系，那么大多数人也就完全满足于这种状态，而且除了极坏的情况外，他们也将觉得这是十分可以的了。对于做妻子的来说也同样如此，特别是如果她们并不想从婚姻中得到更多的幸福的话。这就是说，如果夫妇双方都不想从婚姻中获得更多的幸福，那么婚姻大概可以说成是幸福的。

同样，社会习俗的固定性也可以避免所谓不幸的婚姻。如果我们承认婚约是最终的和不可改变的，那就没有什么刺激能引起我们的幻想去迷失于婚姻之外，以为可以得到更心醉神迷的幸福。在这种思想状况下，为了获得家庭的和睦，无论丈夫或妻子都只需要不至于堕落到一般所承认的正派行为的标准之外就行了，不论这种标准是什么。

在现代有教养的人们中间，这些造成所谓幸福婚姻的条件都不存

在，因此，人们发现经过最初几年之后而仍然幸福的婚姻并不多见。其中虽然有些婚姻之所以不幸是同文化有关。如果男人和女人具有更高的文化教养，那么还有些不幸的婚姻是可以避免的。现在让我们先讨论后一种情况。在这些情况中最重要的是坏的性教育，而且这种教育在富人中比在贫苦农民中更普遍。农民的孩子在小时就习惯于生活中的这种事，他们不但在人类中，而且在动物中都可以观察到这种事。因此，他们对此既不会无知又不会过于严正。相反地，那些娇生惯养的富人家孩子却被禁锢于有关性的实际知识之外，而且即使是最现代的父母，他们虽然能给孩子以书本知识，却不能给孩子以一种农民孩子从小就能熟知的实际知识。基督教教义的胜利就在于，当男女双方结婚时，任何一方都不预先具有性的经验。在这种情况中，大多数的结果是不幸的。人类中性的行为不是出于本能，所以没有经验的新娘和新郎，也许对此十分无知，因而也就会因为含羞和不愉快而感到难为情。如果说只有女人是天真的，而男人从娼妓那里已经有了知识，这还差不多。大多数人没有认识到，婚后也需要一种求欢之情，而许多出身名门的女子不知道，如果婚后她们仍然保持拘谨和肉体上的冷淡，这于她们的婚姻是有害的。所有这一切都可以通过较好的性教育来加以纠正，而且事实上对现在这一代青年的性教育，比起对他们的父母和祖父母要好得多。在女人中经常有一种普遍的看法，那就是她们在道德上要比男人高尚，因为女人在性关系中快感比较地要少些。这种态度使得夫妇之间不可能保持真诚的伴侣关系。当然这是完全不应当的，因为性交中得不到快乐，不是道德的，这完全是由于生理上或心理上的缺点造成的，正像不能从食物中获得快感一样，这在100年前对于高尚女子也是这样要求的。

但是，造成不幸婚姻的其他现代原因并不容易铲除。我认为在那些未开化的人中，无论男女，一般说来在本能上是一夫多妻的。他们可能深深地爱着一个人，而且在若干年中专一于此人，但迟早这种性的关系要失去它敏锐的热情的；随后，他们就会在别处再寻找恢复这种以往的快感的战栗。当然，也可能为了道德而控制这种冲动，但又难以阻止它的出现。随着女子自由的增长，夫妇间不忠比以前有了更多的机会。这种机会造成了邪念，这种邪念造成了欲望，而这种欲望如果没有宗教上的顾忌就造成了行动。

妇女的解放，在许多方面使得婚姻成为一件更困难的事。从前妻子

是使自己适应丈夫，而丈夫却并不使自己适应妻子。但是现在，根据妇女对于个人和自己事业的权力，许多做妻子的就不愿意使自己过分地适应她们的丈夫了，而那些仍留恋原先男性统治的传统观念的人却又想不通为什么他们应该去适应。这种忧虑的产生特别同不忠有关。在过去，丈夫的偶然不忠，一般情况下他的妻子并不知道。如果妻子知道了，他就招认犯了罪并使妻子相信他是一个悔过的人。另一方面，妻子通常是贞洁的。如果妻子不贞洁，而且她的丈夫知道了，那么婚姻就会破裂。现代的许多婚姻中，虽然不要求相互间的忠实，但妒忌的本能仍然残存，并常常破坏任何持久的密切关系，尽管夫妇间并无公开的争执。

现代婚姻中还有另外一种困难，这种困难是那些最意识到爱的价值的人特别能感觉到的。只要爱是自由的和自然的，它必然兴隆茂盛；而如果爱是一种责任，那它只能凋谢枯萎。因为如果说你的责任是爱某某人，这使你恨他(她)。把爱同法律保证结合在一起的婚姻一定造成两头空。雪莱说：

我从没有和那伟大的教派发生过关系，
它的教义是无论谁只能从人群中选择一女或一友，
不论其他的人是多么聪明和美丽，
我们都应从惨淡的记忆中把她们忘记。
这就是现代的道德律，这就是那些可怜而疲倦的奴隶，
踯躅着的陈腐之路。

他们走向坟墓似的家庭，
这家庭是建立在这世界的大道之上，
带了个被束缚的朋友，如同一个妒忌的仇敌，
走上那漫漫的旅途，
又是遥远，又是凄迷。

无可怀疑，如果因为婚姻而拒绝所有来自其他方面的爱，这是泯灭我们的感受性、同情心和有价值的人类交际的机会。从大多数理想主义者的观点来看，这就是亵渎本质上是可向往的事物，而且像各种约束性的道德一样，它势必助长人们称之为对整个人生的警戒观点，这种观点就是指总是在寻找机会去禁止某些事。

由于所有这些原因(其中有许多原因无疑是同善的事物密切相关

的)，婚姻就成了一件困难的事，而且如果不使它有碍幸福，那就必须想出某种新的方法。有一种解决方法人们常常提出，而且在美国实际上一般人也常常试用，这就是可以轻易离婚。当然，我同大家的主张一样，即离婚应当比英国法律所允许的享有更多的自由，但我并不认为轻易离婚是解决婚姻痛苦的方法。没有孩子的婚姻，离婚可能常常是一种正确的解决办法，即使双方的行为都很不错；但如果有了孩子，那么巩固婚姻关系，在我看来，就是一件十分重要的事情(这个问题我将放在有关家庭问题中讨论)。我的意见是，如果婚后生了孩子，而且夫妇双方对他们的婚姻关系的态度是合乎理性的和高尚的，那么我们就应希望这种婚姻是终身的，但这并不排除其他性的关系。如果刚结婚时感情热烈，而且后来也有了夫妇双方所希望的孩子，那么这种婚姻就应在夫妇之间产生一种深切的关系，使他们感觉到在他们的伴侣生活中有着某种极有价值的东西；而且即使在性欲衰退后，即使夫妇一方或双方感觉到他们的性欲是为了第三者，情况也仍然如此。这种婚姻的完美由于妒忌而受到妨碍，然而妒忌虽是一种本能的感情，如果认识到它是不好的，而且也认识到它不是表达一种正当的道德义愤，它是能够加以控制的。一种经历了多年考验，而且又有许多深切感受的伴侣生活是有其丰富的内容的，恋爱初期虽然可能极为愉快，却不可能具有这种内容。无论谁只要理解这种价值是需要经过长时间的培养才能造成的，他就不会为了寻求新的爱而轻易地抛弃这样的伴侣生活。

所以，对于有教养的人来说，获得美满婚姻是可能的。但为了做到这一点，必须满足下列一些条件：双方必须要有完全平等的感情，必须不干涉双方的自由，必须保持双方身体上和精神上最完美的亲密友谊，对于价值标准必须有相近的观点(例如，如果一方只以金钱作为价值标准，而另一方只以高尚的事业作为价值标准，那就绝对不行)。如果具备了这些条件，我相信婚姻就是两人中间最美好和最重要的关系。如果说以前不常有这种情况，那主要是由于双方都把自己看做是对方的警察。如果婚姻达到了它所能达到的状况，那么夫妇双方都应认识到，无论法律怎么说，在他们的私生活中，他们都必须是自由的。

①蒙哥·帕克(1771-约1806)：苏格兰探险家，曾到尼日尔河探险。——译者注

②盂巴·诚巴：非欧苏丹西部黑人部落的术士或迷信崇拜物，土人信

其能驱邪除祟。——译者注

6.2性革命与婚姻进步

潘绥铭

潘绥铭(1950-),中国当代学者。本文选自作者《中国性现状》,北京,光明日报出版社,1995。

提起性革命,许多人会立即想到它破坏甚至消灭婚姻。在中国,这更是人们痛恨性革命的主要原因。其实,历史的真相绝非如此简单。我们可以把问题分解成三个方面来考察:一、性革命高潮与婚姻制度改变,谁先谁后,谁是因谁是果?二、性革命高潮主要冲击了传统婚姻的哪些方面?三、性革命造就了什么样的新婚姻形式?

婚姻本身的变化是性革命的前提　近一万年的农业社会中,无论一夫一妻制还是一夫多妻或一夫一妻多妾制,婚姻实际上都遵守着四条共同准则:(1)婚姻首先是对财产的占有、合并或继承关系,性交关系则是次要的甚至可以忽略不计;(2)婚姻神圣,不可离异;(3)男权(夫权或父权)统治着女性(妻或女);(4)婚姻不仅严禁婚前与婚外性行为,也降低或贬斥婚内性生活。但时至19世纪后半期,随着现代大工业社会的生产生活方式的逐步确立,西方各国的婚姻形式与制度开始背离这四条准则,使性革命成为可能。

首先和最重要的是,工业社会确立了以个人为单位,而不是以婚姻或家庭为单位来参与社会的生产、占有与分配的经济原则。一个人从社会获取多少报酬,完全依据他(她)自己付出了多少劳动,根本不考虑他(她)的配偶、双亲或子女有多少或有没有收入。由于女性和青少年大量参加社会生产,获取独立的收入,农业社会中那种由男性家长独占家庭一切收入,然后供养妻儿老小的制度再也无法维持下去了。因此,英国在1857年、1870年分别立法保障妻子的财产权,最终于1882年通过了《已婚妇女财产法》。这是英国历史上最重要的法律之一。它规定夫妻婚前婚后财产都分别拥有、分别核算,而不是共同拥有。19世纪末和20世纪初,西方各国都把夫妻财产分立作为法定选择之一与共有财产制并列。本世纪20年代,斯堪的纳维亚各国一律实行夫妻财产分立。这样,婚姻就不再是某种财产同盟,也不再是男权王国。一方面夫妻性爱在婚姻中的地位大大上升,另一方面婚姻本身也失去了制裁性爱转移的最有

力手段，用停止供养或离婚来惩罚配偶，已没有原来那么大的效力和威慑力。同样，为获取财产而结婚也行不通了。

其次，基督教所一贯鼓吹的“婚姻神圣论”，在19世纪末期开始破产。尽管各国法律直到20世纪60年代仍坚持“责任主义”，即配偶一方有过失的才可离婚。但在实际社会生活中，离婚现象早已剧增。从1900年到1924年，英、美、法、德、比、荷、丹麦、挪威、瑞典、瑞士等国每10万人口中的离婚数，平均增长126.8%，其中英国增加 8.3倍，德国增加4倍，法、比、丹麦、瑞典都增加3倍以上。美国虽只增加2倍多一点，但离婚率最高，已达每年每千人口中有1.6人离婚，超过1986年的中国近一倍。严格说来，离婚并不是性革命的内容，而是婚姻革命的一个方面，但作为一种法定形式的性对象再选择，离婚的增加无疑有助于人们对性活动和性关系采取更为宽容与开明的态度。

第三，婚姻对性活动的垄断也开始破除了。早在18世纪初期，法国工人和城市贫民中就盛行不履行结婚手续的、不专一的、不白头到老的“浪漫婚姻”。19世纪中期，连马克思、恩格斯这样的学者，也惊叹普通大众中非婚姻行为的广泛与多样。因此，西方各国上层社会发起了一场广泛、长期的“道德净化”运动，力图把下层人民中实际存在的性关系纳入法律或宗教的规范之内。结果，这种运动促使各国在20世纪初承认或默认了事实婚姻的合法权利，以及私生子女的合法权益。事实婚姻的出现非同小可。它打破了农业社会那种必须先结婚，然后才能性交的传统，等于承认了是性交而不是契约缔造了婚姻，等于承认了婚前性交也是合理合法的。婚姻开始恢复它本来的自然面目：首先是为了性交，首先是一种性交关系。同时，对私生子女权益的承认，标志着对婚外性交的惩罚已大大减轻。古今中外，人们禁止和惩罚通奸的第—位理由，就是防止私生子女干扰财产占有与继承关系；遏止婚外性交的最大威慑力量，也是对可能有私生子女出生的恐惧。现在，婚姻制度本身的变化已使它无力再像以往那样垄断一切性活动了。

这样，到第一次世界大战爆发时，欧美各国的婚姻状况，不但为性革命第一次高潮提供了坚实基础，而且简直是在促使它不得不出现了。

性革命冲击了什么样的婚姻？ 与我们通常认为的相反，性革命高潮不是首先出现于资本主义西方，更不是美国，而是革命胜利后布尔什维克党领导下的社会主义苏联，然后才传到西欧各国。此外，它的发起者

和参加者也不是资产阶级分子，而是大学生和以工人为主的大城市青年。它的主要口号也并不是屡遭批判的“爱情杯水主义”，而是自由同居和友爱婚姻。

十月革命后，苏联革命青年在内战中无暇考虑性问题。1920年到1927年的和平时期，他们提出“补偿自我”的口号，但又不愿再返回传统婚姻的篱笆之内，于是首先出现了离婚自由运动。1924-1927年间，离婚对数占结婚对数从5．3%剧增到　　21．2%，而结婚不满1年就离婚的，在1921年的列宁格勒占33．1%，在1925年的白俄罗斯农村占51．2%，在乌克兰全境占36．4%；结婚4年以上才离婚的，在各地都只占1／4左右。

婚姻既已松散和多变到如此程度，青年也就不再以缔造和维持婚姻作为性爱的目标了，各种非婚性爱大量涌现。1922年，在以“工农兵学员”为主的大学生中，甚至像莫斯科的斯维尔德洛夫共产主义劳动大学这样的干部学院中，同时过婚内婚外两种性生活的学生占62%，没有性实践的男生只占12．3%，女生只占33．4%，女生包括正式结婚在内的种种性关系中，长期保持的很少，而短期的和同时与多人性交的却在男生中占84．3%，在女生中占55．2%。希望过性生活，又不愿用婚姻束缚双方的人占77%。敖德萨大学甚至有48．2%的学生根本否定爱情的存在。

值得注意的是，当时布尔什维克党是把这些现象看做婚姻革命与进步的。《真理报》曾数度宣布：把党员的离婚或性行为问题拿到支部会上来讨论，“是小资产阶级的梦呓”；“对那些热心维护婚姻神圣论的同志，我们要说：党不是天主教会”。可惜， 1927年斯大林上台并大搞“社会主义改造运动”之后，这些实践和开明态度都遭镇压。直到1956年，苏联成了一个派民兵上街查禁男女亲昵的“严肃”国家。

在欧洲资本主义国家，20年代也是一个性革命高潮期，但各国政府和教会都把它归罪于马克思的唯物主义和苏联布尔什维克的婚姻革命，也归罪于犹太人，因为早期性学家大多是犹太人。保守派惊呼：“敌人已来到我们的家门口，它就是性革命。”但进步人士却为之欢欣鼓舞。劳伦斯借小说中女主人公之口呼唤：“给我古代那种火辣辣的爱吧。现在这些矫揉造作而又垂涎三尺的年轻绅士们，实在叫我恶心透了。”德国和法国都有些知名人士号召“自由性爱”，还组成“自由同居联盟”和巡回演讲

团。双方的斗争十分激烈，奥地利左翼作家伯特威尔，由于办刊物鼓吹自由同居，被一个 19岁的技校学生“出于道德义愤”所枪杀。罗素则被美国法官禁止赴美任教。美国原法官和参议员林西，则因主张友爱婚姻而险些被起诉。希特勒更是彻底，一上台就颁布了否定任何婚姻变化的法律，镇压或驱逐了一切主张婚姻改良的人。

20年代西欧性革命主要表现为城市青年的不结婚而同居。他们有的像事实婚姻那样长期共同生活，却故意不去履行法定或宗教结婚手续；有的则仅仅短暂同居，友好分手，各觅新偶。德国各大城市在1924年前后，25岁以下的男女青年中40％左右不结婚而同居。北欧各国和法国大约占1／3，英国和南欧相当少，东欧各国则与德国差不多。在美国情况有所不同，公然不婚同居不大可能，主要是婚前性行为的剧增。1919—1929年间，对大学生的不同统计表明：女生婚前失贞的约占25％-51％，未婚先孕的占3％-11％；男生婚前性行为占48％—67％，但其中70％以上的青年在日后都正式结婚了。因此，无论欧美，性革命第一次高潮所冲击的都是传统的结婚年龄、结婚方式和结婚后的义务，婚后的婚外性关系既不多又未见增加。这显然不是消灭婚姻制度，更不是性的绝对自由或性混乱。严格说来，性革命首次高潮只不过是沿着婚姻本身变化的轨迹产生某种跃进，把可变异的事实婚姻极大推广而已。

第二次性革命高潮出现于60年代和70年代。它的最主要表现仍然是婚前性行为和不婚同居的再次跃增。其中第一个现象是首次性交年龄的降低，即实际“结婚”的提前。美国1984年平均为16岁，瑞典1967年平均为17岁，1976年平均为16岁。第二个现象是婚前性伴侣不仅一人，约半数有两人或更多，1967年瑞典约10％女性、 5％男性的婚前性伴侣超过5人。第三个现象是不婚同居。美国1960—1977年间增加一倍，大学男生中已占34％，女生中占23％。瑞典1966年后结婚率剧降，到1977年全国所有同居者中有15％是非婚者。联邦德国青年中不婚同居者到1983年已占约20％。1982年法国青年中约有一半在实行试婚。这三种现象都说明，性革命所破除的是传统婚姻对人们婚前性选择与性调适的束缚，而不是婚姻本身。事实上，绝大多数婚前性交者日后都结婚了，而性革命高潮之时，正是女性人口中独身者最少之时。

说到底，人们之所以误认为性革命消灭了婚姻，是因为他们死抱住传统的婚姻标准不放，似乎只有入洞房才性交的、一次选择就定终身

的、办理法律或宗教手续的两性结合才叫婚姻，但实际上人类婚姻从以性爱为首要内容开始，经历了万年农业社会的异化，目前终于有可能复归它的自然本质了，这一点尤其体现在性革命对婚姻的正面贡献之中。

性革命推动婚姻美满与多样化　首先，性革命并未引起婚外性交的巨大增加。在美国，1948年的《金西报告》表明：36—40岁的男性有婚外性交的占28%，同龄女性占17%；直到1977年，男性仍不过30%，女性占39%。在举世公认的性最开放之国瑞典，1967年时在过去一年内有婚外性交的人只占男性的6%和女性的4%；即使算上过去5年内有婚外性交的人，男性也只占30%，女性占24%。如果把美国和瑞典相比较，结果十分有趣：美国1976年有84%的人坚决反对任何婚外性交，但其实际发生率为男女平均34%左右；瑞典1967年有25%以上的人宽容偶然的婚外性交，有 12%的人宽容任何婚外性交，然而实际发生率却仅为男女平均15%左右。性学家分别研究了1973年时的9种不同文化，发现对婚外性交持最宽容态度的是丹麦，其次是瑞典，但它们的婚外性交实际发生率却远低于那些不宽容的文化。

其次，性革命广泛传播了性学成果，使人们更加重视婚内性生活的质量，重视协调的性生活对婚姻美满的巨大积极作用。婚内的性满足一直为基督教所不齿，也是其禁欲主义的表现之一。自本世纪20年代开始，弗洛伊德、霭理士、罗素、林西等人才把夫妻生活的概念扩大，把性的亲近与满足包括进去。女权运动又摧毁了男性对婚内性生活的主宰，促使他们尊重妻子的性权利与性要求，也解脱了一大批性冷淡的女姓。试婚、不婚同居、离婚自由等，使人们普遍接受了性生活是一种相互服务和共同享受的观念。结果，以性生活是否和谐来判断婚姻是否成功的思想，30年代即已在瑞典出现，第二次世界大战前在美国已很普及，50年代前半期已被整个西欧所接受。此后，各国婚姻法实际上都承认：无性交能力者不得结婚，性生活严重不和可以成为离婚理由。在普遍的民意调查中，60年代之后各国夫妻都把性生活和谐美满列在婚姻目标与评价标准的前几位，绝大多数青年都视为仅次于爱情的最重要事物。进入80年代以来，美英保守主义势力抬头，性革命似乎在退潮，但实际上是多数人认为，性革命不应过多地在性关系方面做文章，而应努力提高性生活质量。对人的幸福来说，最重要的不是与多少人性交或何时以何种形式开始性交，而是能否从中获得美好的体验，能否促进身心

健康。因此，尽管人人都恐惧随意性关系会带来艾滋病，但提高性技巧和性感受的研究比以往更加深入，其成果的传播更为广泛。总结性的数据则是：80年代美国人婚内性生活的频率，比60年代初期增加20%以上。

第三，性革命否定了传统婚姻对性的绝对垄断，使性成为自然的和独立的现象，也就为婚姻形式的多样化开辟了道路。由离婚率高再婚率也高形成的“连续多配偶”现象、不婚同居现象、男女独身现象、多男女共同家庭、同性恋婚姻等，都是建立在不禁欲以及性与法定婚姻相分离的基础之上。即使那些不存在性关系的无婚家庭，例如孤寡老人与不相识青年共同生活的无亲组合，甚至青年男女的无性同居，也都必须建立于性与婚姻相分离的基础之上。从这个意义上说，性革命所促进的多样化婚姻的当事者，在控制自己的性活动方面既拥有更多的自主选择权，不必受制于传统婚姻，又具有更高的自觉性和更深刻的人权意识，不会借婚姻之名或共同生活之形式，来谋取性满足。多样与可变的婚姻形式当然是更广泛的性选择的自由，但这自由同时也包括着不选择或拒绝被选择的自由。许多人无法理解和相信这种自由中所包含的更高的道德水准，用逛妓院的眼光来看待婚姻多样化和性革命，难免误认为是群交或放纵。西方学者则从切身实践与考察出发，预测未来的婚姻将只剩下两大功能：性感与性的交流。

6.3有关同性恋的伦理问题

王小波

(1952-1997)，中国当代作家。本文选自《王小波文集》第4卷，北京，中国青年出版社，1997。

1992年，我和李银河合作完成了对中国男同性恋的研究之后，出版了一本专著（编者按：指与妻子李银河教授夫妻合著的《他们的世界》，是我国第一部关于男同性爱人群的性社会学专著。），写了一些文章。此后，我们仍同研究中结识的朋友保持了一些联系。除此之外，还收到了不少读者的来信。最近几年，虽然没有对这个问题做更深的研究，但始终关注着这一社会问题。

从1992年到现在，关注同性恋问题的人已经多起来。有不少关于同性恋的研究发表，还有一些人出来做同性恋者的社会工作，我认为这是非常好的事情。当然假如在艾滋病出现之前就能有人来关注同性恋问题，那就更好一些。据我所知，因为艾滋病流行才来关注这个问题，是件很使同性恋者反感的事情。我们的研究是出于社会学方面的兴趣，这种研究角度，调查对象接受起来相对而言比较容易些。

做科学研究时应该价值中立，但是作为一个一般人，就不能回避价值判断。作为一个研究者，可以回避同性恋道德不道德这类问题，但作为一个一般人就不能回避。应该承认，这个问题曾经使我相当困惑，但是现在我就不再困惑。假定有个人爱一个同性，那个人又爱他；那么此二人之间发生性关系，简直就是不可避免的。不可避免、又不伤害别人的事，谈不上不道德。有些同性恋伴侣也会有很深、很长久的关系。假如他们想要做爱的话，我想不出有什么理由要反对他们。我总觉得长期、固定、有感情的性关系应该得到尊重。这和尊重婚姻是一个道理。

这几年，我们听到过各种对同性恋的价值判断，有人说：同性恋是一种社会丑恶现象，同性恋不道德，等等。因为我有不少同性恋者朋友，他们都是很好的人，我觉得这种指责是没有道理的，所以这些话曾经使我相当难过。但现在我已经不难过了。这种难过已经变成了一种泛泛的感觉：在我们这里，人对人的态度，有时太过粗暴、太不讲道

理。按现代的标准来看，这种态度过于原始——这可能是传统社会的痕迹。假如真是这样，我们或许可以期望将来情况会变得好些。

我对同性恋者的处境是同情的。尤其是有些朋友有自己的终生恋人，渴望能终生厮守，但现在却是不可能的，这就让人更加同情。不管是同性恋，还是异性恋，对爱情忠贞不渝的人总是让人敬重。但是同性恋圈子里有些事我不喜欢，那就是有些人中间存在的性乱。和不了解的人发生性关系，地点也不考究；不安全、不卫生，又容易冒犯他人。国外有些同性恋者认为，从一而终，是异性恋社会里的陈腐观念，他们就喜欢时常更换性伴。对此我倒无话可说。但一般来说，性乱是社会里的负面现象；是一种既不安定又危险的生活方式。一个有理性的人总能相信，这种生活方式并不可取。

众所周知，近几年来人们对同性恋现象的关注，是和对艾滋病的关注紧密相连的。但艾滋病和男同性恋的关联，应该说是有很大偶然性的。国外近几年的情况是：艾滋病的主要传播渠道不再是男同性恋，它和其它性传播疾病一样，主要在社会的下层流传。这是因为人们知道了这种病是怎么回事，素质较高的人就改变自己的行为方式来预防它。剩下一些素质不高的人，才会患上这种病。没有钱、没有社会地位、没有文化，人很难掌握自己的命运。我倒以为，假如想要防止艾滋病在中国流行，对于我国的流浪人口，不可掉以轻心。

艾滋病发现之初，有些人说：这种病是上帝对男同性恋者的惩罚，现在他们该失望了——不少静脉吸毒者也得了艾滋病。我觉得人应该希望有个仁慈的上帝，指望上帝和他们自己一样坏是不对的。我知道有些人生活的乐趣就是发掘别人道德上的“毛病”，然后盼着人家倒霉。谢天谢地，我不是这样的人。

鉴于本文将在医学杂志上发表，“医者父母心”，一种人文的立场可能会获得更多的共鸣。我个人认为，享受自己的生活对任何人来说都是头等重要的事。性可以带来种种美好的感受，是人生最重要的资源。而同性恋是同性恋者在这方面所有的一切。就我所知，医学没有办法把同性恋者改造成异性恋者——我猜这是因为性倾向和人的整个意识混为一体——所谓矫治，无非是剥夺他的性能力。假如此说属实，矫治就没什么道理。有的人渴慕异性，有些人渴慕同性，但大家对爱情的态度是一样的，歧视和嘲笑是没有道理的。历史上迫害同性恋者最力者，或则

不明事理，或则十分偏执—我指的是中世纪的某些天主教士和纳粹分子—中国历史上没有迫害同性恋的例子，这可能说明我们的祖先既明事理，又不十分偏执，这种好传统应该发扬光大。我认为社会应该给同性恋者一种保障，保护他们的正当权益。举例来说，假如有一对同性恋者要结婚，我就看不出有什么不可以。

至于同性恋者，我希望他们对生活能取一种正面的态度，既能对自己负责，也能对社会负责。我认识的一些同性恋者都有很高的文化素质、很好的工作能力。我总以为，像这样一些朋友，应该能把自己的生活弄得像个样子。我是个异性恋者，我的狭隘经验是：能和自己所爱的女人体面地出去吃饭，在自己家里不受干扰地做爱比较好；至于在街头巷尾勾个性伴，然后在个肮脏的地方瞎弄几下是不好的。当然，现在同性恋者很难得到这样的条件，但这样的生活应该是他们争取的目标。

（全文完）

6.4独身生活与对它的喜爱

麦格拉思　沃尔什
两人均为美国当代学者，本文原载《现代外国哲学社会科学文摘》，1988(2)，谢白羚译。

在人们没有加以注意的情况下，老诺曼底人罗克韦尔式的正规的美国家庭生活的形象正在发生变化。这种生活过去一向是妈妈、爸爸、小孩和家犬共同生活在一种亲密和蔼而又混杂的氛围中。但现在像吉尔德(P.Guild)这样的妇女的情况越来越多了。她年龄30岁，自从离开她双亲的家便单独生活，她把她在马里兰州的切维蔡斯拥有的雅致的市内住宅看做是从美国电话电报公司的管理员职位的挑战中，以及从一连串繁忙的业余爱好中摆脱了出来。她说："我不认为我会再跟别人住在一起了。"再譬如像吉姆斯·李(J．Lee)这样的男子，他56岁，结婚29年后同妻子离婚，他就很少被他周围一批人所吸引住。这位密歇根养兔场的推销员说："当你晚上回到家里，就知道这个家同早晨离开时一模一样，空空如也。"

吉尔德出于自择而吉姆斯·李则由于中止婚约，这样他们都加入了这一迅速发展的少数群体，即"单独用自己的羽毛来筑巢"的美国人的行列。自从1960年以来，全国独身生活的人数已增加了3倍，1986年达到2120万，现在已接近全部家庭总数的 1/4。9个成年人中就有一个独身生活者，到2000年时，还将增加740万人，这些人都将自己操持家务。

数字后面的情况

在某种程度上，这仅仅是人口统计的一个实例。目前更多的妇女为了事业而推迟结婚，而离婚和年龄较大的人数都已膨胀。但是一种前所未有的追求个人自由的渴望也起了一定的作用。当就业的机会扩大，收入上升，特别是生育高峰使人们产生了一种渴望，即希望选择一种不需要家庭资助或不受家庭干扰的美好生活。西雅图巴特尔人类事务研究中心的人口学家麦克劳克林(S．McLaughlin)评论说："在年轻的未婚者中间，关于'基本个体(primary individual)'的兴起的说法正在流传。关于生活方式的选择已不再为家庭所控制。"1970年至1986年间，独身生活的人

数在25岁至　34岁年龄组中增加了346%，在35岁至44岁年龄组中增加了258%。

以米切尔(A．Mitchell)为例，他现在40岁，3年前他建立了“亚特兰大企业网络”，在每周一次的聚会上他把同行人员汇聚在一起。未结过婚的米切尔说：“独身生活给了我集中精力做生意的自由”，“我独自一人，除了我以外，我不必向任何人负责”。

米切尔希望在适当的时候结婚，从统计学观点来看，他的机会是很多的。但是在那些和他同一代的妇女们看来，一个人在20到29岁的时期里决心只专心于事业而将结婚推迟，实际上就是做出一种根本不想结婚的决定。根据耶鲁大学社会学家贝内特(N．Bennett)和哈佛大学经济学家布鲁姆(D．Bloom)(他们关于美国婚姻模式的研究成果在去年发表的时候，曾引起一场骚动)所说，50年代中期出生的8个妇女中就有一个未婚者，而早20年出生的妇女，则是每25个妇女中有一个未婚者。但美国人口普查局的研究报告就比较乐观一些，他们提出的数字为1/12(即12名妇女中有一个是未婚者)。当贝内特和布鲁姆断言，受过大学教育未婚的白种妇女在她们30到　39岁的时期中最后终于结婚的只占20%的时候，美国人口普查局却认为这个数字将是66%。即使如此，这仍意味着有34%的人尚未结婚。

独立生活的两个方面

这些妇女中有许多人出于自择将保持独身。她们不再具有经济进取动力，为了单纯的养家糊口便把终身定下来，而不去追求真正的爱情。但是由于妇女年龄的关系，挑选的机会就相当微小了。迈阿密大学的社会学家李普曼(A．Lipman)说：“推迟结婚的妇女往往成为精选部分的人(crealm of the crop)。”

再者，1957年战后出生率的高峰意味着在50年代出生的妇女已经陷入了“婚姻压缩”的困境。按传统，她们想寻找比自己大3岁年龄的伴侣，可是她们在人数上超过了待婚候选者的数目。伯吉斯(B．Burgess)说：“在我这样的年龄，我并不具有像大学生一样的选择自由了。”伯吉斯现在37岁，她是在新泽西州莫里斯城的克鲁姆-福斯特公司工作的卫生保健行政管理人员。她住在郊区也无济于事，她说：“生活在社交活动较少的地区限制着我和我的同龄人的交往。”

1986年，470万离婚的美国人和830万中年以上的人过着独身生活。

对他们来说，宁愿选择冷寂独居的生活是很少见的。住在纽约市布鲁克林的72岁的寡妇萨弗兰(E．Saffran)说：“这像个监狱。”自从两个男人最近企图强行闯进她的公寓后，天—黑，她便害怕得不敢出门。“一旦你关上房门，它就是这样，像个监狱。夜实在太长了。”但是，当世世代代作为支撑桥梁的家庭作用消失了，和双亲或子女住在一起的取代方法甚至不那么有吸引力了。因为这个原因，同时由于离婚和丧偶者的人数有了迅速的增加，自从1970年以来，离婚独身生活的人数增加了3倍，而中年以上独居者的人数占他们总人数的2/3以上。

韦尔奇(L．Welch)说：“我仍然处在一个适应阶段。”她今年59岁，住在北卡罗来纳州的瓦尔斯通堡。自从她丈夫去世后，她已经学会了算账，并保持收支平衡，她请了一个包工头来修理房屋并单独出去旅游。开始时，她被孤寂所吓倒，下班回家，她就躺倒在放在门口的椅子上。但是韦尔奇热爱她的房子，并且为她现在有能力去对付这种生活而感到自豪。她说：“现在我回家失去了他，过去是他生好炉子，煮好咖啡，现在是我自己把灰掏出来，放进引火物，自己来生火。”

韦尔奇是幸运的，因为她在经济上是独立的。许多寡妇就不是这样。根据“国家中年以上独身生活者公共基金委员会”最新的调查，在1987年里，880万中年以上的独身者中有19％的人(其中80％是妇女)依靠每周不到104美元的收入来维持生活。非白种人的中年以上独身者中间的43％生活在贫穷之中。如果同一般的老夫老妻相比，后者过贫穷生活的比率数为4％。

这种差异主要是由于寡妇们在他们的丈夫去世时失去了社会保障和退休利益。哈佛大学教授怀斯(D.Wise)进行的一项有关老年夫妇问题的研究指出，在丧失丈夫一年之内，孀居者的37％从原先并不贫穷而降到贫穷线之下。当妇女们自己的利益自然增长并且个人退休账目能得到平衡的情况下，这个差距是能够缩小的。与此同时，每一个已婚妇女都必须认真对待可能最终发生的穷困的威胁。2/5的已婚妇女都能指望比他们的丈夫活得长，过着寡妇生活的平均数是15年。

独身但并不感到迷惘空虚

密歇根州一位从事研究独身生活和心理保健的专家阿尔温(D.Alwin)说：“单独乘飞机旅行并不一定就是孤独的旅行。”他的大量研究指出，未婚者要比他们已婚的同胞遭受更多的消沉、忧虑和健康不佳的痛苦，

这个理论就是说，密切的亲属关系可以保护已婚者免受未婚独身者所面临的压力。但是阿尔温认为，独身生活本身不能对此负责。人们需要同他人保持紧密联系才能得到幸福，但是这不能就此认为，单独生活会阻止这种联系的形成。

他和两位同事对独居的未婚者和居住在一起的未婚人进行了比较，发现一般说来，独居者和居住在一起的人相处就像和同伴们相处一样，感到愉快，有的时候甚至更快乐一些。阿尔温说："人们由此可以获得补偿，很多的独身者能以更高的比例接触户外人。"

这些专家们一致认为，以独居为满足的人特别难于同家庭和朋友建立起紧密的联系。圣地亚哥一位专门从事独身问题研究的心理学家德鲁克(K．Druck)说："在同个人的接触中，我们能感到被人理解和被人接受——再也没有比这个更好的礼物了。""假如这种需要不能得到满足的话，那么它就会转化成健康的问题，并将妨碍工作上的成就和工作效率。"

许多独身者创造出许多家庭代替者——他们的朋友们。北卡罗来纳州夏洛特　34岁的里奇(K．Ridge)说："我们的关系是五条件的，我们可以彼此共处一起而不必一定要有很久的时间。"在她经常会面的亲近朋友的圈子中，她可以长时间地、懒散地聊一阵子。有一些人，例如米切尔，则把兴趣转向教堂和寺院，他说："这是我的第二家庭。"西雅图的弗林(D．Flynn)从与他具有共同兴趣的人的交往中而获得一种归属感。这位未婚的听觉学家、马拉松长跑运动员、室内音乐合唱队员、前民族舞蹈家和足球运动员说："我喜欢为某桩事情同某人在一起工作。"

马里兰州的贝塞斯达的一位心理学家韦宾克(P．Webbink)说："一定的宗旨和对一个人的价值的信念，尽管是毫无联系的，但却是使独身生活心满意足的先决条件。"年轻的未婚者可以在他们的工作中找到存在的理由或目的，但是那些生活的有益意义已经被亲人的死亡或离婚破坏了的人们，则必须重新确定他们的价值和筹划新的生活方向。

一位58岁的克利夫兰人迈耶(N．Meyer)说："我来自这样的一代人，即认为不结婚是无所谓的。"她已经在11年前离了婚。她说："我花了5年时间才达到这种程度一一我已有足够坚强的力量来说：再婚不是我最优先考虑的问题。我终于问自己：'我是谁?我要求什么?什么是我的优势?什么是我的弱点?为什么我情愿满足于那么一点亲属关系?'"迈耶发现她

真正渴望的是接受正规学校教育和事业。现在，她已获得咨询心理学(counseling psychology)学位和正在攻读哲学博士学位。

纽约州沃特敦一位80岁左右的寡妇柯蒂斯(G.Curtis)说：“你可以以此为乐，也可以为此感到可悲。”她每周花费数小时走访家庭病室和医院里的病人，每天做礼拜，每周几次同朋友们一起经管9个高尔夫球场。

社会对独身者表示赞同

即使是那些乐于过独身生活的人也并不认为生活是安逸的。社会仍然把他们看成是已婚者主流中的一股旋涡。尽管有关独身者的小册子的影响正敦促着产品供应者和服务机构能减轻他们在单独生活安排上遇到的困难。社会学家李普曼说：“在一代人里，我们已经看到了专供单身者的酒吧间、组合式公寓和休假公寓，以及冰冻午餐和汤类等。”

现在有一些旅游代理商能帮助独身者怎样花钱，有些财务设计人员帮助他们怎样进行投资。一整套行业已经很快发展起来，将这些技术熟练的伙伴安置在自动洗衣场和超级市场，并经过本人宣传，将他们安置在商业网俱乐部和各种定期服务机构——其中最新的形式是：几个城市集团，它的成员是接受定期检查的艾滋病患者。

雇主们正开始认识到并不是所有的工人都有依靠，因而正向他们提供灵活性的一揽子利益，各个教会和犹太教会也在获得信息。一位在纳什维尔联合卫理会公会任职的格林沃尔特(K．Greenwaldt)牧师说，在那里独居者能够参加启己的团体会议和得到离婚咨询，并说：“教会发现那里的会员人数不断增长，但却能满足独身者们的需要。”

提供方便是必不可少的

由于有了“标志卡”，现在未婚者来来往往的约会可以得到邮递方面的照顾。坎贝尔汤菜公司自从1983年首次供应单人享用的李氏冷餐以来一直风行不衰，今年夏天又继续推出斯旺森的荷马式饭菜，人们对匹兹堡的小型蛋糕也寄予厚望。现在，有为个人单用厨房提供小型器具，科宁玻璃工厂为单人进食烹调提供小型防微波碗盏。人们不想等到结婚时才去收集瓷器和水晶制品。单身者可以把自己更喜欢的礼物造表列入“布卢明代尔自我登记簿”上，那里同任何婚礼登记处一样地进行着工作。

自从单身者占初次购房者的1／4，房屋建筑者便对他们注意起来了。拉特格斯大学的城市政策研究中心主任伯切尔(R．Burchell)说：“我们在考虑少建一些卧室，减少餐室的占地，扩大厨房的面积，因为厨房

正在变成单身者的起居室。”他预测户主的卧室将造得更加豪华，起居室配备高级技术的娱乐设施。企业家们也在抓住时机进行各种活动。费城罗宾斯-西尔斯协会的西尔斯(J．Cills)说；“当你还是孩提时，我就是你的隔壁邻居。”这个协会是一大群蜂拥而起的私人服务机构中的一个，它专门为那些太忙而不能自理他们生活的人服务。西尔斯的委托人中有一半是单身者，这些人给她钱让她带着爱畜去兽医处看病，把衣服送去清洗，并到花店里去等着取花。

沃尔夫(B．Wolf)是芝加哥的独身摄影师，他依靠个人化服务机构拥有者巴尼特 (T．Barnett)帮助他购物和当跑腿。他说：“这个世界不是为只凭自己力量做事的人们而建立的。”但是由于美国的单身者发现在数量上具有力量，所以社会越来越对他们表示更多的尊敬。毫无疑问，开辟自己通向生活的道路可能是一项孤独而劳累至极的工作，但是这项工作能得到报酬，并能使人振奋。

6.5法律能惩罚婚外情吗?

姚洋

中国当代学者。本文原载《读书>》，2001(1)。

《婚姻法》新的专家建议稿仍坚持了一贯的明显倾向，即希望通过立法为打击夫妻之间的不忠行为，特别是在一些地方流行的“包二奶”现象提供法律依据。在更深层次上，建议稿的作者们的用意在于希望通过立法扭转道德的“滑坡”。他们的愿望也许是好的，但加强对婚外情的法律惩罚是否就能减少婚外情呢?

对《婚姻法》专家意见稿的争论是很大的。我把反对的观点大体归为三类：一是认为惩罚婚外情是道德泛化的表现，二是认为它是对个人自由的侵犯，三是认为它是开历史的倒车。在我看来，这三种观点都难以站得住脚。首先，道德(以及伦理)和法律之间从来就没有严格的界限，道德可以变成法律，法律也可以让位给道德，道德和法律甚至可以对同一行为做出好与坏的评判。法律在很大程度上是对道德及其他非正式约束的替代——是国家暴力对自然权威的替代。在一个自然社会里(如中国以家族为核心的地缘社区)，道德和伦理是维持社会秩序的基本规则，但其执行并不是自动的，而是通过自然权威，如家族的长者实现的(比如《白鹿原》里白嘉轩对其长子淫乱行为的惩罚)。现代化的过程之一是公法对这种自然权威的替代。但是．公法并不全盘接受自然的道德伦理体系，在许多场合，一些原本由公法所管辖的领域却让位给了道德(比如，在多数国家，法律已经放弃了对淫乱妇女的惩罚)。最后，我们难于在法律和道德之间画出一条截然的界线，还因为法律和道德同时认定某些行为是不正当的，比如，偷盗不仅要受到道德的谴责，而且要受到法律的惩罚。因此，用所谓“道德泛化”来反对对婚外情的惩罚是难以站得住脚的。其次，从个人自由的角度也无法反驳对婚外情的惩罚。不错，惩罚婚外情是对发生婚外情一方自由的限制，但是，它同时是对受害方不受另一方侵害的自由的维护。应当清楚的是，自由不是天然存在，而是一个国家的法律和道德网络所界定的人为现实。对婚外情的惩罚不过是对自由的一次重新分配而已。剩下的问题是，对婚外情的惩罚是不是侵犯了私人领域，因此不能为之呢?我的答案是否定的，因为公法

的进程在很大程度上是对私人领域规则的替代。在中国，地缘和血缘团体曾经独立于法律之外，是公法无权管辖的私人领域；但是，几十年来法律的扩张打破了这一私人领域，从而使得像发生在山杠爷身上那样的行为不再具有合法性。家庭也发生了同样的变化。在美国，虐待子女的父母是要负法律责任的，而那里的“虐待”在许多中国人的眼里，顶多不过是管教孩子的方法而已。一个社会不存在自然的私人领域，因为我们在定义私人领域时已经是在定义一种社会关系：当我们说某个领域是私人领域时，我们实际上是说他人及公法无权管辖那个领域里的个人或群体的活动。综观法律对私人领域的侵入过程，我们所看到的是私人领域的缩小，但其目的恰恰是加强对个人权利的保护。这一判断也适合于婚姻。因此，以保护私人领域为理由也无法反驳对婚外情的惩罚。最后，反对惩罚婚外情的人虽然批评赞成者道德泛化，但他们本身也是在维护一种道德或意识形态：一种排斥将婚姻置于法律管辖之下的意识形态。在一个多元社会里，个人秉持不同的意识形态是完全正常的，不应该有高下之分。因此，以“开历史倒车”来反对对婚外情的惩罚也是难以站得住脚的。

与意识形态争高论低不同，经济学分析法律的功能，看它能否达到预定的社会目标。就婚姻而论，社会目标可以是多样的。比如，我们可以将增加每个人快乐的总和作为目标，可以把增加婚姻的数量作为目标，还可以把离婚率的降低作为目标，等等。但是，这些目标容易引起歧义。比如，第一个目标涉及个人间效用的比较问题，第二和第三个目标会引起激进派的不屑。在这里，我将社会的目标设定为增加高质量的婚姻或减少低质量的婚姻。所谓高质量的婚姻，即婚姻双方或相爱，或对家庭的投入较多，并自愿维持他们的婚姻；双方相爱的程度越高，对家庭的投入越多，则婚姻的质量也越高。我们无法期望所有的婚姻都有爱情，但至少可以期望一个“好”的婚姻的双方都对家庭有所投入，担当起为人夫、为人妻和为人父母的责任，使得家庭和睦，子女得到应有的照顾和培养。低质量的婚姻是那些没有爱情或没有投入的婚姻，是两个人在一起感到痛苦的婚姻。在高质量和低质量婚姻之间还有一片没有定义的领域，社会不对处在这个领域的婚姻做出评判。增加高质量婚姻这个目标可能是赞成惩罚婚外情的人所认同的，但他们可能不认为减少低质量婚姻的数量应该是一个社会目标。相反，激进派可能认为社会本来

就不应该有目标，但是，如果接受他们的建议，经济学家就会变成无头苍蝇了。因此，让我置两类人的反对于不顾，把增加社会中高质量婚姻作为一个可以接受的最低限度的社会目标，并由此出发分析惩罚婚外情是否有助于达到这个目标。

让我先从婚姻的属性开始。前面说过，《婚姻法》专家意见稿的一大突破是确定了配偶权：婚姻双方对对方负有一定的责任。言下之意是，一方对另一方的背叛(如发生婚外情)要受到惩罚。从经济学的角度来看，婚姻是一种受法律保护的长期合同 (否则的话我们就不需要婚姻注册了)，离婚是解除这一合同的惟一合法手段，而婚外情则是违约，应该受到惩罚。因此，配偶权可以解释为婚姻双方在婚姻这个长期合同中所具有的权利。从社会角度来看，婚外情对其他家庭具有负的外部性，因为它有示范作用，导致更多的人发生婚外情，从而也产生更多的受害者。更进一步，婚外情的泛滥使得那些对婚姻忠贞不贰的人因为怕受到伤害而怯于结婚。如果婚姻对社会来说具有正面的价值，这些忠实于婚姻的人不结婚就是社会的损失。

但是，承认配偶权不等于说惩罚婚姻违约行为一定能够达到增加社会中高质量婚姻的目的。在法律经济学里有一个有效违约的概念，说的是当违约的社会收益大于其成本时，违约是有效的。比如，甲和乙签订一份合同，同意以十万元的价格将房子卖给乙。但是，在房子交割之前，丙也来看房子，并同意以十二万元的价格将房子买下。甲此时如果违约将房子卖给丙，这笔房子交易的价值因此上升了两万元，甲可以给乙一万元作为违约补偿，自己仍然多得一万元。此时，甲的违约是有效的。因此，法律在处理这类合同的时候不应该禁止违约，而应该确定适当的违约金。事实上，各国的法律正是这样做的。一个法律条文如果诱使较多的有效违约，则不是一个好的法律条文；因此，我们应该避免制定诱使有效违约的法律。婚外情对于某些人来说是故意的违约，应该受到惩罚；但是，对于另一些人来说，发生婚外情是婚姻感情破裂之后不得已而为之，对这种婚外情实施惩罚反倒会降低社会收益。因此，这些人的婚外情可以看成是有效违约。

为分析起见，我假定社会中存在两类人．一类是“花花公子”，另一类是“正人君子”。这里的花花公子和正人君子没有性别之分．也不带任何伦理色彩，使用他们仅仅是形象的比喻而已。花花公子既不想和太太

离婚，又要到外面去找情人。他对婚姻和婚外情的投入都不足，对他来说，婚外情是婚姻的补充；或用经济学的语言来说，两者是互补品。正人君子对婚姻的投入很多，而且非等婚姻破裂不去找情人；对他而言，婚外情是破裂婚姻的替代品。

法律对婚外情的惩罚可以有很多种，比如勒令改正、金钱和财产补偿，乃至以刑事犯起诉，等等，在经济学看来，它们的共同之处在于对发生婚外情的人实施了负效用。花花公子的违约不是有效的，因为他的婚外情并不增加高质量的婚姻或减少低质量的婚姻，但造成婚姻另一方的痛苦。当离婚是一个选择的时候，正人君子的婚外情也不是有效的，因为他本可以通过离婚这个合法的手段来结束死亡的婚姻。但是，当离婚成本很高以至于使离婚变得几乎不可能的时候，正人君子的婚外情就可以被看做是有效的。因此，惩罚婚外情是否对社会有利，有赖于离婚成本的高低。这里的离婚成本包括精神和物质两方面。在精神方面，离婚不仅是对自己过去选择的否定，而且要受到来自社会、邻里、亲朋、子女乃至法院的巨大压力。在物质方面，财产分割是离婚的一大难题，而且其难度随着家庭财富的增加而增加。让我们先看一下离婚成本很低的情况。

对于正人君子而言，他在感情没有破裂的时候不会去寻找婚外情。当感情破裂时，他有两种选择：一个是离婚；另一个是不离婚，但背着对方去找情人。如果离婚成本很低，正人君子在婚姻破裂之后可以选择离婚，无须去寻找婚外情。对于花花公子而言，婚外情是婚姻的补充，因此他随时可能发生婚外情。因此，在离婚成本很低的情况下，在婚外情市场里只会有花花公子，法律惩罚婚外情因此是有利于社会的，因为它不仅补偿了受害方的损失，减少了婚外情对社会的负面影响，而且可能促使花花公子增加对家庭的投入。

但是，如果离婚成本很高，情况就会发生变化。此时，正人君子该离婚的时候可能无法离成，因此，他会去偷偷摸摸地找情人，以替代已经死去的婚姻。由于被抓住的可能性不确定，而没有爱情的痛苦又如此之大，因此，即使是存在法律的惩罚，他也会冒险而为之。在花花公子方面，面对可能的惩罚，他反倒会在婚外情方面有所收敛；因为放弃婚外情虽然有损失，但回到太太身边也没有坏到了极点。当法律惩罚给他带来的负效用足够高时(比如，高于他从事婚外情所带来的正效用时)，

他就会放弃婚外情。这样一来，一个可能的结果是婚外情市场中出现逆向选择，即只有正人君子从事婚外情，花花公子却都回家守着太太去了，法律因此惩罚的只是正人君子。但是，正人君子的违约在离婚成本高昂的情况下是有效的。因此，惩罚婚外情在这种情况下是没有效率的。

以上分析是以代表性的花花公子和正人君子为分析对象的。在一个异质社会里，每个人的婚姻效用和离婚成本可能不同，每个人的选择也可能不同。由于人口数目足够大，我们可以想像人们的效用和成本呈连续分布。因此，以上分析的意义在于说明正入君子在统计意义上比花花公子更容易受到法律的惩罚。

我们还可以进一步考察在存在对婚外情的惩罚的情况下人们对婚姻的选择问题。首先，惩罚肯定会使所有的人更小心地选择婚姻对象。在没有惩罚的情况下，正人君子担心的是和一个花花公子结婚；在有惩罚的情况下，和花花公子结婚的可能性下降了，但正人君子现在必须更担心婚姻的质量，因为如果找错了对象，他知道离婚成本很高，而婚外情又要受到惩罚。一个解决办法是投入更多的时间更慎重地去寻找合适的对象，以便获得高质量的婚姻。这时，正人君子中结婚的比例会因为对婚外情的惩罚而下降。另一方面，对于花花公子来说，寻找成本高低对他们影响不大，因为他们本不打算对婚姻进行多少投资，而婚外情又可以为他提供补充。这样一来，对婚外情的惩罚要么没有改变花花公子和正人君子结婚意愿之间的相对强度，要么还会使正人君子比花花公子更不满意结婚。无论发生哪种情况，惩罚都不会增加社会中高质量婚姻的数量。

总而言之，当离婚成本很高的时候，对婚外情实施法律惩罚可能与惩罚的目的恰恰相左。因此，离婚成本的高低是决定对婚外情的惩罚能否奏效的关键因素。就中国目前的情况而言，法律虽然对离婚的限制很少，但来自家庭和社会的压力以及离婚所涉及的财产分割和子女抚养问题使得离婚对多数人来说仍然是成本高昂的行动，因此才有“懒得离婚”之说。在城市，这种说法还带有几分调侃的意味；在农村．离婚就变成实实在在的战争了。同时，农村地区自由恋爱的比例仍然不高，“父母之命，媒妁之言”仍然是惯常的做法。在某些情况下，法律对婚外情的惩罚可能会被坏人利用来打击无辜者。举个极端的例子。一位农村女子因

为家境贫寒被父母嫁给一个付得起彩礼的男子，婚后丈夫对她百般摧残，她因此愤而出走。在流浪和打工的过程中，她遇到了一个自己喜欢的男人，两人因此同居。如果婚外情受法律的制裁，她的丈夫就可以利用法律来惩罚她。赞成惩罚的人想到的可能更多是那些“包二奶”的花花公子，却忘记了法律也会被用来惩罚那些善良的人。

因此，中国目前要做的可能不是惩罚婚外情，而是增加人们选择婚姻对象的自由度，并使离婚更加容易。离婚成本的降低使得人们在婚姻破裂的时候及早离婚，重组家庭。离婚当然对社会不利，但是，离婚率上升的原因和整个社会的变迁相关，不是增加法律惩罚所能扭转的事情。退一步说，即使法律惩罚可以减少由于婚外情所导致的离婚，但是，我们需要的不是“更多”的婚姻，而是“更多、更高质量”的婚姻；至于对婚外情的惩罚，可以让位给非正式约束，如舆论、社会网络、亲朋等，其结果可能反而会好一些，因为只有在特定的社会网络中，谁是花花公子、谁是正人君子才是较容易识别的，而法律由于其普施于人的正式性却无法做到这一点。就目前的道德标准而言，花花公子的婚外情受人们的指责，而正人君子在万般无奈下的婚外情即使不会受到人们的同情，也会得到人们的理解和宽容。

在结束本文之前，我还想对我的分析的一个结果做一点说明。这个结果是，当离婚成本很低时，惩罚婚外情对社会是有利的。那么，是不是等到中国的离婚成本下降之后，我们就可以引进这样的法律呢?如果别的条件不发生变化，我不得不对这个问题做出肯定的回答。但是，要降低离婚成本，别的条件可能必须改变。这首先要求我们的社会和文化心理具有足够的弹性，接纳高离婚率这个现实并在伦理和社会组织方面做出相应的调适。由此我想到了像冰岛这样的北欧国家，那里的离婚率和非婚生比例都很高，人民对此也习以为常，生活的节奏没有因此而打断。这是一种均衡。我们的文化心理大概还无法接受较高的离婚率和非婚生比例，(《婚姻法》专家建议稿不就是一个证明吗?)中国因此处在另一个均衡，并且大概永远也不会达到北欧国家那样的均衡。可是，如果中国真的有朝一日达到了那样的均衡，我们还会提出要对婚外情实施惩罚吗?回答肯定是否定的，因为支持那个均衡的文化心理不会认可对婚外情的惩罚，这不是因为婚外情在那个均衡里的普遍性，而是因为惩罚已经没有必要了：既然离婚成本很低，人们自然可以进行无障碍的“连续婚

配”(我的一个学生发明的名词)，婚外情本身因此变得没有必要了。

6.6论父母与子女

莫罗阿

法国现代学者．本文选自《人生五大问题》，傅雷译，

北京，生活·读书·新知三联书店，1986

如果我要对于家庭问题有所说法，我定会引用梵莱梨的名句：“每个家庭蕴藏着一种内在的特殊的烦恼，使稍有热情的每个家庭分子都想逃避。但晚餐时的团聚，家中的随便，自由，还我本来的情操，确另有一种古代的有力的德性。”

我所爱于这段文字者，是因为它同时指出家庭生活的伟大与苦恼。一种古代的有力的德性，……一种内在的特殊的烦恼，……是啊，差不多一切家庭都蕴蓄着这两种力量。

试问一问小说家们，因为凡是人性底综合的集合的形象，必得向大小说家探访。巴尔扎克怎么?写老人葛里奥对于女儿们的关切之热烈，简直近于疯狂，而女儿们对他只是残酷冷淡；克朗台一家，母女都受父亲的热情压迫，以至感到厌恶；勒·甘尼克家庭却是那么美满。莫利阿克又怎么写?在Le Noeud de Viperes中，垂死的老人病例在床上，听到他的孩子们在隔室争论着分析财产问题，争论着他的死亡问题：老人所感到的是悲痛；孩子们所感到的，是那些利害冲突而又不得不过着共同生活的人们的互相厌恶；但在Lc Mystere Frontenac中，却是家庭结合的无可言喻的甘美，这种温情，有如一群小犬在狗窝里互相取暖，在暖和之中又有互相信赖，准备抵御外侮的情操。

丢开小说再看真实生活。你将发见同样的悲喜的交织……晚餐时的团聚……内在的特殊的烦恼，……我们的记忆之中，都有若干家庭的印象恰如梵莱梨所说的既有可歌可颂又有可恼可咒的两重性格。我们之中，有谁不曾在被人生创伤了的时候，到外省静寂的宽容的家庭中去寻求托庇?一个朋友能因你的聪慧而爱你，一个情妇能因你的魅力而爱你，但一个家庭能不为什么而爱你，因为你生长其中，你是它的血肉之一部。可是它比任何人群更能激起你恼怒。有谁不在青年的某一时期说过：“我感到窒息，我不能在家庭里生活下去了；他们不懂得我，我亦不懂得他们。”曼殊斐尔十八岁时，在日记上写道：“你应当走，不要留在

这里！”但以后她逃出了家庭，在陌生人中间病倒了时，她又在日记上写道；“想象中所唯一值得热烈景慕的事是，我的祖母把我安放在床上，端给我一大杯热牛奶和面包，两手交叉着站在这里，用她曼妙的声音和我说：‘哦，亲爱的……这难道不愉快么？’啊!何等神奇的幸福。”

实际是，家庭如婚姻一样，是由本身的伟大造成了错综、繁复的一种制度。唯有抽象的思想才单纯，因为它是死的。但家庭并非一个立法者独断的创造物；而是自然的结果，促成此结果的是两性的区别，是儿童的长时间的幼弱，和由此幼弱促成的母爱，以及由爱妻爱子的情绪交织成的父爱。我们为研究上较有系统起见，先从这大制度底可贵的和可怕的两方面说起。

先说它的德性。我们可用和解释夫妇同样的说法，说家庭的力量，在于把自然的本能当作一种社会结合底凭借。连系母婴的情操是一种完全、纯洁、美满的情操。没有丝毫冲突。对于婴孩，母亲无异神明。她是全能的。若是她自己哺育他的话，她是婴儿整个欢乐整个生命的泉源。即使她只照顾他的话，她亦是减轻他的痛苦加增他的快乐的人，她是最高的托庇，是温暖，是柔和，是忍耐，是美。对于母亲那方面，孩子竟是上帝。

母性，有如爱情一样，是一种扩张到自己身外的自私主义，由此产生了忠诚的爱护。因了母爱，家庭才和夫妇一样，建筑于本能之上。要一个社会能够成立，“必须人类先懂得爱”，而人类之于爱，往往从母性学来。一个女子对于男子的爱，常含有若干母性的成分。乔治桑爱缪塞么?爱晓邦么？是的，但是母爱的成分甚于性爱的成分。例外么?我不相信。如华伦斯夫人，如贝尼夫人……母性中久留不灭的成分，常是一种保护他人的需要。女人之爱强的男子只是表面的，且她们所爱的往往是强的男子底弱点。(关于这，可参阅萧伯纳的Candide和Soldat de Choco1at)。

孩子呢?如果他有福分有一个真正女性的母亲，他亦会受了她的教诲，在生命初步即懂得何谓毫无保留而不求酬报的爱。从母爱之中，他幼年便知道人间并不完全是敌害的，也有温良的接待，也有随时准备着的温柔，也有可以完全信赖而永不有何要求的人。这样开始的人生是精神上的极大的忧患；凡是乐观主义者，虽然经过失败与忧患，而自始至终抱着信赖人生的态度的人们，往往都是由一个温良的母亲教养起来

的。反之，一个恶母，一个偏私的母亲，对于儿童是最可悲的领导者。她造成悲观主义者，造成烦恼不安的人。我曾在《家庭圈》中试看表明孩子和母亲的冲突，如何能毒害儿童的心魂。但太温柔太感伤的母亲也能发生很大的恶果，尤其对于儿子，使他太早懂得强烈的热狂的情操。史当达曾涉及这问题，洛朗斯的全部作品更和此有关。“这是一种乱伦”他说，“这是比性的乱伦更危险的精神的乱伦，因为它不易被觉察，故本能亦不易感到其可厌。”关于这，我们在下文涉及世代关系及发生较缓的父亲问题时再行讨论。

既然我们试着列举家庭的德性和困难，且记住家庭是幼年时代的“爱的学习”。故我们虽然受到损害，在家庭中仍能感到特异的幸福。但这种回忆，并非是使我们信赖家庭的唯一的原因。家庭并是一个为我们能够显露“本来面目”(如梵莱梨所云)的处所。

这是一件重大的难得的德哇么？我们难道不能到处显露“本来面目”么?当然不能。我们在实生活中不得不扮演一个角色，采取一种态度。人家把我们当做某个人物。我们得尽官样文章般的职务，我们要过团体生活。一个主教，一个教授，一个商人，在大半的生涯中，都不能保有自己的本来面目。

在一个密切结合的家庭中，这个社会的角色可以减到最低限度。试想象家庭里晚间的情景：父亲，躺在安乐搞中读着报纸或打瞌睡。母亲织着绒线，和大女儿谈着一个主妇生活中所能遇到的若干难题。儿子中间的一个，门里哼着什么调子，读着一本侦探小说；第二个在拆卸电插；第三个旋转着无线电周波轴，搜寻欧洲某处的演说或音乐。这是—切都不十分调和。无线电的声音，扰乱父亲的阅览或瞌睡。父亲的沉默，使母亲感到冷峻。母女的谈话，令儿子们不快。且他们也不想掩藏这些情操，礼貌在家庭中是难得讲究的。人们可以表示不满，发脾气，不答复别人的问话，反之，亦能表示莫名其妙的狂欢。家庭中所有的分子，都接受亲族的这些举动，且应当尽量的容忍。只要注意“熟习的”一辞的双重意义，便可得到有益的教训①。一种熟习的局面，是常见的不足为奇的局面。人们讲起一个朋友时说，“他是一家人”时，意思是在他面前可以亲密地应付，亦即是可用在社会上被认为失礼的态度去应付。

刚才描写的那些人物，并非在家庭中感着陶醉般的幸福，但他们在其中觉得有还我自由的权利，确有被接受的把握，获得休息，且用莫利

亚克的说法“有一种令人温暖令人安心的感觉”。他们知道是处于互相了解的人群中，且在必要时会互相担负责任。如果这幕剧中的演员有一个忽然头痛了，整个蜂房会得骚动起来。姊姊去铺床，母亲照顾着病人，兄弟中的一个到药房里去。受着病的威胁的个人在此是不会孤独的。没有了家庭，在广大的宇宙间，人会冷得发抖。在因为种种原因而使家庭生活减少了强度的国中(如美国、德国、战后的俄国)，人们感有迫近大众的需要，和群众一起思维的需要。他们需要把自己的情操自己的生活，和千万人底密接起来，以补偿他们所丧失的这小小的，友爱的，温暖的团体。他们试着要重获原始集团生活的凝聚力，可是在一个巨大的民族中，这常是一件勉强而危险的事。

“连锁关系”且超出父母子女所形成的家庭集团以外，在古罗马族中，它不独联合着真正的亲族，且把联盟的友族，买卖上的主顾，及奴隶等等一起组成小部落。在现代社会中，宗族虽然没有那样稳定，——因为组成宗族的家庭散布太广了，——但还是相当坚固。在任何家庭中，你可以发见来历不明的堂兄弟，或是老处女的姑母，在家庭中过着幽静的生活。巴尔扎克的作品中，有堂兄弟邦，有姑母加丽德，在莫利亚克的小说中，也有权叔伯伯。班琪曾着力描写那些政界中的大族，学界中的大族，用着极大的耐性去搜寻氏族中的职位，名号，勋位，甚至追溯到第四代的远祖。

我用氏族这名辞。但在原始氏族，和在夏天排列在海滩上的我们的家族之间，有没有区别呢?母亲在粗布制的篷帐下面，监护着最幼的孩子；父亲则被稍长的儿童们围绕着钓虾。这个野蛮的部落自有它的言语。在许多家庭中，字的意义往往和在家庭以外所用的不同。当地的土语令懂得的人狂笑不已，而外地的人只是莫名其妙。好多氏族对于这种含有神秘色彩的亲密感着强烈的快意，以至忘记了他们以外的世界。也有那些深闭固拒，外入无从闯入的家庭，兄弟姊妹们的童年生活关连得那么密切，以至他们永远分离不开。和外界的一切交际，于他们都是不可能的。即使他们结了婚，那些舅子、姊丈、妹倩、嫂子等始终和陌生人一样。除了极少数能够同化的例外，他们永不会成为家庭中之一员。他们不能享受纯种的人的权利，人家对于他们的态度也更严厉。

我们认识有些老太太们，认为世界上唯一有意义的人物，只是属于自己家庭的人物，而家庭里所有的人物都是有意义的，即是他们从未见

过的人亦如此。这样家庭便堕入一种团体生活的自私主义中去了，这自私主义不但是爱，而是自卫，而是对外的防御联盟。奚特写道：“家庭的自私主义，其可憎的程度仅次于个人的自私主义。”我不完全赞成他的意见。家庭的自私主义固然含有危险，但至少是超出个人的让会生活底许多原索之一。

只是，家庭必得要经受长风的吹弗与涤荡。“每个家庭蕴藏着内在的特殊的烦恼……”我们已描写过家庭里的夜晚，肉体与精神都宽弛了，而每个人都回复了他的自然的动作。休息么?是的，但这种自由把人导向何处去呢?有如一切无限制的自由一样，它会导向一种使生活变得困难的无政府状态。阿仑描写过那些家庭，大家无形中承认，凡是一个人所不欢喜的，对于一切其他的人都得禁止，而咕噜也代替了真正的谈话：

“一个人闻着花香要不舒服，另一个听到高声耍不快；一个要求晚上得安静，另一个要求早上得安静；这一个不愿人家提起宗教，那一个听见谈政治便要咬牙切齿；大家都得忍受相互的限制，大家都庄严地执行他的权利。一个说：

——花可以使我整天头痛。

另一个说：

——昨晚我一夜没有阖眼，因为你在晚上十一点左右关门的声音太闹了之故。

“在吃饭的时候，好似国会开会时一般，每个人都要诉苦。不久，大家都认识了这复杂的法规，于是，所谓教育便只是把这些律令教给孩子们。”

在这等家庭中，统治着生活的是最庸俗的一般人，正如一个家庭散步时，是走得最慢的脚步统治着大家的步伐。自己牺牲么?是的，但亦是精神生活水难的降低和堕落。证据是只要有一个聪明的客人共餐时，这水准会立刻重新升高。为什么？往常静悄悄的或只说一些可怜的话的人们，会变得神采奕奕呢!因为他们为了一个外来的人，使用了在家庭中所不愿使用的力量。

因此，家庭的闭关自守是件不健康的事。它应当如一条海湾一样，广被外浪的冲击。外来的人不一定要看得见，但大家都得当他常在面前。这外来人有时是一个大音乐家，有时是一个大诗人。我们看到在新教徒家庭里，人们的思想如何受着每天诵读的圣经的熏陶。英国大作家

中，许多人的作风是得力于和这部大书常常亲接的结果。在英国，女子自然而然写作得很好，这或许亦因为这宗教作品的诵读代替了家庭琐细的谈话，使她们自幼便接触着伟大的作风之故。十七世纪法国女子如赛维尼夫人，拉斐德夫人辈亦是受着拉丁教育的益处。阿仑又言，若干家庭生活的危险之一，是说话时从不说完他的句子。对于这一点，我们当使家庭和人类最伟大的作品常常亲接，真诚的宗教信仰，艺术的爱好(尤其是音乐)，共同的政治信念，共同合作的事业，这一切都能使家庭超临它自己。

一个人的特殊价值往往最难为他家家庭中的人重视，并非因为仇视或嫉妒；而是家庭惯在另一种观点上去观察他之故。试读勃龙德姊妹的传记。只有父亲一人最不承认她们是小说家。托尔斯泰夫人固然认识托尔斯泰的天才；他的孩子们崇拜他，也努力想了解他。但妻子儿女，都不由自主地对于他具有一切可笑的无理的、习惯的普通人性格，和他的大作家天才，加以同样的看法。托尔斯泰夫人所看到的他，是说着“雇用仆人是不应当的”一类的话，而明天却出人不意地嘱咐预备十五位客人的午餐的人。

在家庭中，我们说过，可以还我本来，是的，但也只能还我本来而已。我们无法超临自己。在家庭中，圣者会得出惊，英雄亦无所施其技，阿仑说过：“即令家庭不至于不认识我的天才，它亦会用不相干的恭维以掩抑天才的真相。”这种恭维并不是因为了解他的思想，而是感到家庭里出了一个天才是一件荣誉。如果姓张姓李之中出了一个伟大的说教者或政治家，一切姓张姓李的人都乐开了，并非因为说教者的演辞感动他们，政治家的改革于他们显得有益，而是认为姓张姓李的姓氏出现于报纸上是件光荣而又好玩的事。一个地理学家演讲时，若是老姑母去听讲，亦并非因为她欢喜地理学而是为爱侄子之故。

由此观之，家庭有一种使什么都平等化的平凡性，因了肉体的热情，否定了精神上的崇高，这一点足为若干人反抗家庭的解释。我以前虽引用过奚特在《尘世的食粮》一书中的诅咒：“家庭，闭塞的区处，我恨你！”我并请你回忆一下他的《神童》一书中长兄劝弱弟摆脱家庭，回复自由的描写。可见即是在最伟大最优秀的人的生涯中，也有不少时间令人想到为完成他的使命起见，应得离开这过于温和的家，摆脱这太轻易获得的爱，和相互宽容的生活。这种时间，便是托尔斯泰逃到寺院里

以至病死的时间，也即是青年人听到“你得离开你的爸爸妈妈”的呼声的时间，也就是高更抛妻别子独自到泰伊蒂岛上去度着僧侣式画家生活的时间。我们之中，每个人一生至少有一次，都曾听到长兄的呼声而自以为神童。

我认为这是一种幻象。逃避家庭，即逃避那最初是自然的继而是志愿的结合，那无异是趋向另一种并不自然的生活，因为人是不能孤独地生活的。离开家，则将走向寺院，走向文学团体，但它们也有它们的宽容，它们的束缚，它们的淡漠呢。不然便如尼采一样走向疯狂。“在抽象的幻想中是不会觉得孤独的。”但如玛克—奥莱尔所说，明哲之道，并非是处于日常事务之外保守明哲，而是在固有的环境之下保守明哲。逃避家庭生活是容易的，可是徒然的；改造并提高家庭生活将更难而更美。只是有些时候，青年们自然而然看到家庭的束缚超过家庭的伟大，这是所谓“无情义年龄”。兹为作进一步的讨论起见，当以更明确的方法，研究家庭内部的世代关系。我们已叙述过这世代关系在幼婴年龄的情状。在母亲方面，那是本能的，毫无保留的温柔；在儿童方面，则是崇拜与信赖：这是正常状态。在此我们当插叙父母在儿童的似乎无关重要的时期最容易犯的若干错误。最普通的是养成娇养的儿童，使儿童惯于自以为具有无上的权威，而实际上，他表面的势力只是父母的弱点所造成的。这是最危险不过的事。一个人的性格在生命之初便形成了。有无纪律这一回事，在一岁以上的儿童，你已替他铸定了。我常听见人家说(我自己也常常说)：

——大人对于儿童的影响是极微妙的；生就的性格是无法可想的。

但在多数情形中，大人颇可用初期的教育以改造儿童性格，这是人们难得想到的事。对于儿童，开始便当使他有有规律的习惯，因为凡是不懂得规律的人是注定要受苦的。人生和社会自有它们的无可动摇的铁律。疾病与工作决不会造成娇养的儿童。每个人用他的犁锄，用他的耐性和毅力，开辟出他自己的路。可是娇养的儿童，生活在一个神怪的虚伪的世界之中，他至死相信，一颦一笑，一怒一哀，可以激起别人的同情或温柔。他要无条件地被爱，如他的过于懦弱的父母一样爱他。我们大家都识得这种娇养的老小孩。如那些因为有天才爬到了威权的最高峰的人，末了终于由一种极幼稚的举动把一切都失掉了。又如那些在六十岁时还以为眉目之间足以表现胸中块垒的女子。要补救这些，做母亲的

必得在儿童开始对于世界有潜默的主要的概念时，教他懂得规律。

阿特莱医生曾述及若干母亲因为手段拙劣之故，在好几个孩子中间不能抱着大公无私的态度，以致对于儿童发生极大的恶影响及神经刺激。在多数家庭中，兄弟姊妹的关系是友爱的模型。但假若以为这是天然的，就未免冒失了。仇敌般的兄弟，是自有文明以来早就被描写且是最悲惨的局面之一，这悲剧且亦永无穷尽。儿童诞生时的次序，在他性格的形成上颇有重大作用。第一个孩子几乎常是娇养的。他的微笑，他的姿态，对于一对新婚的、爱情还极浓厚的夫妇，显得是新奇的魅人的现象。家庭的注意都集中于他。不要以为儿童自已是不觉得的；正是相反，他竟会把这种注意，这种中心地位，认作是人家对他应尽的义务。

第二个诞生了。第一个所受的父母的温情，必得要和这敌手分享，他甚至觉得自己为了新生的一个而被忽视，他感到痛苦。做母亲的呢，她感到最幼弱的一个最需要她，这亦是很自然的情操。她看着第一个孩子渐渐长大，未免惆怅；把大部分的爱抚灌注到新生的身上去了。而对于那刚在成形的幼稚的长子，这确是剧烈的变动，深刻的悲哀，留下久难磨灭的痛苦的痕迹。儿童的情操甚至到悲剧化的程度。他们会诅咒不识趣的闯入者，祝祷他早死，因为他把他们所有的权威都剥夺了。有的想以怨艾的办法去重博父母的怜借。疾病往往是弱者取胜的一种方法。女人用使人垂怜的法子，使自己成为她生活圈内的人群的中心，已是人尽皆知的事，但儿童也会扮演这种无意识的喜剧。许多孩子，一闭很乖的，到了兄弟诞生的时候，会变得恶劣不堪，做出各式各种的丑事，使父母又是出惊又是愤怒；实在他们是努力要大人去重视他们。阿特莱医生确言(我亦相信如此)，长子(或长女)的心理型，其终生都是可以辨识的。第一个生的常留恋以往；他是保守的，有时是悲哀的；他爱谈起他的幼年，因为那是他最幸福的时期，次子(或次女)却倾向于未来的追求，因为在未来他可以超越长兄(或长姊)。他常是破坏主义者，常是善于嘲弄的人。

最幼的季子，亦是一个娇养的孩子，尤其当他和长兄们年纪差得很远的时候，他更幸福，因为他所享的优遇永没有别的幼弟妹去夺掉他的了。他亦被长兄们优遇，他们此时抱着和父母差不多的长辈的态度。他

是被“溺爱”的。这种孩子长大时，往往在人生中开始便顺利。能够有所成就，因为他有自信力；以后，和长兄长姊们一起生活时，他受着他们的陶冶而努力要迅速地追出他们；他本是落后的，必得要往前力追。

父母在好几个孩于中间，应得把母爱和父爱极力维持平等。即使事实上不是如此，(因为各个孩子的性格，其可爱的程度，总不免有所差别，)也得要维持表面上的平等。且当避免使儿童猜着父母间的不和。你们得想一想，在儿童脑海中，父母的世界不啻神仙的世界，一旦在这世界中发现神仙会得战争时，不将令儿童大大难堪么?先是他们感到痛苦，继而是失去尊敬之心。凡是那些在生活中对任何事物都要表示反抗的男人或女子，往往在幼年时看到极端的矛盾，即父母们一面告诫他不要做某种某种事，一面他们自己便做这种事。一个轻视她的母亲的女孩子，以后将轻视一切女人。一个专横的父亲，使他的儿女们，尤其是女儿，把婚姻看作一件可怕的苦役。“真能享受家庭之乐的父亲，能令儿女尊敬他，他亦尊敬儿女，尽量限令他们遵守纪律，可不过分。这种父母，永不会遇到儿女们要求自由独立的可怕的时间。”童年到青年的过渡时期，得因了这种父母，为了这种父母，而以最小限度的痛苦度过。他们比着专暴的父母快乐多了。“没有丝毫专制而经温柔澄清了的爱；比任何情绪更能产生甘美的乐趣。”

以上所述，是应当避免的障碍。以下我们再来讨论世代的正常关系。

母子这一个社会，在人生中永为最美满的集团之一。我们曾描写女人如何钟爱幼龄的小上帝。在中年时，尤其当父亲亡故以后，他们的关系变得十分美满了，因为一方面是儿子对于母亲的尊敬，另一方面是母亲对于这新家长的尊重和对儿子天然的爱护。在古代社会或农业社会中，在母亲继续管理着农庄的情形中，上述那种美妙的混合情操更为明显。新家庭与旧家庭之冲突有时固亦不免。一个爱用高压手段的母亲，不懂得爱她的儿子，不能了解儿子以后的幸福在于和另一个女子保持着美满的协调：这是小说家们常爱采用的题材。洛朗斯，我们说过，传达此种情境最为真切。例如Genitrix那种典型的母亲，(在实生活中，罗斯金夫人便是一个好例，)能够相信她加于儿子的爱是毫无性欲成分的，实际上可不然。“当罗斯金夫人说她的丈夫早应娶她的母亲时，她的确说得很对。”而洛朗斯之所以能描写此种冲突如是有力，因为他亦是其中的一

员之故。

母女之间，情形便略有不同了。有时能结成永久的友谊：女儿们，即是结了婚，亦离不开她们的母亲，天天继续去看她，和她一起过生活。有时是相反，母女之间发生了一种女人与女人的竞争，或是因为一个年轻而美貌的母亲嫉妒她的娇艳的女儿长大成人，或是那个尚未形成的女儿嫉妒她的母亲。在这等情形中，自然应由两人中较长的一个，母亲，去防范这种情操的发生。

父爱则是一种全然不同的情操。在此，天然关系固然存在，但不十分坚强。不错，父亲之中也有如葛里奥型的人物，但正因为我们容受母亲的最极端的表象，故我们把葛里奥型的父亲，认为几乎是病态的了。我们知这在多数原始社会中，儿童都由舅父教养长大，以致父亲简直无关重要。即在文明的族长制社会中，幼儿教育亦由女人们负责。对于幼龄的儿童，父亲只是战士，猎人，或在今日是企业家，政治家，只在晚餐时分回家，且还满怀着不可思议的烦虑、计划、幻想、故事。

在杜哈曼的一部题作《哈佛书吏》的小说中，你可看到一个安分守己如蜜蜂似的母亲，和一个理想家如黄蜂似的父亲之间的对照。因为父亲代表外界，故使儿童想着工作。他是苛求的，因为他自己抱着大计划而几乎从未实现，故他希望儿子们能比他有更完满的成就。如果他自己有很好的成功，他将极力压榨他的孩子，期望他们十全十美；然而他们既是人类，终不能如他预期的那样，于是他因了热情过甚而变得太严了。他要把自己的梦想传授他们，而终觉得他们在反抗。以后，有时如母女之间的那种情形，我们看到父与子的竞争；父亲不肯退步，不肯放手他经营的事业的管理权，一个儿子在同一行业中比他更能干，使他非常不快。因此，好似母子形成一美满的小集团般，父亲和女儿的协调倒变得很自然了。在近世托尔斯泰最幼的女儿，或是若干政治家外交家们的女儿成为她们父亲的秘书和心腹，便是最好的模型。

凡是在父母与子女之间造成悲惨的误解的，常因为成年人要在青年人身上获得只有成年人才有的反响与情操。做父母的看到青年人第一次接触了实际生活而发生困难时，回想到他们自己当时所犯的错误，想要保护他们的所爱者，天真地试把他们的经验传授给儿女。这往往是危险的举动，因为经验差不多是不能传授的。任何人都得去经历人生的一切阶段；思想与年龄必得同时演化。有些德性和智慧是与肉体的衰老关连

着的，没有一种说辞能够把它教给青年。玛特里国家美术馆中有一幅美妙的早期弗拉芒画，题作《人生的年龄》，画面上县儿童，少妇，老妇三个人物。老妇伏在少妇肩上和她谈话，在劝告她。但这些人物都是裸体的，故我们懂得忠告是一个身体衰老的人向着一个身体如花似玉的人发的，因此是白费的。

经验的唯一的价值，因为它是痛苦的结果，为了痛苦，经验在肉体上留下了痕迹，由此，把思想也转变了。这是实际政治家的失眠的长夜，和现实的苦斗；那么试问他怎么能把此种经验传授给一个以为毫不费力便可改造世界的青年理想家呢?一个成年人又怎么能使青年容受“爱情是虚幻的”这种说法呢？波罗尼斯的忠告是老生常谈，但我们劝告别人时，我们都是波罗尼斯啊。这些老生常谈，于我们是充满着意义、回想和形象的。对于我们的儿女，却是空洞的，可厌的。我们想把一个二十岁的女儿变成淑女，这在生理学上是不可能的。伏佛那葛曾言：“老年人的忠告有如冬天的太阳，虽是光亮，可不足令人温暖。”

由此可见，在青年人是反抗，在老年人是失望。于是两代之间便发生了愤怒与埋怨的空气。最贤明的父母会把必不可少的稚气来转圜这种愤懑之情。你们知道格罗台译的英国巴脱摩的《玩具》一诗么?一个父亲把孩子痛责了一顿，晚上，他走进孩子的卧室，看见他睡熟了，但睫毛上的泪水还没有干。在近床的桌子上，孩子放着一块有红筋的石子，七八只蚌壳，一个瓶里插着几朵蓝铃花，还有两枚法国铜币，这一切是他最爱的，排列得很有艺术，是他在痛苦之中以之自慰的玩具。在这种稚气前面看到这动人的弱小的表现，父亲懂得了儿童的灵魂，忏悔了。

尤其在儿童的青年时代，我们应当回想起我们自己，不要去伤害那个年龄上的思想，情操，性情。做父母的要有此种清明的头脑是不容易的。在二十岁上，我们中每个人都想：“如果有一天我有了孩子，我将和他们亲近；我对于他们，将成为我的父亲对于我不曾做到的父亲。”五十岁时，我们差不多到了我们的父母的地位，做了父亲或母亲。于是轮到我们的孩子来希望我们当年所曾热切希望的了，变成了当年的我们以后，当他们到了我们今日的地位时，又轮到另一代来作同样虚幻的希望。

你们可以看到，在青年时期，伤害与冲突怎样的形成了所谓“无情义年龄”。在初期的童年，每人要经过一个可以称为“神话似的”年龄：那时

节，饮食、温暖、快乐都是由善意的神仙们赐与的。外界的发现，必需劳作的条件，对于多数儿童是一种打击。一进学校，生活中又加添了朋友，因了朋友，儿童们开始批判家庭。他们懂得他们心目中原看作和空气水分同样重要的人物，在别的儿童的目光中，只是些可怪的或平庸的人。“这是整个热情的交际的新天地。子女与父母的联系，即不中断，也将松懈下来。这是外界人占胜的时间，外人闯入了儿童的灵魂。”①这亦是儿童们反抗的时间，做父母的应当爱他们的反抗。

我们曾指出一切家庭生活所必有的实际色彩与平板，即是宗教与艺术亦无法使它升华。青年人往往是理想主义者，他觉得被父母的老生常谈的劝告所中伤了。他诅咒家庭和家庭的律令。他所希望的是更纯粹的东西。他幻想着至大至美的爱。他需要温情，需要友谊。这是满是誓言，秘密，心腹的告白的时间。

且这也往往是失望的时间，因为誓言没有实践，心腹的告白被人欺弄，爱人不忠实。青年人处处好胜，而他所试的事情件件都弄糟了。于是他嫉恨社会。但他的嫉恨，是由他的理想的失望，他的幻梦与现实之不平衡造成的。在一切人的生活中，尤其在最优秀的人的生活中，这是一个悲惨的时期。青年是最难渡过的年龄，真正的幸福，倒是在成年时期机会较多。幸而，恋爱啊，继而婚姻啊，接着孩子的诞生啊，不久使这危险的空洞的青年时期得到了一个家庭的实际的支撑。“靠着家庭，都市，职业等等的缓冲，傲慢的思想和实生活重新发生了关系”。这样，循环不已的周围在下一代身上重复开始。

为了这些理由，“无情义年龄”最好大半在家庭以外度过。在学校里所接触的是新发见的外界，而家庭，在对照之下，显得是一个借以托庇的隐遁所了。如果不能这样，那么得由父母回想他们青年时代的情况，而听任孩子们自己去学习人生。也有父母不能这样而由祖父母来代替的，因为年龄的衰老，心情较为镇静，也不怎么苛求，思想也更自由，他们想着自己当年的情况，更能了解新的一代。

在这篇研究中，我们得到何种实用的教训呢？第一是家庭教育对于儿童的重要，坏孩子的性格无疑地可加以改造，有时甚至在他们的偏枉过度之中，可以培养出他们的天才；但若我们能给予他一个幸福的童年，便是替他预备了较为容易的人生。怎样是幸福的童年呢？是父母之间毫无间隙，在温柔地爱他们的孩子时，同时维持着坚固的纪律，且在

儿童之间保持着绝对一视同仁的平等态度。更须记得，在每个年龄上，性格都得转变，父母的劝告不宜多，且须谨慎从事；以身作则才是唯一有效的劝告。还当记得家庭必须经受大千世界的长风吹拂。

说完了这些，我们对于“家庭是否一持久的制度”的问题应得予以结论了。我相信家庭是无可代替的，理由与婚姻一样：因为它能使个人的本能发生社会的情操。我们说过青年时离开家庭是有益的，但在无论何种人生中，必有一个时间，一个男人在经过了学习时期和必不可少的流浪生活之后，怀着欣喜与温柔的情绪，回到这最自然的集团中去，在晚餐席的周围，无论是大学生、哲学家、部长、兵士、或艺术家，在淡漠的或冷酷的人群中过了一天之后，都回复成子女、父母、祖父母，或更简单地说，都回复了人。

现代文化丛书代沟第六章

6.7代沟的无法预期的反响

玛格丽特·米德

(1901–1977)，美国文化人类学家。本文选自米德《代沟》，曾胡译，北京，光明日报出版社，1988。

六十年代中期的年轻人影响了世界，但这种影响比他们和同情他们的老年人所期望的要温和，更缺少连续性，更间接。只要在代沟的这一侧出现了年龄较大的年轻人——如年轻的教师、年轻的医生和年轻的政治家——青少年学生就不必有拯救世界唯有靠他们自己的感觉了。但十年时间所造成的差别，无论对第一代以新眼光看待世界的人来说，还是对他们后边的这批学生来说，都是不清楚的——第一代曾以震惊的眼光看着这个不是由他们造就的世界，而跟在他们后边的学生却在担心地自向，自己是不是变得麻木了？变化的速度使这两代人都颇感茫然，双方都迅速看到了表面的差异，而忘却了相似之处。那些浪迹天涯的西方青年仍然互相唱着同样的歌，但是，那种象1970年伍德斯托克的大型集会，在复旧的成人世界的有组织的敌意中消声匿迹了。

代沟将随着生物过程而有秩序地前移，直到战前那一侧的人全部死去，这是一个简单的、直线发展的结局。尽管如此，其中还是有一些极其复杂的情况。父母们面对着的是令人捉摸不透的、越来越疏远的子女。老师们觉得，他们教得越好，就越遭到否定。那些献身于其种高尚工作的人，发现遭到了自己曾无私为之服务的病人、小学生、委托人或教区居民的反对。这些社会阶层的人对年轻人或看起来年轻的人既恨且怕，就象电视里演的那样，一小批学生中的活动分子每天都在世界某地和警察打架；持这种看法的人在迅速增加。这种对活跃精神的反对是许多原因导致的。有成千上万的人靠着辛勤工作和苦苦积攒，刚刚变成了新的中产阶级成员，他们希望把孩子送到大学去，使孩子在那里拿到向上爬的凭证，从而出人头地。有的警察不愿意在有女士的场合下使用“糟糕的语言”，然而，他们却碰到了大学女生的极无女士风范的挑衅，而他们本来是希望把自己的女儿送到这些大学里去的呢。还有一些再无升迁希望的中级管理人员，他们完全被十足的惰性控制了，然而这些人眼看就会被长于计算机技术的年轻人所替代。有的农场主的庄稼被歌舞狂欢

的年轻人踩得一塌糊涂；有的农场主被居住在公社里的城市青年当众侮辱，这些城市青年任凭自己养的牛站在牛棚中的深深的泥浆中。有的辛勤劳动的纳税人眼巴巴地看着从舒适的家中走出来的年轻人靠着食品券①过日子。还有一些失望的少数民族——黑人、讲西班牙语的人，土著居民——他们觉得那些有特权的、中上层阶级的年轻人在五十年代和六十年代中所表现出来的对少数民族事业的支持是靠不住的、任性的、暂时的。

那些刚刚摆脱母亲义务的妇女不知道下步该怎么走。那些数量迅速增长的老年人对自己被撇到一边而愤愤不平，他们不喜欢孩子们的声音，但对喧闹的电声音乐和年轻人的作风、道德也只能眼睁眼闭了。那些在要求严格的年代中成长起来的、心里酸溜溜的中年人对青年入痛痛快快的性生活艳羡不已，而年轻人的性生活则随着最近一个案子的判决达到了放肆的顶峰：在这件案子中，一位法官宣布一个高中女学生被男生强奸是自然而然的事，这要怪当今“姑娘们”穿着打扮的方式！

怒气冲冲的老年人害怕上街的理由愈来愈多；他们害怕遭袭击，害怕小偷。年轻小伙子梳着富于魅力的“女人式”的长发，少男少女们则梳着非洲式的发形，就象是准备搏斗一场的好斗的野兽，而老年人既受他们的诱惑，又怕被他们当众侮辱。由于害怕上街，他们便呆在家里看电视。但电视内容也同六十年代一样，充斥着各种犯罪和暴行。他们一动不动地坐定那里，对电视中被谋杀和强奸的人丝毫没有援手的愿望。过去，当他们读到狄更斯笔下那令人毛骨悚然的济贫院时，读到伊娃和汤姆叔叔及南方的奴隶故事时，读到那些绝望的人、被迫捕的人和被压迫的人的兴衰沉浮时，小说家笔下那些令人震惊的故事曾牵动了千百万人的同情心，但电视观众却没有读者的那种参与感。看电视人的肌肉的一动不动就是人类同情心的一动不动，以至看电视的人面前真的出现了一场谋杀，他也会漠然视之。

同时，许多罪行都是年轻人和青少年干的，正如以前要由成年人完成的、越来越复杂的任务现在都交给年轻人干了。一州复一州，我们的法律和行动总是赶不上变化。有的年轻入到了有选举权的年龄，却拿不定主意是否去割扁桃腺；有的怀了孕，却拿不定主意是否该流产，有的能驾驶可以毁掉一个城市的轰炸机，却不知道怎么买来一瓶啤酒。有许许多多的无家可归的儿童，被赶出家门的儿童和青少年，而对他们成年

人却没有一个真正负责任的；私奔者〔大部分都是十三、四岁的女孩）的数字仅美国一国就膨胀到数百万。这些孩子的确是危险的。这样的孩子一般是出现在战前，但更多是出现在战后，就象苏联曾出现过的那种野孩子，他们成了秘密警察的候补人选。他们谁都不爱，也从不知父母的爱与关怀是何滋味。父母管束过严会使部分孩子不时表现出残忍的感情，但他们的好斗性是“受到约束的，”因为他们也能不断地感受到父母的关怀。现在，有救百万这种无人疼爱的儿童流散在社会中，根本没希望满足被电视煽起的十足的物质欲，他们把所有年纪大的人都视为敌人。老年人害怕遭袭击的感觉不仅仅是他们的妄想狂，而是实际存在的危险。然而，有权的老年人却有成百上千种表现自己的方式，如：在法庭上把改信了某种亚洲宗教信仰的年轻人交给他的父母严加看管；关闭任何一个增加了改良措施的诊所或学校；惩罚那些胆敢为了争取更好的条件而反抗的教师；把学校的教室塞得人满为患；关闭儿童服务设施——但他们却能容忍一种新的、可怕约赚钱方式，即从孩子的卖淫中捞钱。

对年轻人的五花八门的暴行的公开宣扬已经在全社会引起了反响，美国约许多人不再关心儿童的幸福，转而反对我们的儿童了。当那些为末出生婴儿的生存权而奋斗的人也鼓吹死刑、为接二连三的战争——在这些战争中居然往婴儿的身上投凝固汽油弹——而辩护时，局面就更混乱了。

当年原子弹的出现曾提供了许多机会，同样，代沟及伴随代沟而发生的许多观象也曾带来过一些希望，然而这些希望却奇怪地消散了，变模糊了。当年，年轻人曾被任命为大学管理员会的理事，但从许多方面讲，这几乎没产生过什么差别——大部分事情都使他们感到厌烦。倘若说良好的影响有时似乎能象一剂补药的效力那样迅速遍及社会各阶层的话，那么环的影响、反动的行为、敌意和对变革的愈来愈强的反对却也象癌扩散那样迅速蔓延。每一种影响都更难辨认，更难应付了。现在比十年前更难发现希望。当新一代的第一批成员发起挑战时，他们相信既成权力机构的成员在错误地掌管权力；这些成员虽然地位强大，但却可以受到挑战。有希望采取行动消除核威胁的基础，在1945年时看起来是那样简单，而现在则极其复杂了。六十年代中期希望的基础也很简单，新一代人在新罕布什尔竞选总统的初选中支持尤金·麦卡锡，使人们又一

次有机会创造一个合理的世界。现在，这种希望破灭了。

我们又返回了原地，变化又被视为与六十年代相同的青少年与父母间的冲突，因此，整个情况比以往更混乱了。这不仅仅是一次不满的父母与持不同见解的子女之间的较量。而且也触及到了所有的老年人，触及到了所有年轻人与所有长辈之间的关系。要认识到这一点还需一些时日。现在，青少年和他们的父母在所有的场合下都是隔着代沟相望。在青少年的这一边，还有青年教师、青年医生以及小孩子的年轻父母。但是，无论在世界的何处，青少年的父母都在代沟的那一边。在纽约和伦敦，在辛辛那提和罗马，在莫斯科和东京，在爱斯基摩人中，在巴布亚新几内亚的各民族中，父母和子女都隔着代沟遥遥相对。虽然近十年来的种种变化使代沟的重要性变得模糊了，但年轻的成年人又成了学生和艺徒的楷模，父母与子女间的代沟变得反而更突出了。在七十年代，这一代沟的存在对父母之道是一个有力的挑战，正如它在六十年代对成人之道的挑战那样。与青少年打交道或作为一个青少年，目前都是最艰难的时期。

与此同时，许多老年人仍然以为代沟停留在原地，即在十八、九岁的青少年和大学校园里。他们以前的同情者为活跃情绪的消失而感到痛心疾首，严厉斥责年青人以某种方式背叛了自己——就象先前那些青年中崭露头角、风云一时的人物纷纷变节一样。但青少年与父母之间纷乱的关系仍在继续，尽管代沟本身现在是在二十八、九岁的人那里，而且这新一代中的许多人自己也有了孩子。在家庭中，年轻人和父母的冲突在继续，只是随着校园中动乱的平息，这种冲突已不那么引人注目了。高中学生谈起他们的父母时，常把父母说成是"学识渊博"；而父母们，尤其是中高年级学生的父母现在常常拿自己孩子的古怪行为互相比高低，说他们的生活"安排得当"，说他们正试验不用杀虫剂培育庄稼，说他们对手工艺又有了兴趣，说他们在修炼神秘的灵性感受。

由于最初的那条代沟不那么惹人注目了，年轻教师和老教师之间的界线，年轻政治家与老政治家之间的界线，年轻医生和老医生之的界线也都不太明显了；因此，青少年与父母间依然存在着代沟的事实，也被视为仅仅是一种人们所熟悉的代与代之间的变化，或寻常的两代人的冲突了，只是其特点带有现时期的特殊性而已。教授和老师所碰到的代沟通常出现在他们与十八、九岁的年轻人之间。现在，他们可以轻松地叹

口气了，因为目前那些由校外的大哥哥和大姐姐们支持的学生不那么难教，也容易交谈了。然而，第一次面对青少年问题的父母们仍然在体验着两代人之间的那种疏远，这种疏远曾被冠之以“代沟”的名称。只有当这种断裂出现在全世界的大学中时，人们才认识到这个问题并不象通常的父母与子女的冲突那么简单。现在，代沟在大学里已不复存在，代沟的青少年一侧已有了许多成年人，故此，许多青少年和他们父母的冲突似乎又成了他们之间特有的冲突了。倘若年轻人把他们的痛苦和忧伤放到更广阔的背景中去看，他们的某些愤懑和不满就能够有所缓解；倘若父母们认识到子女的反抗不仅仅是针对他们个人的，而是因为这些子女与那些刚刚成为父母的年轻人不同、他们仍能强烈地感受到代沟的存在，那么，父母们的内疚和绝望也能够得到缓解。

然而，在绝大多数家庭中，无论是父母还是青少华都不采取将这种冲突放在更广阔的背景中来观察的态度。因此，在大学一年级学生所写的有关代沟的文章中，只有一个学生是把青少年的行为当作一种象征而不是当作个人行为来加以讨论的。1977年，一位大学一年级的学生E·斯巴克斯(E·Sparks)写道：

> 现代青年的许多服装式样和个人外表把他们与自己的父母和其他中年人区别开来了。现代青年不管穿什么都不是因为他们不得不这样穿，而是出于他们个人的爱好。从某种意义上讲，这使老年人感到恼怒，因为他们想起自己当年只能穿廉价的成衣。由于现代青年比较走极端而且能坚持自己的标准，他们与中产阶级和中年的劳动大军格格不入。青年人的头发是造成这种疏远的最突出的问题之一……我觉得，现代青年正在以对头发长度的挑战来进行新的实验……青年人用不着使用大信息量的计算机就能够控制头发……对一些青年来说，头发是实验的手段，是形成差别的手段。而对另一些多年来说，头发则是向中年人的制度进行挑战和反抗的方式。
>
> 过去，不喜欢长发的中年人曾试图用非常聪明和狡猾的办法来解决这个问题。直到三年前，学校才允许学生留长发。学校的唯一工作大概就是教学，而不是为学生规定道德标准。但学校并没有仅以教学为满足。现在学校相信它们应该以正确的方式(办即它们的方式)来培养学生。要是你不喜欢它门的方式，并且反对这种方式，校方就会说，他们别无选择，只能惩罚这个捣蛋的学生。我上

的那所学校就多次因为学生头发的长度而开除学生。可笑的是，关于头发式样的规定一旦被废除，一切事情仍然照常进行。我想要说约是，个人头发的长度决不会造成智力低下，也不会阻碍学习的进步。

个人对头发长度的选择有什么危险2看来，有的人不能做他想做的事，是因为其他人告诉他那是错的。于是，这位被认为干了错事的人就得马上迷途知返。这种事情才有许多危险呢！许多父母对他们的男孩子说，他们留长发看起来象女孩子。孩子们常常不知道是否应该和父母谈谈心里话，这不是好事情。许多人说，是缺少交流导致了代沟。我觉得，在头发这件事上还不仅仅是缺少交流，而主要是缺少理解。但希望还是有的。当今许多中年人已经允许头上的毛多长几英寸了。

但是，更多的人所谈的听起来倒象是五十年代的高中生，五十年代那些与老派父母激烈冲突的高中生被一名叫吉姆·斯坦恩(JiM3te5n)的学生称为“萧条时代的孩于”：

我与我父母关于现在的一些价值的想法差距很大：

在许多事情上我的父母和我都意见相左，在某些问题上分歧尤其大，如音乐、汽车和钱。在我们家里，这三个话题构成了代沟的主要部分。我在这些事情上的观点几乎和我父母的观点正好相反。我与我父母关于现在的一些价值的想法差距很大。

在钱的问题上，我的父母（即萧条时代的孩子）觉得钱应当省下来去买重要的东西或花在重要的事情上。我也是这么想的，但问题在于什么是重要的东西和重要的事。我父母认为重要的事只局限于大学教育、保险和一栋房子。我承认每一样对未来都是重要的，但我也生活在现在。这是我生活中的一个重要部分。我想到处旅行。要是我被买房子、买保险等压得喘不过气，我就没有机会多见世面了。旅行和体验新事物是我永远也不会忘记或后悔的事。大多数老人告诉我“现在就干吧，趁你还年轻，”我就是这么想的。我的父母认为这种想法在某种程度上是有用的，但不能经常这样想。我愿意花钱买的其他东西，如立体声设备、枪等等，我的父母也统统看不起。他们觉得在这种东西上花那么多钱（200美元）是不必要的，因为可以把钱派作更好的用场，也就是前边提到的房子和保险。他们

说，枪和立体声设备仅仅是我生活中要经历的“一个阶段”。不过，我已经挣钱了，我觉得自己应当成为一个决定如何花钱的人。

我和我父母意见不同的另一个话题就是汽车。我喜欢看上去很漂亮、跑得又快的赛车。他们喜欢经济型的小车。我妈妈希望我买一辆“沃尔克斯瓦根”牌的车，可我却喜欢“卡马罗”牌的。我觉得为了买一辆外型象赛车的汽车而多花保险费和汽油费是值得的。我的父母认为，汽车就是汽车，用不着看起来漂亮。我开车去上学或去工作，在汽车上消磨许多时间，觉得很满足；我就是爱开车嘛。我觉得，因为那是我的车，我就会有自己的选择了。

我和我的父母在音乐问题上总是谈不找。我父母喜欢格兰·米勒乐团那样的大型乐团演奏的音乐，或约翰尼·凯什那样的艺术家演奏的乡村音乐和西部音乐。信不信由你，那种音乐我也喜欢。不同的是，我喜欢疯狂摇摆乐歌手，如吉来·亨德利克斯的后期歌曲，还有莱德·齐伯林、福格哈特等人。我喜欢听快节奏、大音量的音乐。我妈妈和我爸爸受不了这种音乐和这种音量。他们似乎不理解，为什么居然有人想听“噪音。”我无法令人信服地向他们解释这些原因。我只好采取眼不见、心不烦的态度，随它去了。

这就是我们家里的一条清清楚楚的代沟。我父母的思想是保守约，部分原因是他们经历过萧条时期。他们认为有保障的未来比眼下的玩玩乐乐要重要。但是，我认为我现在所处的这个年龄是重要的。我觉得，我现在应当做以后将没有机会做的事。我相信，要去享受生活一个人不应当成为未来的奴隶。未来是重要的，但还没有重要到要荒废现在的地步。

再请看帕特·奥弗比的评论：

我父母在怎样使用汽车的想法上完全和我相反……

尤其是当我要为自己买一辆好看的“卡马罗”牌汽车时，我的父母从一开始就采取了消极的态度，他们管这种车叫“破玩艺儿”。我爱这种车，心里总是放不下它。当然，按我父母的观点，汽车不过就是拉着开车人从A地到B地去的东西。汽车的其他方面，如外观或声音，都是不值一提的。然而，我注重的是一辆汽车是否能让人驾驭愉快，而不是其必要性的，我的观点就是这样的。

就算汽车的基本功能是运输，但我相信它还应该有更多的功

能，至少对那些希望如此的人应该是这样。我的车体的喷漆又亮又新，新轮胎，新车轮，发动机值一千五百美元，但我就喜欢它是这样的，这和我的父母毫无关系。的确，我父母把他们的车仅当作代步的工具，可我开车的时候却有某种对自己汽车的满意的感觉。开着我的车在城里兜风使我心旷神怡，我乐意炫耀它，乐意开车放松脑筋。显然，我父母在使用他们的车时没有这些打算。

当然，我父母对我的汽车感觉如何，他们已经表达得很清楚了。但有一点他们却没考虑。我的汽车不仅仅是交通工具。它使我和我的朋友们有了一个让我们乐此不疲的业余消遣。可我父亲把我的车仅看作是一个昂贵的玩具。有时我很纳闷，他是否忘记了他年轻的时候也曾傻乎乎地围着汽车转过。他当年围看发动机转悠，仅仅是为了想看看它是怎么工作的。我很满意我的车，我也尊重我父母对它的看法。只要我有这辆车，只要我和父母住在一起，我们家中的代沟就会不断加宽。

六十年代的代沟所表现出来的东西曾被视为更广泛的社会运动的一部分——如美国的公民权运动，反对越南战争的斗争，反对法国的阿尔及利亚独立运动，或塞蒲路斯的年轻人因争取引进一种对性生活的新的诚实态度和对人体的新态度而发生的一些斗争。但是现在由于两代人的激烈冲突显然是发生在家庭内部，因此产生了这样一种倾向，即认为家庭的解体是一些社会症状——如逃离家庭而带来的少年犯罪，青少人吸毒和青年人的酒精中毒等问题——的主要原因。也许更为突出的是、高中学生从对更广泛的社会冲突的认识，从对老年入与年轻人之间不同的社会目标和标准的认识上倒退到了一种对新精神范围的要求。国际罗马俱乐部(club.f　RoMe)不仅将其注意力从呼吁限制经济和生态问题的发展转向了寻找新的价值，而且这一新的重点也渗透了全社会，为两代人的疏远提供了新的内容。

①食品券是美国政府发给失业人员的免费领取食物或购买食物的凭证。这里指的是某些年轻人不劳而获。

6.8编者旁白

面对婚姻，也许很难圆满界定它对人类的意义，正如人类对人性的争论也往往没有定论。婚姻仅仅是人的一种生存形式，而人的灵魂与生命的复杂性则暗示着人类婚姻很可能不以惟一形态而存在——这是每一个现代人必须正视的。

爱以激情为血液，生离死别或刻骨相思都会使爱惊心动魄或超凡脱俗，而婚姻则不免在日常层面显出它的琐碎乃至平庸；爱是自由女神，婚姻则为自由设置一道门槛。于是在爱的诗意中，婚姻常常显出它捉襟见肘的尴尬：时光会在日复一日的相似中剥蚀着爱的激情，无间的亲密会让生命失却鲜活，最后，幸运的婚姻留下了深厚的亲情，不幸的婚姻则将情义冻成冰凌。

这是人生的一个误区。婚姻作为人生的一个信号，它仅仅意味着相恋者共同生活的开始，而绝不是作为个体的“人”的独立性的丧失。有人在饱经沧桑后才顿悟：相爱的双方必须忠诚，融为一体，否则便是亵渎了神圣的婚姻，这种观念未免幼稚。当爱侣之间丧失了独立与距离，随之丧失的往往是美感、自由、彼此的尊重与宽容，最后爱情也难幸免。这就是说，若要为婚姻创造一片安宁的天空，就必须为爱情留一点独自呼吸的空间，这种宽松姿态大概是维系婚姻生命力的奥秘。一种健全的婚姻的前提是平等的感情、互相尊重的理念、互不干涉对方自由的默契和相对接近的价值评判。这种平等和尊重一方面是基于爱和信任，另一方面则基于对人性弱点的宽容。婚姻生产人类，爱情生产欢乐，当欢乐消失，婚姻也许依旧存在，而且会诞生比男女结合更可宝贵的价值——那种宽恕人性弱点的高贵情感。

人有许多的弱点，但人性还有更深邃的一面，那就是理性。一个人不会永远年轻，也许有一天他会发现，人生最值得珍惜的仍是那种历尽沧桑而不渝的伴侣之情。这是一份无价的财富，你和谁共享这份财富，你也就和谁拥有了今生今世的幸运。与之相比，最浪漫的风流韵事也成了过眼烟云。

每个人都是独立的，他完全有权选择自己的人生道路和婚姻形式，正因为如此，人类婚姻才显得多姿多彩。惟其认识了这一点，我们才能以一种同情的眼光去解读不同的婚姻：同性恋在开放社会已不再作为罪过，独身也给人类生活方式的自由打开了另一窗口，甚至婚外情在承受道德审视的同时，也有着它申诉的理由。我们可以因为生活远不如想像的那么完美和崇高而感到遗憾，却不必过分痛心疾首，因为所有人的活法无不受制于本能和文明的双重约束。

从爱与婚姻走向家庭，也许是天经地义。

如果人生是一次漫长的漂泊，那么家庭就是你生命的港湾。这种毫无新意的言说却带着浓郁的隐喻。家庭大概是世上公认隐藏人性隐私的地方，它同时也蕴藏爱。那种痛感世态炎凉与命运无常的郁闷感叹、怀才不遇的失意与壮志未酬的悲凉，或许你只能在家中才得以无顾忌地宣

泄；同样，一种松弛随意、自由自在、家人团聚、尽享天伦的温馨，也只能弥漫在家庭的空气中。差不多每个家庭都蕴蓄着这两种力量——血缘相连的亲情与平凡单调的苦闷。

人其实是一种害怕孤独的动物，人性中深藏着对被抛弃的恐惧与无人对话的绝望。尽管人类对家庭的体认早已超越了物质层面而上升到精神高度，但人还是难以摆脱无人喝彩的困境与知音难觅的惆怅，哪怕是在家庭。于是人更渴望在家中营造自己灵肉合一的自足城堡，让身体与灵魂皆得以安宁。

而反抗家庭的理由却在于不满家庭把一切都平庸化，家庭生活的日常操作之单调委实让理想主义者黯然神伤。当你认为家庭的束缚超越了亲情的伟大时，逃离家庭便势在必行了。诚然，家庭生活的质量在于它生生不息的凝聚力，一旦凝聚力枯竭，家庭不免解体；但对家庭的责任与义务又是对人类的必要约束——如果仅仅从纯粹个体角度来衡量家庭的利弊，道德或法律可能会举起它的达摩克利斯之剑。

家庭的另一功能，是它能使人体本能生发社会性情操。如果人类的家庭生活真如莫罗阿所说的那样，那么，你的忠诚、热望、同情以及你生命中整个高贵的东西，都会被发扬光大，这样，你才回归成一个真正的人。

家庭中难以弥合的是两代人之间的代沟。

当你对父母的崇拜与信赖随年龄的增长而渐渐消失时，实际上意味着你反叛父母的开始。因为你尝试用自己的眼睛审视世界了。这对父母而言，无疑是一种痛苦与无奈。每一代人由于时代、环境、生存条件的差异，在价值尺度、生活目标或心理趋向上都可能迥然相异，每个人的成长过程就是你确认自我的过程。因此，代际摩擦乃至冲突是自然的事。值得忧虑的倒是，父母总是惯于用自己的人生模式苛求乃至苛责孩子，却忘了任何人的情操、思想除与时俱进外，本是伴随人生时段的演化而演化。

务必谨防代沟造成不流血的战争。那种背叛甚至仇恨的空气销蚀家庭的温情与安宁，从而颠覆作为人至高无上的品性，酿成冷漠与冷酷的悲剧。卡夫卡和他父亲的故事便是一个佐证。完全不必要生硬地去弥合两代人的代沟。最值得做的仅仅是，以爱、同情、宽容与尽可能的理解，去面对两代人之间的一切。

(富华)

第九章直面苦难的勇气

9.1面对苦难四题

周国平

（1945-　　），中国当代学者。本文选自周国平《人生哲思语编》，上海辞书出版社，2001。题目为编者所加。

1. 面对苦难

人生在世，免不了要遭受苦难。所谓苦难，是指那种造成了巨大痛苦的事件和境遇。它包括个人不能抗拒的天灾人祸，例如遭遇乱世或灾荒，患危及生命的重病乃至绝症，挚爱的亲人死亡；也包括个人在社会生活中的重大挫折，例如失恋，婚姻破裂，事业失败。有些人即使在这两方面运气都好，未尝吃大苦，却也无法避免那个一切人迟早要承受的苦难——死亡。因此，如何面对苦难，便是摆在每个人面前的重大人生课题。

我们总是想，今天如此，明天也会如此，生活将照常进行下去。

然而，事实上迟早会有意外事件发生，打断我们业已习惯的生活，总有一天我们的列车会突然翻出轨道。

“天有不测风云”——不测风云乃天之本性，“人有旦夕祸福”——旦夕祸福是无所不包的人生的题中应有之义，任何人不可心存侥幸，把自己独独看做例外。

人生在世，总会遭受不同程度的苦难，世上并无绝对的幸运儿。所以，不论谁想从苦难中获得启迪，该是不愁缺乏必要的机会和材料的。世态炎凉，好运不过尔尔。那种一交好运就得意忘形的浅薄者，我很怀疑苦难能否使他们变得深刻一些。

我一向声称一个人无须历尽苦难就可以体悟人生的悲凉，现在我知道，苦难者的体悟毕竟是有着完全不同的分量的。

幸福的反面是灾祸，而非痛苦。痛苦中可以交织着幸福，但灾祸绝无幸福可言。另一方面，痛苦的解除未必就是幸福，也可能是无聊。可是，当我们从一个灾祸中脱身出来的时候，我们差不多是幸福的了。

“大难不死，必有后福。”其实，“大难不死”即福，何须乎后福?

2. 苦难的价值

人们往往把苦难看做人生中纯粹消极的、应该完全否定的东西。当然，苦难不同于主动的冒险，冒险有一种挑战的快感，而我们忍受苦难总是迫不得已的。但是，作为人生的消极面的苦难，它在人生中的意义也是完全消极的吗?

苦难与幸福是相反的东西，但它们有一个共同之处，就是都直接和灵魂有关，并且都牵涉到对生命意义的评价。在通常情况下，我们的灵魂是沉睡着的，一旦我们感到幸福或遭到苦难时，它便醒来了。如果说幸福是灵魂的巨大愉悦，这愉悦源自对生命的美好意义的强烈感受，那么，苦难之为苦难，正在于它撼动了生命的根基，打击了人对生命意义的信心，因而使灵魂陷入了巨大痛苦。生命意义仅是灵魂的对象，对它无论是肯定还是怀疑、否定，只要是真切的，就必定是灵魂在出场。外部的事件再悲惨，如果它没有震撼灵魂，仅仅成为一个精神事件，就称不上是苦难。一种东西能够把灵魂震醒，使之处于虽然痛苦却富有生机的紧张状态，应当说必具有某种精神价值。

快感和痛感是肉体感觉，快乐和痛苦是心理现象，而幸福和苦难则仅仅属于灵魂。幸福是灵魂的叹息和歌唱，苦难是灵魂的呻吟和抗议，在两者中凸现的是对生命意义的或正或负的强烈体验。

幸福是生命意义得到实现的鲜明感觉。一个人在苦难中也可以感觉到生命意义的实现乃至最高的实现，因此苦难与幸福未必是互相排斥的。但是，在更多的情况下，人们在苦难中感觉到的却是生命意义的受挫。我相信，即使是这样，只要没有被苦难彻底击败，苦难仍会深化一个人对于生命意义的认识。

痛苦和欢乐是生命力的自我享受。最可悲的是生命力乏弱，既无欢乐，也无痛苦。

多数时候，我们是生活在外部世界里。我们忙于琐碎的日常生活，忙于工作、交际和娱乐，难得有时间想一想自己，也难得有时间想一想人生。可是，当我们遭到厄运时，我们忙碌的身子停了下来。厄运打断了我们所习惯的生活，同时也提供了一个机会，迫使我们与外界事物拉开了一个距离，回到了自己。只要我们善于利用这个机会，肯于思考，就会对人生获得一种新眼光。古罗马哲学家认为逆境启迪智慧，佛教把对苦难的认识看做觉悟的起点，都自有其深刻之处。人生固有悲剧的一面，对之视而不见未免肤浅。当然，我们要注意不因此而看破红尘。我

相信，一个历尽坎坷而仍然热爱人生的人，他胸中一定藏着许多从痛苦中提炼的珍宝。

至于说以温馨为一种人生理想，就更加小家子气了。人生中有顺境，也有困境和逆境。困境和逆境当然一点儿也不温馨，却是人生最真实的组成部分，往往促人奋斗，也引人彻悟。我无意赞美形形色色的英雄、圣徒、冒险家和苦行僧，可是，如果否认了苦难的价值，就不复有壮丽的人生了。

领悟悲剧也须有深刻的心灵，人生的险难关头最能检验一个人的灵魂深浅。有的人一生接连遭到不幸，却未尝体验过真正的悲剧情感；相反，表面上一帆风顺的人也可能经历巨大的内心悲剧。

欢乐与欢乐不同，痛苦与痛苦不同，其间的区别远远超过欢乐与痛苦的不同。对于一个视人生感受为最宝贵财富的人来说，欢乐和痛苦都是收入，他的账本上没有支出。这种人尽管敏感，却有很强的生命力，因为在他眼里，现实生活中的祸福得失已经降为次要的东西，命运的打击因心灵的收获而得到了补偿。陀思妥耶夫斯基在赌场上输掉的，却在他描写赌徒心理的小说中极其辉煌地赢了回来。

对于沉溺于眼前琐屑享受的人，不足与言真正的欢乐。对于沉溺于眼前琐屑烦恼的人，不足与言真正的痛苦。

我相信人有素质的差异。苦难可以激发生机，也可以扼杀生机；可以磨炼意志，也可以摧垮意志；可以启迪智慧，也可以蒙蔽智慧；可以高扬人格，也可以贬抑人格——全看受苦者的素质如何。素质大致规定了一个人承受苦难的限度，在此限度内，苦难的锤炼或可助人成材，超出此则会把人击碎。

这个限度对幸运同样适用。素质好的人既能承受大苦难，也能承受大幸运，素质差的人则可能兼毁于两者。

痛苦是性格的催化剂，它使强者更强，弱者更弱，暴者更暴，柔者更柔，智者更智，愚者更愚。

3. 以尊严的方式承受苦难

苦难是人格的试金石，面对苦难的态度最能表明一个人是否具有内在的尊严。譬如失恋，只要失恋者真心爱那个弃他而去的人，他就不可能不感到极大的痛苦。但是，同为失恋，有的人因此自暴自弃，委靡不振，有的人为之反目为仇，甚至行凶报复，有的人则怀着自尊和对他人

感情的尊重，默默地忍受痛苦，其间便有人格上的巨大差异。当然，每个人的人格并非一成不变的，他对痛苦的态度本身也在铸造着他的人格。不论遭受怎样的苦难，只要他始终警觉着他拥有采取何种态度的自由，并勉励自己以一种坚忍高贵的态度承受苦难，他就比任何时候都更加有效地提高着自己的人格。

凡苦难都具有不可挽回的性质。不过，在多数情况下，这只是指不可挽回地丧失了某种重要的价值，但同时人生中毕竟还存在着别的一些价值，它们鼓舞着受苦者承受眼前的苦难。譬如说，一个失恋者即使已经对爱情根本失望，他仍然会为了事业或为了爱他的亲人活下去。但是，世上有一种苦难，不但本身不可挽回，而且意味着其余一切价值的毁灭，因而不可能从别的方面汲取承受它的勇气。在这种绝望的境遇中，如果说承受苦难仍有意义，那么，这意义几乎惟一地就在于承受苦难的方式本身了。弗兰克说得好：以尊严的方式承受苦难，这是一项实实在在的内在成就，因为它证明了人在任何时候都拥有不可剥夺的精神自由。事实上，我们每个人都终归要面对一种没有任何前途的苦难，那就是死亡。而以尊严的方式承受死亡，的确是我们精神生活的最后一项伟大成就。

以尊严的方式承受苦难，这种方式本身就是人生的一项巨大成就，因为它所显示的不只是一种个人品质，而且是整个人性的高贵和尊严。这证明了这种尊严比任何苦难更有力，是世间任何力量都不能将它剥夺的。正是由于这个原因，在人类历史上，伟大的受难者如同伟大的创造者一样受到世世代代的敬仰。

知道痛苦的价值的人，不会轻易向别人泄露和展示自己的痛苦，哪怕是最亲近的人。

喜欢谈论痛苦的往往是不识愁滋味的少年，而饱尝人间苦难的老年贝多芬却唱起了欢乐颂。

面对社会悲剧，理想、信念、正义感、崇高感支撑着我们，我们相信自己在精神上无比地优越于那迫害乃至毁灭我们的恶势力，因此我们可以含笑受难，慷慨赴死。我们是舞台上的英雄，哪怕眼前这个剧场里的观众全都浑浑噩噩，是非颠倒，我们仍有勇气把戏演下去，演给我们心目中绝对清醒公正的观众看，我们称这观众为历史、上帝或良心。

可是，面对自然悲剧，我们有什么呢?这里没有舞台，只有空漠无际

的苍穹。我们不是英雄，只是朝生暮死的众生。任何人间理想都抚慰不了生老病死的悲哀，在天灾人祸面前也谈不上什么正义感。当史前人类遭受大洪水的灭顶之灾时，当庞贝城庞贝城：意大利坎佩尼亚的古城，位于意大利南部维苏威火山东南麓，公元79年被火山喷发物掩埋。城市被毁时人口约25000。该城是手工业和商业发达的海港。居民被维苏威火山的岩浆吞没时，他们能有什么慰藉呢?地震、海啸、车祸、空难、瘟疫、绝症……大自然的恶势力轻而易举地把我们或我们的亲人毁灭。我们面对的是没有灵魂的敌手，因而不能以精神的优越自慰，却愈发感到了生命的卑微。没有上帝来拯救我们，因为这灾难正是上帝亲手降下的。我们愤怒，但无处泄愤；我们冤屈，但永无申冤之日；我们反抗，但我们的反抗孤立无助，注定失败。

然而我们未必就因此倒下。也许，没有浪漫气息的悲剧是我们最本质的悲剧，不具英雄色彩的勇气是我们最真实的勇气。在无可告慰的绝望中，我们咬牙挺住。我们挺立在那里，没有观众，没有证人，也没有期待，没有援军。我们不倒下，仅仅是因为我们不肯让自己倒下。我们以此维护了人的最高的也是最后的尊严——人在大自然(=神=虚无)面前的尊严。

面对无可逃避的厄运和死亡，绝望的人在失去一切慰藉之后，总还有一个慰藉，便是在勇敢承受命运时的尊严感。由于降灾于我们的不是任何人间的势力，而是大自然本身，因此，在我们的勇敢中体现出的乃是人的最高尊严——人在神面前的尊严。

人生中不可挽回的事太多。既然活着，还得朝前走。经历过巨大苦难的人有权利证明，创造幸福和承受苦难属于同一种能力。没有被苦难压倒，这不是耻辱，而是光荣。

佛的智慧把爱当做痛苦的根源而加以弃绝，扼杀生命的意志。我的智慧把痛苦当做爱的必然结果而加以接受，化为生命的财富。

任何智慧都不能使我免于痛苦，我只愿有一种智慧足以使我不毁于痛苦。

人们爱你，疼你，但是一旦你患了绝症，注定要死，人们也就渐渐习惯了，终于理智地等待着那个日子的来临。

然而，否则又能怎样呢?望着四周依然欢快生活着的人们，我对自己说：人类个体之间痛苦的不相通也许正是人类总体仍然快乐的前提。那

么，一个人的灾难对于亲近和不亲近的人们的生活几乎不发生任何影响，这就对了。

幸运者对别人的不幸或者同情，或者隔膜。但是，比两者更强烈的也许是侥幸：幸亏遭灾的不是我!

不幸者对别人的幸运或者羡慕，或者冷淡。但是，比两者更强烈的也许是委屈：为何遭灾的偏是我!

对于别人的痛苦，我们的同情一开始可能相当活跃，但一旦痛苦持续下去，同情就会消退。我们在这方面的耐心远远不如对于别人的罪恶的耐心。一个我们不得不忍受的别人的罪恶仿佛是命运，一个我们不得不忍受的别人的痛苦却几乎是罪恶了。

我并非存心刻薄，而是想从中引出一个很实在的结论：当你遭受巨大痛苦时，你要自爱，懂得自己忍受，尽量不用你的痛苦去搅扰别人。

在多数情况下，同情伤害了痛苦者的自尊。如果他是强者，你把他当弱者来同情，是一种伤害；如果他是弱者，你的同情只会使他更不求自强，也是一种伤害。

不幸者需要同伴。当我们独自受难时，我们会感到不能忍受命运的不公正甚于不能忍受苦难的命运本身。相反，受难者人数的增加仿佛减轻了不公正的程度。我们对于个别人死于非命总是惋叹良久，对于成批杀人的战争却往往无动于衷。仔细分析起来，同病相怜的实质未必是不幸者的彼此同情，而更是不幸者各以他人的不幸为自己的安慰，亦即幸灾乐祸。这当然是愚蠢的。不过，无可告慰的不幸者有权得到安慰，哪怕是愚蠢的安慰。

如同肉体的痛苦一样，精神的痛苦也是无法分担的。别人的关爱至多只能转移你对痛苦的注意力，却不能改变痛苦的实质。甚至在一场共同承受的苦难中，每人也必须独自承担自己的那一份痛苦，这痛苦并不因为有一个难友而有所减轻。

4. 不美化苦难

痛苦使人深刻，但是，如果生活中没有欢乐，深刻就容易走向冷酷。未经欢乐滋润的心灵太硬，它缺乏爱和宽容。

一个人只要真正领略了平常苦难中的绝望，他就会明白，一切美化苦难的言辞是多么浮夸，一切炫耀苦难的姿态是多么做作。

不要对我说：苦难净化心灵，悲剧使人崇高。默默之中，苦难磨钝

了多少敏感的心灵，悲剧毁灭了多少失意的英雄。何必用舞台上的绘声绘色，来掩盖生活中的无声无息!

浪漫主义在痛苦中发现了美感，于是为了美感而寻找痛苦，夸大痛苦，甚至伪造痛苦。然而，假的痛苦有千百种语言，真的痛苦却没有语言。

人天生是软弱的，惟其软弱而犹能承担起苦难，才显出人的尊严。

我厌恶那种号称铁石心肠的强者，蔑视他们一路旗开得胜的骄横，只有以软弱的天性勇敢地承受着寻常苦难的人们，才是我的兄弟姐妹。

我们不是英雄。做英雄是轻松的，因为他有净化和升华；做英雄又是沉重的，因为他要演戏。我们只是忍受着人间寻常苦难的普通人。

张鸣善《普天乐》：“风雨儿怎当?风雨儿定当。风雨儿难当!”这三句话说出了人们对于苦难的感受的三个阶段：事前不敢想像，到时必须忍受，过后不堪回首。

一个经历过巨大灾难的人就好像一座经历过地震的城市，虽然在废墟上可以建立新的房屋和生活，但内心有一些东西已经永远地沉落了。

许多时候人需要遗忘，有时候人还需要装作已经遗忘——我当然是指对自己，而不只是对别人。

我相信我有足够的勇气面对生活中已经发生的一切，我甚至敢于深入到悲剧的核心，在纯粹的荒谬之中停留，但我的生活并不会因此出现奇迹般的变化。人们常常期望一个经历了重大苦难的人生活得与众不同，人们认为他应该比别人有更积极或者更超脱的人生境界；然而，实际上，只要我活下去，我就仍旧只能是芸芸众生中的一员，我依然会被卷入世俗生活的旋涡。生命中那些最深刻的体验必定也是最无奈的，它们缺乏世俗的对应物，因而不可避免地会被日常生活的潮流淹没。当然，淹没并不等于不存在了，它们仍然存在于日常生活所触及不到的深处，成为每一个人既无法面对也无法逃避的心灵暗流。

我的确相信，每一个人的心灵中都有这样的暗流，无论你怎样逃避，它们都依然存在，无论你怎样面对，它们都不会浮现到生活的表面上来。当生活中的小挫折彼此争夺意义之时，大苦难永远藏在找不到意义的沉默的深渊里。认识到生命中的这种无奈，我看自己、看别人的眼光便宽容多了，不会再被喧闹的表面现象所迷惑。

9.2勇气来源于“不合时宜”的偏执

斯迈尔斯

(1812-1904)，英国道德学家。本文选自斯迈尔斯《品格的力量》，刘曙光等译，北京，北京图书馆出版社，1999。选文、注释有删节。

暴风雨并不能证明海员的勇气，惟有与暴风雨的搏斗才能铸就、磨炼海员的勇气；惟有在人们最危险的时候，我们才能真正了解他们是什么样的人。

——丹尼尔

如果你想从事一项崇高的事业，绝不要半途而废。
在奋斗的征程中，也许遍布荆棘，
勇往直前吧，真正的勇士！
你的辛劳和汗水将凝聚成胜利的时刻，
你将获得丰收．你将成功地达到目标，
你将成功地到达胜利的彼岸。

——C．麦凯

在很大程度上，各个时代的英雄人物都是由各个时代的勇气铸就的。因为极富挑战性事业背后那诱人的果实，总是强烈地刺激人们坚定地、义无反顾地去追求它们。

——荷尔普斯

我们内心都富有勇士精神，只不过，
时间的推移和不幸的命运使得其中一些人逐渐失去了这种勇士精神。
但是，意志坚强的人却绝不会屈从命运和天数的安排，他们会一如既往地奋斗、求索！

——丁尼生

人类历史上所取得的每一项进步，都是在战胜各种艰难险阻的基础上取得的。人类历史上每一项进步的获取都与人类英勇无畏的勇气，与思想先驱，与伟大的发现者、爱国者以及各行各业的伟大人物密不可

分。每一个真理或每一种学说无不是在铺天盖地而来的贬损、诽谤和迫害中冲开一条血路，才最终获得普遍的认同的。“在每一个伟人发表伟大思想之处，也就是他的殉道之处。”海涅说。

许多人热爱真理，并为之
付出了毕生的精力，
他们在浩瀚的典籍中，
苦苦寻觅真理，
因为其辛劳和汗水，
他们终于如愿以偿地，
沐浴在真理的光辉中。
许多懦弱之人找寻她，
许多不幸的人渴望她，
但是．
惟有我们的勇士，为她
英勇地进行战斗！
即使在宝贵生命的危急关头，
仍为她英勇地进行战斗！
他们如此热爱她，以致甘愿
为她抛头颅、洒热血，
因为，
捍卫神圣的真理，
乃是一种转瞬即逝的
最幸福情感的
真切体验！

因为他崇高的学说违背了他那个时代的偏见和派性，苏格拉底在72岁高龄时仍被迫在雅典饮鸩自尽。他被指控犯有败坏雅典青年的罪行，因为他激励青年蔑视国家的监护神。但他不仅有非凡的道德勇气去面对专制法庭对他的指控，而且，他还有非凡的道德勇气去面对那些不能理解他的群氓抑或暴民。他临死前发表了流芳万古的演说，他最后对法官们说：“现在是我们分离的时候了——我将慨然赴死，他们则仍然留在人间；但是，除了伟大的上帝之外，你们都不知道，我和你们，究竟哪一个有更好的命运。”

有多少伟人和伟大的思想家在宗教的名义下惨遭迫害呵!布鲁诺便被活活烧死在罗马，因为他揭露了他那个时代风行然而却是错误的学说。当宗教法庭宣判他的死刑时，布鲁诺却骄傲地说：“你们宣判我的死刑时比我慨然接受你们的死刑宣判更为害怕吧!”

紧随布鲁诺的则是伽利略，这位科学巨人在科学上的名声与他作为一个殉道者的名声相比，也要黯然失色。因为他教授的关于地球运转的观点，他受到教会的强烈谴责。在他70高龄的时候，因为他的“异端邪说”，他被羁押到罗马。尽管他没有遭到严刑拷打，但他要被终身监禁在宗教牢狱中。甚至在死后，伽利略仍遭到迫害，因为教皇拒绝将伽利略的尸体安放于坟墓之中。

罗杰·培根这位方济各会的修道士，因为其在自然哲学方面的研究而惨遭迫害，而且，因为其在化学方面的研究，他被指控为兜售巫术。他的著作遭到谴责，他本人也遭到监禁，而且，他一遭监禁就是10年。其间更换过几任教皇，甚至有人说，他死于监狱。

英国早期的思辨哲学家奥卡姆则被教皇开除了教籍，在流放地慕尼黑去世。所幸的是，在慕尼黑时，他受到了当时德国皇帝的友好保护。

宗教法庭也将维萨里视做“异端分子”，因为他揭示了人的本来面目，如同以前被宗教法庭视为“异端分子”的布鲁诺和伽利略揭示了天国的本来面目一样。维萨里敢于通过实际的尸体解剖去研究人体构造，这种尸体解剖在当时几乎是完全遭到禁止的。他为一门学科打下了坚实的基础，但是，他却为此付出了生命的代价。宗教法庭宣判了他的死刑，但由于西班牙国王的说情，他的死刑被减刑为千里迢迢去朝觐圣地。当他返回时，他正处于生命的盛年期，因为发烧和贫困，他在桑德悲惨地死去——成了他所热爱的科学的殉道者。

英国著名哲学家弗朗西斯·培根的《新工具》一书发表后，立即掀起了一阵大叫大嚷的反对声，因为它被称为有产生“危险的革命”的倾向。①一个名叫亨利·斯塔布的博士专门写了一本书反对培根的新哲学(如果不是这样，他的名字肯定要被人遗忘)，他将所有的经验主义哲学家都痛斥为“亲培根的一代”。甚至连英国的皇家协会都反对《新工具》，因为皇家协会认为，“经验哲学颠覆、动摇基督教信仰”。

哥白尼学说的拥护者被宗教法庭当做异教徒而加以迫害，开普勒便被宗教法庭贴上了异教徒的标签。“因为，”他说，“我似乎总是攻击与上

帝命令一致的那一方。”甚至连淳朴的牛顿——伯奈特主教认为牛顿是他所知道的“最聪明的人”，牛顿的心灵淳朴得如同一个婴儿——也因为其伟大的发现，即万有引力定理，而被指控为有“推翻上帝”的罪行。富兰克林也因为揭示雷电之谜而受到了同样的指控。

斯宾诺莎也因为其哲学观点而被开除了他的犹太教籍。犹太教认为他的哲学观点违背宗教教义。以后，因为同样的原因，暗杀者一直企图暗杀他。斯宾诺莎一直到最后都仍然保留有这种勇气，完全靠自力更生生活。他去世时，一贫如洗，惨淡凄凉。

笛卡尔的哲学被斥责为敌视宗教；洛克的学说也被说成产生了唯物主义；在我们这一时代，布坎南博士、塞奇威克先生以及其他资深的地理学家都被指控为企图推翻《永示录》中有关地球形成及其历史的启示。确实，在天文学领域，在自然历史的领域以及在物理学领域，没有哪一个伟大的发现不受到偏执和心胸狭窄之人的攻击，并被痛斥为“异端邪说”。

其他伟大的发现者，他们虽未被指责为敌视宗教，但也受到了同行和公众的强烈谴责。哈维博士发表他的血液循环理论后，他的业务锐减②，整个医学界都认为他是一个十足的傻瓜。“我所做的几件好事”，约翰·韩特尔说，“无不伴随有极其巨大的困难，无不遭遇过极其巨大的阻力。”查尔斯·贝尔先生在从事他关于神经系统的非常重要的研究时，曾写信给他的朋友说：“如果我不是这么贫困，如果我不遭遇如此多的烦恼，我现在该多么幸福呵！”他对神经系统的研究导致了生理学上最伟大的发现之一。但是，他自己说，自从他的发现依次发表后，他的业务明显减少了。

因而，几乎每一知识领域的拓展——这些知识领域的不断拓展使我们更加了解了天国、地球以及我们人类自身——都与历史上各个时代的伟人们的热情、专一、自我牺牲精神以及巨大的勇气息息相关。这些历史上的伟人，无论他们的同龄人怎样谩骂和反对他们，也阻止不了他们成为极具荣誉的开明人士。

不公正地、褊狭地对待历史上的科学巨人对我们今天不无教训。它教导我们，对待那些不同于我们的人，如果他们耐心地说，诚实地思考，以及自由真实地说出他们的信念，我们就应该保持克制，不能以势压人。柏拉图曾经有言：“世界也就是上帝交给人类的书信。”因此，研

读上帝的书信，诠释上帝书信的真正意义，就只能使人类更加深刻地感受上帝的力量，就只能使人类更加真切地感受上帝的智慧，就只能使人类更加感恩戴德于上帝的恩赐。

这就是科学殉道者的勇气，正如光荣是信仰的殉道者的勇气一样。为了问心无愧，许多人，其中有男人，也有女人，在与世隔绝的环境中，甚至在没有一丝一毫的鼓励和同情的环境中，他们能温顺地忍受一切不公正的遭遇，这种勇气要高于在炮火连天、杀声震天的战场上所表现出来的勇气。因为，在战场上，即使是最懦弱的人也能感受到战友们热切同情的鼓励以及军中楷模的激励。时间也许会逐渐淡忘那些殉道者的名字。这些殉道者因为信仰真理，即使在面临艰难险阻、惨遭不幸和身陷绝境之时，他们也仍然会在世界的道德战场上坚守正义，他们会英勇无畏地面对这一切，他们会甘愿为了其所信仰的真理而献出自己最宝贵的生命，而绝不会背弃自己对真理的虔诚信仰。

历史上，具有这种品质的人，因为其高度的责任感，无不表现出极其达观的勇气，继续为我们作一些可以预见的极富睿智的历史预测，甚至一些女性，一些温文尔雅、贞淑娴静的女性，也和男人一样，为了真理和正义，也能表现出极其坚定、无所畏惧的勇气。

例如，安娜·阿斯库，即使被施行脱肢刑致其骨关节脱臼时，她也绝不呻吟一声，只是一动不动，静静地注视她的施刑者的脸，她绝不向神父忏悔，也绝不放弃坚定的信仰；又如拉迪米尔和里德利，她们既不哀叹她们不幸的命运，也没有在临刑就义之前表现出惊惶紧张，而是像一个新娘一般欢快地走向祭坛，慨然赴死——其中一个祝福另一个“振作起来”，因为“我们今天将沐浴上帝的恩赐，在英格兰点燃永不熄灭的智慧之火，智慧之火所折射出的理性之光将恩泽整个英国”。还如玛丽·戴尔，一个贵格会教徒，当其因为对人民群众的布道而被新英格兰的清教徒处以绞刑时，她面不改色，迈着坚定的步伐登上绞刑架。在心平气和地对站在其四周的人们发表就义前的演说之后，她任由刽子手施刑，然后平静地、快乐地死去。

虔诚善良的托马斯·莫尔先生也表现出了伟大的勇气，他也心甘情愿地走向断头台慨然就义，而绝不愿背弃他对真理的信仰。当莫尔最终决定坚守他的节操时，他感到他赢得了光荣的胜利。莫尔对他的侄儿罗波尔说：“孩子，我感谢我们全能的上帝。战斗就是胜利。”诺福克公爵告

诫他注意危险："总之，莫尔先生，与帝王抗争是非常危险的事情，帝王一怒，顿时便会尸横遍地，流血千里。只怕你的性命堪忧矣。""勋爵先生，果真是这样吗?那也不过如此。我和你的区别也就是——我今天死去，你则稍后死去，只不过我们死的时间早晚不同罢了。"

虽然许多伟人在艰难和危险的时刻有妻子们在背后的坚定支持，但莫尔却没有这种及时给予安慰的妻子。在他被羁押于伦敦塔③期间，他的配偶从不给予他半点安慰。她根本不能明白他还有什么充分的理由继续被监禁在那儿，因为，其时，只要莫尔按照国王的要求去做，那他就能立刻重享自由，他就能重新拥有他在切尔西的精致漂亮的住宅以及他的果园、藏书室和画廊，他就能重新和妻子、孩子共享天伦之乐。"我真的感到不可思议"，一天，他的妻子对他说，"迄今为止，你一直被当做最明智的人，然而你现在却傻到被监禁在这间封闭、肮脏的监狱里，甘愿与耗子为伴。你本来可以出去，重获你的自由，只要你按照主教们的要求去做。"但是，莫尔对自己的义务的看法并不同于他的妻子：他的神圣的义务绝不只是他个人的。他对妻子的话置之不顾。他温和而高兴地说："精致漂亮的住宅能与我热爱的真理相提并论吗?"他的妻子则轻蔑地回答："真是愚不可及，真是愚不可及!"

但是，莫尔的女儿，玛格丽特·罗波尔却鼓励父亲坚守节操。在父亲长期身陷囹圄期间，她义无反顾。地安慰父亲。没有笔和墨，莫尔就用一块炭给女儿写信。莫尔在一封信中说："如果要我将你的关爱父亲的信给我所带来的快慰点点滴滴地写在纸上，一块炭显然是不够当笔用的。"莫尔终于成了讲实话的第一个殉道者：他绝不愿虚伪地起誓。因为他的诚实、正直，他惨遭杀害。他的头被砍下来以后，被悬挂在伦敦桥上，玛格丽特·罗波尔勇敢地请求人们取下悬挂于伦敦桥之上的她父亲的头颅并给她。怀着对已不在人世的父亲的满腔的爱，她要求死后和父亲的头颅合葬在一起。许久以后，当玛格丽特·罗波尔的坟墓被打开时，人们看到，这件珍贵的遗物，即莫尔的头颅，正搁在玛格丽特遗骸的胸部。

虽然马丁·路德并没有因为他的信仰而献出生命，但是，从他宣布反对教皇的那一天起，他就冒着时刻失去生命的危险。在开始他伟大的斗争之初，他几乎完全是孤身一人奋战。形势对他极为不利。"一方是"，他对人说，"博学、崇高、显贵、神圣不可侵犯的、极具才华、手中握有

强权的且受到大众拥护的教士们，另一方则是威克利夫、洛伦佐·瓦纳·奥古斯汀和路德——可怜的，无知的，仅有几个朋友的人。”当皇帝召他到沃姆斯去答复关于他的异端指控时，他决定亲自去答复指控。周围的人都对他说，如果他去，就很有可能会为此而失去宝贵的生命，他们都劝他逃走。“我不逃走”，他说，“虽然我也许会发现那儿的魔鬼比这里公开张牙舞爪的魔鬼要多三倍，但我仍然要去那儿，就是龙潭虎穴，我要去那儿。”当有人警告他当心乔治公爵的刻骨仇恨时，他说：“我要去那儿，连续9个整天应该能熄灭乔治公爵的仇恨火焰。”

路德是言必行、行必果的人。他立刻动身出发，开始了他充满危险的旅程。当他经过沃姆斯古老的钟楼时，他立刻从马车上站起来并唱道：“伟大的城堡就是我们的上帝。”——这是宗教改革运动期间的“马塞曲”——他唱的这首“马塞曲”的歌词和曲子都是他在仅仅两天前临时创作的。在路德即将会见迪埃特之时，一个名叫乔治·弗伦淡伯格的老军人拍了拍路德的肩膀，并对他说：“虔诚、仁慈的僧侣啊，我劝你注意你的言行，你将进行一次比我们任何人曾遭遇过的更为艰苦卓绝的斗争。”但是，路德对这位老兵的回答却是：“决心捍卫《圣经》和我的良心。”

关于路德在迪埃特面前所表现出来的非凡勇气，历史上已有记载。路德的勇气是人类历史上最辉煌篇章上的一页。

当皇帝最后要求他放弃他的信仰时，他坚定地说：“陛下，除非根据《圣经》或根据极其明显的证据，我才会相信我错了。我不能也不会放弃我的信仰，因为我们绝对不能违背我们的良心。我站在这里说，我不能不这样做，上帝会帮助我!他必须恪尽职守——与国王的命令相比，他应该首先服从上帝的命令，他是冒着一切危险躬行践履这一信念的。”

后来，在奥格斯堡④，当他的敌人多方刁难他时，路德说：“如果我有500颗头颅，我也宁愿全部失去它们，我也绝不愿宣布放弃自己的信仰。”像所有大智大勇之人一样，路德的勇气也似乎随着他所不得不遭遇和不得不克服的困难的增加而增加。“在德国，没有人”，霍顿说，“比路德更视死如归。”我们应该把现代的思想自由以及对伟大的人权的维护归因于马丁·路德那样大的贡献，也就是说，其他人对现代思想自由以及维护人权观念的贡献都远远不及马丁·路德。

高尚勇敢的人绝不会忍辱偷生。据说，保皇主义者厄尔·斯特拉福德昂然走向塔山的断头台时，其坚定的步伐和坚定的态度就像一位将军率

领一支军队去夺取胜利时的态度一样，绝不像一个被宣判并被执行死刑的犯人所表现出来的行为举止。同样，英国的约翰·埃利奥特先生也在同一地点英勇就义。在英勇就义前，埃利奥特先生说："即使死一万次也不能玷污我的良心。我把纯洁的良心看得重于世上的一切。"埃利奥特最牵肠挂肚的便是他的妻子，他不得不弃她而去。当他看到妻子正透过塔楼的窗户朝下看他时，他立刻从马车上站起来，挥舞着他的礼帽，朝妻子喊道："亲爱的，我要去天堂!——去天堂!——而把你留在地狱!"当他继续行进时，人群中有一个人大喊道："这是你曾坐过的最光荣的座位。"他回答说："的确如此，你说得对。"显然，他分外高兴。⑤

虽然成功是对那些辛勤耕耘、不懈奋斗之人士的酬劳，但是，这些人士却经常在看不到任何成功希望的情况下仍然不懈奋斗。其时，他们必定是靠其勇气而生活——也许是在生命的黑夜播下奋斗的种子，怀着美好的憧憬，希冀将来有朝一日，他们播下的种子能生根，发芽，根深叶茂，硕果累累。那些最崇高的事业必定是屡遭失败之后才到达胜利的彼岸的，许多奋斗者在到达胜利彼岸之前就死于狂风巨浪之中。他们所表现出来的英雄气概不应该根据他们是否成功来衡量，而应该根据其所遭遇的艰难险阻，根据他们坚持不懈地与困难作斗争的勇气来衡量。

①培根自己写道："我宁愿信仰传说中的信念、犹大教法典和《古兰经》，也不愿信仰这一没有思想的空架子。"

②奥布里在其《威尔郡的自然历史》中间接提到了哈维。他说："他亲口告诉我，自从出版了那本书以后，他的医疗业务就锐减。"——原注

③伦敦塔：英国皇家要塞，曾长期被用做国家监狱。

④奥格斯堡：德国南部巴伐利亚州城市。

⑤在就义前，埃利奥特说："死只不过是一个词儿，但赴死却是一项伟大的工作。"他在就义前写就的《狱中随想》中写道："他并不害怕死亡，他什么也不怕……有生的时光，也有死的时刻。死得其所远比忍辱偷生强。聪明的人惟有在认识到生比死更有价值更有意义的时候才会顽强地活下来，并非总是寿命越长越好。"——原注

9.3严酷时代里的证词

王晓明

（1955- ），中国当代学者。本文原载《读书》，1995（1）

大约半年前，我间接听到一个疑问："钱谷融先生的名气这么大，为什么文章却不多？"我很能理解这个疑问，十五年前，我做钱先生的研究生的时候，一边搜读他的文章，一边就也在心里发生过这样的疑问。记得有一次，他指着自己那张堆满了书，几乎不容他再铺开稿纸的书桌，笑说道："我这个人太懒，喜欢读，却不喜欢写"。我竟暗暗地有点同意，以为先生确实是懒了一些。转眼之间，十五年过去了，回想自己当时的幼稚和简单，不免会觉得好笑。我甚至由此猜想，我最近听到的这个疑问的发问者，一定也是非常年轻的吧。

也是在最近，一个偶然的机会，我才知道钱先生读大学时写过许多颇具风致的散文，有的还引起老师的热烈称赞，在后面批道："非深于情者，不能作此文！"他二十四岁时还写过一篇文言的《说水(述志)》，特别引起我的注意。他用长长的排比句式，描绘江河雨露的千姿百态，最后说："是以其为器也，茐漠无形，变化无常；乘风凭虚，卑以自居，甄有形于无欲，颁大惠于群生。使身而能化也，吾其为水矣。"一个血气方刚的年轻人，自然容易有阔大的抱负；但他又要"甄有形于无欲"，像水那样取一种"卑以自居"的低姿态，却明显是表现了他性情的另外一面。再联想到他同时候写下的那些多情的散文，我就不由地要认定，那敏感而多情的因素，实在是占了他天性中很大一个比重的。他并非没有刚性和雄心，但从内心最自然地流露出来的，却首先还是热烈、天真与谦和。

但他却遭遇了一个严酷的时代，在这个时代里，越是热烈而谦和的人，往往越容易受到践踏。四十年代的战乱自不必说，就是五十年代之后，种种粗暴的对待也还是接踵不断。他写了一篇《论"文学是人学"》，就受到那样大规模的批判，上海有一家出版社，竟打算连续出版那些所谓的批判文章。虽然他没有被打成"右派"，此后的处境却一直岌岌可危，他成了一面触目的"白旗"，随时都可能被拔掉。甚至他给学生

讲完课，刚刚离去，都会有预先布置好的“革命”教师上台“消毒”。再以后，就是“史无前例”的“文化大革命”，他会遭受怎样的折磨，也就不必细说了。直到一九七八年，他已经当了三十六年讲师，却仍然被排除在申报副教授的名单之外，仿佛依旧是某种无形的另册中的人物……

即使是像我这样在“文革”中长大，对种种反常现象并不陌生的人，有时候也很难体会，在钱先生陷入的那种生活氛围里，人要维持自己的良知和人性是多么困难。或许是因为天性，他很少采取那种宁折不弯的对抗姿态，倒是常常以忍让和退避的方式，来缓解外界的压力。他由此养成的有些习惯，也一直保留到很久以后，甚至我们做他的学生了，私下里还曾诧异过，说怎么从不见先生与别人据理力争。他对人生采取这种种的低姿态，内心当然会有痛苦，有时在闲谈中，他会对人生的惨淡的一面，发出那样深切的喟叹，就足以令人窥见到他的痛苦的深广。但我想，他年轻时那种对水的向往，是不是又会使他从这低姿态中感受到别一种意味呢？忍让当然是忍让，退避也当然是退避，但只要内心的方寸大致不乱，又何尝不能将这忍让和退避转变成某种隐约的超脱呢？你和钱先生接触越久，就越会从他的温厚和谦和背后，感受到热烈的爱憎之心，与他对散淡超脱的向往同时，还分明涌动着对邪恶的强烈的反感，对庸俗的毫不掩饰的轻蔑。我有时确实暗暗感慨，他经历了那么长期的严酷的生活，却还能保持这样一份正常的性情，实在是太不容易了。而我现在更多了一个猜测，那《说水》所体现的甘居弱势的天性，是否也是助成他这“不容易”的一个原因呢？

以钱先生的天性，即使不继续先前的散文创作，也会成为文学的爱好者和批评家。他越是想避开污浊的现实，就越会自觉不自觉地沉迷于文学世界之中，当外界的压力一天天加重的时候，他大概也只有在书房里静静读书，才能获得片刻的松弛和欢愉吧。有时候，对伟大作品的感动，竟会成为人体验人性尊严的唯一途径，我想，钱先生对他的写作，内心里一定是极为看重的。当然，就在这一方面，他也常常是采取了低姿态。比方说，自《论“文学是人学”》遭到批判之后，他就几乎再没有系统地阐述过自己的文学见解，他宁愿通过具体的作品评论，一点一滴地表现这些见解，却无心再做《论“文学是人学”》那样令人侧目的长论。他渐渐形成了一种宽容含蓄的文风，很少写否定性的批评文字，即便有时候非得要说上两句，也总是异常温和，甚至简直就不露痕迹。自

然，最能表现他这低姿态的，还是他在写作上的“疏懒”。一般而言，从事文字生涯的人，越是善感多情，就越可能勤于写作。从钱先生早年的散文来看，他分明正是一个勤于用笔墨表达心绪的人。即便后来从事文学批评，情形也还是一样，为了学校里的一次学术报告会，他会一口气写出三万多字的《论“文学是人学”》，就说明他那枝笔是多么勤快。可是，五十年代中期以后的社会环境，却似乎越来越不能容忍一个人再像先前那样真诚地写作，在动辄得咎的形势下，恐怕也只有随时自我调整的人，才可能保持勤奋和高产。这样的自我调整是极不容易的，它常常需要某种特别旺盛的欲望作为动力。可在钱先生，这样的欲望却不怎么强烈，他就只剩下一条路了，那就是不断地停笔。中国的文人固然有好名的传统，却也有“狷者有所不为”的古训，当文章上的功业竟要以谈世作为代价，洁身自好的人便只能放弃它。功名心是淡漠了，疏懒的习性也确实渐渐养成了，八十年代以来，钱先生的文字仍然不多，大概也有几分是由这习性造成的吧？但我要说的是，他却也因此更多地保留了一份内心的坦然，和同时代的许多人相比，他似乎并没有付出那么重的自我迷失的代价。

这就是他那些为数不多的文章，为什么却能获得很大声誉的原因。不单像《论“文学是人学”》那样的长文，当时就引起许多人的共鸣，就是《管窥蠡测》一类的短文，在发表二十年之后，也仍然使我这样的年轻人感到佩服。就如他在整个人生道路上，常常以退避来保全心灵的健康一样，他在写作上也正是以“疏懒”换来了风格的一贯。无论写什么文章，他总是面向艺术和诗意，谈作家对人物的创造也好，谈批评家对艺术的感受也好，谈一个抽象的理论命题也好，谈一出戏剧、甚至一首词的结构也好，他投出的始终是一种审美的眼光。他给自己的一本论文集取名《艺术的魅力》，正是非常确切的概括出了他从事批评的兴趣所在。正因为总是在谈论艺术，他就常常能自然地袒露情怀，他的笔端总是带着情感，从容不迫，娓娓道来，那种诚恳亲切的口吻，确实非一般人所能摹仿。他有一篇文章的题目，叫做《要有“事外远致”》，在我看来，他自己的文章就常能表现出对这境界的追求。他笔下绝少峻急愤激之气，从娓娓道来的风度之中，你倒常常能感受到一丝飘逸的气息。即便分析一个很小的细节，他也总能向你传达出对于博大的艺术世界的向往。他的文字远离匠气，更没有那个时代司空见惯的呆板和矫情，倘若

不是心中远远地悬着那一个“事外远致”的境界，这些怕都是难以做到的吧。不用说，他的文笔的最大特色，就是对人情和人性的一贯的尊重。只要有可能，他总会以各种方式表露他的这种尊重，强调文学是“人学”也罢，辨析文学的“特征”和“魅力”也罢，他的根本立论都在这一点上。说起来，这应该是人人能懂的道理，并不算怎样的深奥，但在过去一个相当长的时期里，要像这样固执地重复这些道理，却又分明需要勇气，需要坚守良知的决心。在一个连基本的是非都颠倒了的社会里，能够不丧失对于普通的人情物理的正常感觉，已经不容易了，再要坚持把这些感觉说出来，就更加难得。八十年代中期，钱先生在自己一本书的后记里，这样写道：“三十年来，我们的国家在前进道路上不知经历了多少艰难曲折，变化之大是十分惊人的。而我的这些文章，大家可以看到，对艺术问题的看法和态度，却是前后相当一致，很少大起大落的变化。这，一方面固然多少显示出了自己的一点诚实之处，不轻易人云亦云地去谈那些自己还没有认识到的，或者还不十分理解的东西，总希望竭力做到使自己所说的和所想的能够比较的保持一致。但另一方面，却也充分说明了自己的驽钝，适应性太差，不能与时俱进。不过，如今当我动手来辑录和整理这些旧作时，却也因此而几乎可以不必作什么改动，很少有因为形势的变化而不得不修改自己的观点或某些提法的情况，这一点，却也是很可自慰的。”在那一代作者当中，能这样坦然回顾的，又有几人呢？

一个人的写作会具有怎样的意义，除了来自他自己的愿望，恐怕更多的还是取决于时代环境的作用，即如当代中国的文学批评，就有许多在学术价值之外又兼具一种证词的含义，以至有论者公开断言，说批评的意义正在于为时代作证。我也很愿意这样来理解钱先生的文字，它们不但是一种学术研究，体现了他对文学、艺术和人类社会的种种看法，更是一份深具个性的证词，记录了他所遭遇的那个严峻的时代以及他在这样的时代中苦苦挣扎，竭力保持人性和尊严的精神历程。十几年前他给我们授课，曾和已故的许杰先生一起，反复强调做人和作文的关系。当时我并不完全理解他们这些话的深意，直到我自己也从事文学批评，逐渐感受到了手中这枝笔的份量，才渐渐明白了，他当初为什么要反复作那样的叮嘱。虽说今天的许多情况，都已和三十年前大不相同，文学批评所承受的严重压力，大体上却似乎依然如旧，因此，在某种意义上

讲，今天的写作同样并不单纯，我们同样是在向社会和历史提交自己的一份证词。事实上，也正因为看清了这一点，当钱先生嘱我为他这部自选集写几句话的时候，我才能排除种种的犹豫而欣然应命：对他回顾写作生涯时的那种坦然的态度，对他那种无需将自己的证词多加删改的轻松的心境，我是太向往了。

一九九四年七月，上海

(《艺术·人·真诚》，钱谷融著，将由华东师范大学出版社出版)

三联书店杭州分销店邮购书目

9.4中国需要这样的思想家

——怀念顾准先生（顾准日记序言）

吴敬琏

（1930- ）中国当代经济学家。本文原载《读书》，1995（5）

顾准是我的老师和挚友。重读他的遗文。真是如闻其声，如见其人。不但在河南息县明港劳改队中和他同窗共读的情景历历如在日前，而且觉得他好像仍然活着，正在和我们一起探讨中国当前面临的种种问题，或慷慨激昂或娓娓道来地发表议论。

我曾经有两次和顾准密切相处的机会。第一次是１９５６年。那时我在中国科学院经济研究所财政组从事企业财务的研究，当时顾准是 我的领导。第二次是从１９６３年他重回经济所到１９７４年１２月他因病辞世。特别是１９６８年到１９７２年期间，我们两人在哲学社会科学部的“五七干校”同为已被定罪的“反革命分子”，在“隔离室”里朝夕相处。我们利用不准参加“革命群众活动”的机会和顾准通过巧妙斗争取得的阅读中外书籍的权利，怀着“为什么我们追求革命理想，千百万人为之奋斗牺牲，得到的却是林彪、‘四人帮’的法西斯专政”这样一个当时使我们深感困惑的问题，认真研究各国经济、文化、政治发展的历史，探索中国和世界的未来。在这段朝夕相处的日子里，顾准对我发生了非常重要的影响，甚至可以说导致了人生道路的重大转折。因此，我是从他受益极多的。现在我主要不是表达个人对他的怀念和感激，而是讨论作为现代中国的一位重要思想家，他的思想和事业对我们的改革和改革的参加者具有什么样的意义。

顾准是一个才华横溢、具有鲜明个性的奇人。和他有过接触或读过他文章的人，对于他作为学者的渊博学识和犀利言辞都会有极为深刻的印象。然而这些都还只能说是顾准的外部特征。如果要说作为一个思想家的顾准的内在特征，我想是在于他对中国和世界历史中的一系列重大问题提出了自己独到的见解，言人所未言。这些问题，例如中国为什么没有如同希腊罗马那样，发展起作为欧洲文明滥觞的城邦和共和制度，而是形成了几乎牢不可破的东方专制主义传统；中国的“史官文化”传统

是怎样形成的，什么是“史官文化”的本质以及应当怎样对待“史官文化”；在革命胜利以前生气蓬勃的革命理想主义为什么会演化为庸俗的教条主义；社会主义革命成功、“娜拉出走以后”要采取什么样的政治经济体制才能避免失误和取得真正的进步；社会主义是不是注定了只能实行计划经济，而不能让市场价格自发波动来调节生产等等，都是长期聚讼纷纭，人们莫知所从的。顾准都一一作出了自己的解答。他的见解往往惊世骇俗，却又有理有据，使人不能不信服。正如王元化为顾准的（理想主义与经验主义）一书所作的（序言）所说：“许多问题一经作者提出，你就再也无法摆脱掉。它们促使你思考，促使你去反省并检验由于习惯惰性一直扎根在你头脑深处的既定看法。”

这种充盈于他的著作中的真知灼见，无疑来自他不畏艰险、放言无惮的科学批判精神和艰苦卓绝、一丝不苟的治学态度。问题在于，是什么力量支持顾准在极其恶劣的条件下勇往直前，坚持对历史轨迹和人类未来进行无畏的探索。在林彪、“四人帮”法西斯专政的淫威下，一般老百姓议论尚且有身陷囹圄甚至惨遭杀身之祸的危险，顾准是一个戴过两次右派帽子的“反革命分子”，由他来探讨“娜拉出走以后怎么样”，即无产阶级专政建立以后的政治经济发展问题，是冒着多么大的风险，需要什么样的勇气啊！而且当时顾准的生活环境是十分艰难的，缺乏研究和写作的起码条件。早在１９６９年在河南息县的时候，他已经痰中带血，除了参加劳动外，还得应付没完没了的“交待”和“批斗”，有了一点时间，他就抓紧读书，认真思考问题。１９７２年回到北京后，病况加剧，可是他却索性以北京图书馆为家，争分夺秒地查找资料，做卡片，写笔记，成就了《希腊城邦制度》等数十万言的论著。显然，只有对人民怀着炽烈的爱心的人，才能像顾准那样，如同一支行将燃尽的蜡烛，以自身的毁灭为代价，力求给世界以更多的一点光和热。

只从表面上观察顾准，会觉得顾准是一个极端冷静的人，因而能够完全客观地对待一切人和事，或者如他自己所说的，冷峻得像一把“冷冰冰的解剖刀”。也有人说，顾准的特点是“恃才傲物，日空一切”。的确，顾准只服从真理，不管在感情上多么难舍难分，只要不符合“真”、“善”的标准，他都义无反顾地加以舍弃；不管是有多大权势的显贵，只要是有悖于真理，他都理直气壮地加以反对。例如，由于他从少年时代起就参加了革命工作，曾经为人民共和国的建立出生入死，因

而对于革命怀有深厚的情感，始终认为革命“可以完成历史的奇迹”；当他发现自己曾经拳拳服膺的某些信念包含着谬误的时候，往往陷入极度的痛苦。但是当他发现革命理论的失误和革命队伍中的种种丑恶现象，总是毫不容情加以揭露和批判。他是一位伟大的民族主义者，念念不忘中华民族的振兴，热烈期待着“我们自己的‘神武景气’的到来”。然而他对于中国文化传统中的阴暗方面，如唯政治权威之命是从的“史官文化”，鼓吹愚民政策和无为政治的“黄老风格”，他都义愤填膺地加以声讨批判。他是一位彻底的民主主义者，但是，对于被看做民主制度的极致的直接民主制，他却斩钉截铁断言它只适用于小国寡民的城邦，对于大国是不可行的，而且不可避免地在亚历山大征服后的希腊化世界中与东方专制主义相结合，或者在雅各宾专政后继之以拿破仑独裁。

然而只在仔细观察就会发现，在这个冷峻孤傲外观下面，有着一颗充满爱心和柔情的内心世界。

人们也许认为，顾准之所以能够这样无所顾忌地探求真理，是因为他在经历了种种人世沧桑之后；已经变得超然物外，对于人世间的喜怒哀乐都无动于心。我想。这人判断也是不符合实际的。顾准从来认为，“力求在一个没有希望的世界上寻求自己灵魂的安宁”。“不是禄蠹，就去出家”；“愤世嫉俗，只好自称老衲”，都不足为训。顾准精神是入世的。正像他自己所说，他的宗旨在于“为人类服务”。为了中华民族和全人类的未来，他立志做一个“用鲜血做墨水的笔杆子”。顾准的确实现了这一诺言，用自己的鲜血写下了掷地有声的篇章，至死方休。

我从同顾准的交往中亲身感受到，他的严肃冷静的科学精神、刚正不阿的处世态度、艰苦勤奋的工作作风，无一不是由对人民的热爱所孕育和支撑的。于是构成了他的貌似截然相反，实际上同出一源的性格特征：

一方面，顾准是一位顶天立地、威武不能屈的硬汉子。例如，在河南明港时，不断有外调人员武斗逼供，要顾准作伪证诬陷一位与他有过个人嫌隙的老同志，虽然饱受皮肉之苦，他仍然严辞拒绝这种无理要求。事后顾准对我讲述他的遭遇时，谈笑自若，丝毫不以为意。我也还清楚地记得在一次无端指摘他“偷奸耍猾”的“地头批判会”上，他冒着雨点般袭来的拳头高昂头颅喊着“我就是不服”时的神态。但在另一方面，他对于在“文化大革命”的狂热气氛裹挟下揭发过他的“罪行”的老同事和

被迫同他“划清界线”的亲友子女，却总是怀着体谅的态度，或者从社会原因来为他们辩解。例如在１９７２年回到北京以后，由于他的妹妹和妹婿（当时任公安部代部长）的阻止，顾准不能和近九十高龄的妈妈相见。当时大家对他的妹妹和妹婿这种不近情理的做法十分不满。顾准却说，他完全可以理解妹妹一家，因为他们只是一部巨大镇压机器的一个零件，身不由己，何况他们（妹妹和妹婿）全家“也是坐在火山上的呀”！有一位他的老朋友在“清理阶级队伍”时曾经用荒诞牵强的推理“揭发” 顾准在３０年代就是执行“右倾投降路线” 的“内奸”，很久以后随着周扬的解脱，他的“内奸”问题才告解决。１９７２年回到北京以后，顾准对于他们这位老朋友却多方照顾。考虑到这位老朋友的凄苦处境，逢年过节总是备下酒菜，约他共餐对酌，我当时很不以为然。顾准却说：你真是不懂得世事。他的这种古怪的个性和奇特的思想方法，完全是由党内不正常的政治生活和逼供信的“审干”做法造成的。这套制度毁掉了他的一生。这种悲惨的人生遭遇，造成了他的古怪脾性，我们应当同情才对，怎么可以苛责呢。

顾准对于荀况、韩非为专制统治者钳制舆论献策的言论，虽然事隔几千年，仍然严词指斥，愤恨之情溢于言表。面对某些挂羊头、卖狗肉的“左”派理论家，他义正严辞地宣言：“我自己也是这样相信过来的。然而，当今天人们以革命的名义，把革命的理想主义转变为保守的反动的专制主义的时候，我坚决走上彻底经验主义、多元主义的立场，要为反对这种专制主义而奋斗到底！”

另一方面，他对于人民的苦难，满怀同情，感同身受，甚至在看雨果的《悲惨世界》、狄更斯的《双城记》的时候，也伤心落泪，边读边哭。在看到别人被强加上莫须有的政治罪名，他会不顾自己的“反革命”身份站出来打抱不平。在议论给老干部落实政策时，他想到的是“中国农村冬天没有鞋穿的孩子们”。他在受到政治上的迫害时，首先想到的不是怎样维护自己，而是使他的子女少受一点牵连。“文化大革命”开始，他的子女受到“左”的思想的毒害和为形势所迫，同他断绝往来，“划清界线”。顾准对此深感痛心。然而他还是处处为他们着想，甚至不惜牺牲自己的最珍惜、准备以生命来捍卫的东西。在他的病已经宣告不治的时候，经济研究所“连队”的领导考虑给他“摘去右派帽子”，但是有一个条件，就是要顾准在一份文字报告中作出“承认错误”的表示。这是顾准

所万万不能接受的。但他最后还是签了字。签字时顾准哭了。他对我说，在认错书上签字，对他来说是一个奇耻大辱，但他要这样做，因为这也许能够多少改善一点子女们的处境。事事首先为别人着想，已经成为顾准的天性。他对我说的最后一句话是，“打开行军床休息”。那是顾准临终的一天。由于癌肿对气管的压迫，他早已说不出话，当时他的病情更是已经进入了危急状态，一呼一吸都要付出巨大的努力。到了晚上约十一点钟的时候，他看到我还在床边，便挣扎着用手势，用几乎听不见的声音要我休息。只过了大约一个钟头，他就停止了呼吸！

我想，一个人只有有这样伟大的人格，只有有这样的对民族、对人民高度的责任感和为人类争取更美好的未来的使命感，才有可能在那十分险恶的政治环境和极其艰苦的生活条件下，孜孜不倦，勇敢地进行只有后代学人才能认识其价值，甚至完全有可能永远湮没无闻的历史探索。他的学术成就，也正是这种精神的产物。例如，他写作《希腊城邦制度》，就完全不是“发思古之幽情”的结果，而是为了回答“娜拉出走以后怎样”的问题。早在干校的时候，为探索为什么播下了革命的理想主义的种子却得到了林彪、“四人帮”法西斯专政的结果问题，追溯文化史和法权史的根源，遇到了东西民族的历史殊途是怎样开端、怎样形成的问题。为了解答这个问题，顾准真是做到了王国维所说的“衣带渐宽终不悔，为伊消得人憔悴”。那时，顾准曾反复和我讨论希腊城邦制度的起源问题。他提出了一个又一个假说，又一个一个地推翻，最后才形成了一套可以自圆其说的解释。为此，顾准付出了巨大的精力，在有限的书籍中摘取有用的材料，细心地把它们连缀在一起，形成一个体系。回到北京后，他拖着低烧咯血的病躯，废寝忘食，每天只带几个冷馒头上北京图书馆，查阅了大量书籍，闭馆以后回到学部大院的集体宿舍再夜以继日地写作，终于写出了这部连西欧史专家也对它的科学价值赞叹不已的巨著。

时代发展到今天，顾准所深恶痛绝的东方专制主义和它的经济基础正在走向土崩瓦解，涤荡历史上积淀起来的污泥积水、实现民族腾飞的条件已经具备，十五年来的改革确实取得了很大的进步，然而“娜拉出走以后怎样”的问题并没有完全解决。旧体制和旧文化像一条百足之虫，死而不僵，它们的代表者仍然步步为营，负隅顽抗。其中有些人借用“弘扬民族文化”的招牌为专制主义招魂。在转轨过程中，也有人打着“改革”的

旗号干着掠夺大众的勾当。在这种时刻，我想我们知识界尤其需要发扬顾准那样立志为世界人民服务而不屈从于任何政治权威的精神，为大众的利益、为推进改革而奔走呼号。

现在似乎有一种误解，以为既然旧体制下当权者往往用所谓的“整体利益”压制平民百姓的发展个性和增进物质福利的要求，我们今天就应当反其道而行之，一切以一己私利为依归，把利己主义的世界观作为改革的精神武器，把承认人的价值化为对金钱价值的顶礼膜拜。在某些错误观念的误导下，鄙薄崇高，崇尚卑鄙成为时尚。以损人利己为荣，以不择手段地敛财致富为务，对社会主义和公共道德弃若敝履，把靠掠夺公共财富起家的暴发户看作改革者典范，把厚颜无耻地倡言市侩哲学与思想解放等量齐观，把正当的经商牟利同弄权“寻租”混为一谈。“人不为己，天诛地灭”成了人生第一要义，利己主义被说成是时代的思想旗帜。的确，顾准也说过，有一种个人主义曾经是历史上积极进步的因素。不过，顾准所认同的，并不是任何一种个人主义，而是“像布鲁诺那样宁肯烧死在火刑柱上不愿放弃太阳中心说；像宗教战争或异教迫害中的殉道；像生命可以不要，航海却不可不去的冒险精神；像近代资本主义先锋的清教徒那样，把赚钱、节约、积累看做在行上帝的道；最后，像马克思认为是共产党的基本标识每个人都能够‘自我实现’的那种个人主义。”

顾准曾经自陈，他“是一个‘倾心’西方文明的人”，尤其倾心这种文明的先驱——希腊城邦文明。然而他却为希腊世界由于个人利己思想恶性膨胀而造成的种种败德行为而黯然神伤。他说，我写《希腊城邦制度》“本来是有感于希腊在那种小邦林立，相互竞争中，个人创造性发挥到顶点，创造出灿烂的希腊文明，……所以要写，是想歌颂它。可是写着写着，对于林立的小邦相互之间的自相残杀，甚至不惜勾引希腊文明历来的大敌波斯……对这种不顾大体实在受不了，不知道该歌颂不，有点迷惘了。”

并使（希腊城邦制度）的写作一度“卡壳”。可见顾准对个人主义决不是全称肯定，而是有批判、有选择的。人民大众改善自己的物质生活处境的要求显然无可指责。但是，争取更多的物质消费并不是人性的全部。特别是作为社会良知的知识分子，应当有更高的追求。鲁迅曾经说过，“我们从古以来，就有埋头苦干的人，有拼命硬干的人，有为民请命

的人，有舍身求法的人，……虽是等于为帝王将相作家谱的所谓‘正史’，也往往掩不住他们的光辉，这就是中国的脊梁。”

应当说，顾准就是这样一个中国知识分子的优秀代表。

顾准是一座巍然屹立、高耸入云的山峰。不管是在天赋的聪明才智方面，还是在道德文章方面，我们都不一定都能接近于他所达到的境界。然而“高山仰止，景行行止”。我们应当积极努力在“为世界人民服务”的宏伟事业中尽自己的一份力量。这也就是对顾准的最好纪念。

9.5梁漱溟的骨气

任华 驰方

本文选自梁漱溟《我的努力与反省》，桂林，漓江出版社，1987。原题为《梁漱溟先生访问记》，有删节，现题为编者所加。

“思想是销毁不了的!”

谈到文化大革命，梁漱溟先生说：“文化大革命是突如其来的，很突然，思想上没有准备。物质上受了点损失，也不是我一家一户，全中国的千家万户，都受到骚扰。我的女人吃了苦头，我还好，活了下来，历劫嘛!所有的字画、简版、图书都烧毁了，这些都是身外之物，没有什么。不过，思想是销毁不了的!……”

当时，梁漱溟住在德胜门的积水潭小铜井一号，附近还有城墙。梁家正面叫豁口，不远处是“一二三中学”。最早来“造反”的，就是这所学校的红卫兵。梁老先生说：“都是一群孩子。”

1966年8月24日，这些红卫兵来敲门。梁老先生赶紧去开门，小将们蜂拥冲入。

不容分说，大家就动手：开箱、倒柜、翻抽屉、撕字画、砸古玩、烧图书……小铜井搞得不亦乐乎，梁氏三代的藏书、明清名家法绘、从戊戌维新到东西文化论战的名家手札等文物古籍，院子里烧了好几天。梁漱溟说：“这些东西，是我曾祖、祖父和父亲当了三代京官陆续购买的。有些珍本古籍，对我们用处不大。我向来反对附庸风雅，对名人书画也不感兴趣，如果真是‘革命’需要，那你们就处理吧。不过，我对这种处理方法是不同意的。最可惜的，是两部洋装书：《辞源》和《辞海》。这是我一个四川的学生借给我的，不能烧。烧了，我就无法物归原主了。他们不听，硬把两部书丢进火海。因为布面精装，一时烧不着，就捞起来边撕边烧……当时我心里很不愉快，因为我将失信于学生，无法把原物归还原主了，这是我终生的一个遗憾。造我的‘反’，造我祖宗三代的‘反’，我都没有意见，为什么连我学生的两部普通书也不肯放过呢?……”

红卫兵的头领看到梁家正房装有电话，就说：“我们的司令部就设在

这里，整个院子我们都占领了!”于是，他们又七手八脚把梁家的日常用具丢了出来。红卫兵又把梁漱溟拉出去游街、批判斗争。

游斗回来，梁漱溟被关在小铜井南房的小屋中，不准自由行动。

老人被折腾了将近一个月。家也砸了，书也烧了，游街也游了，批斗也斗了，最后造反派拿来一叠白纸，“勒令”梁漱溟写“交代”，交代一生的“罪行”……

梁漱溟面对一叠白纸，思潮起伏，感慨万千。萦绕他的脑际的，是这样的信念：“书籍烧毁了，思想是销毁不了的。”

从19随年9月21日开始，在没有一本参考书的南小屋，凭着记忆，73岁的梁漱溟动手写作《儒佛异同论》。

白天，在狂热的噪音声中，他写作不辍；夜晚，在暗蚊的不断侵扰中，他依然写作不辍；红卫兵把他揪出去批斗，回来时满身大汗，家人拿毛巾替他擦汗，他回到南小屋继续写作。《儒佛异同论》进度每天一千多字，写了个把月，终于完篇，全文四万多字。意犹未尽，接着又动手写《东方学术概观》。

此时，黑云压城，从海上刮来了所谓“一月风暴”。他仰望云天，忧虑重重，深深为国家的前途和命运担心。但是，他相信：“纵然是‘泰山颓、梁木坏、哲人萎’，我们中华民族的浩然正气，将千秋万代，与世永存！”

“三军可夺帅，匹夫不可夺志”

1973年10月4日，是夏历重阳节。梁漱溟在寂寥中度过了他的八十诞辰。同年 10月底，江青鼓动的“批林批孔”，捎带批判梁漱溟。江青在一次大会上还怒斥“梁漱溟何许人也”……

梁漱溟先生说：“那时，江青打着‘批林批孔’的旗号，目的另有所图，却又点了我的名。我被弄得稀里糊涂，搞不清楚是怎么一回事。我听了文件，读了报，觉得都是一个调子，就是对孔子全盘否定，把林彪的罪恶归罪于孔孟之道。当时我只能‘腹非’，不能‘明言’，因为这又是一场政治运动，我不了解它的来龙去脉，决定保持沉默。”但是，树欲静而风不止，政治压力逼得他非开口不可，而一开口，便引起了一场新的风波。

梁漱溟沉默了一个多月，但会上会下逼他一定要表态。君子坦荡荡，无所畏惧，他就在同年12月14日的会上，表明了自己的立场和态

度。他说："此时此地我没有好多话可说。这里是政协学习会，'政'是政治，必须以当前政治为重；'协'是协商协调，必须把一些不尽相同的思想、意见求得协调若一。我们来自四面八方，要协调就要求同存异。……我对当前的'批林批孔'运动持保留态度。至于如何评价孔子，我有话要说，准备专门写篇文章。但我的文章不能公开，怕有碍于当前的运动。我的苦衷是：我很不同意时下流行的批孔意见，而我的亲属和友人都力劝我不要说话……"年过八旬的梁漱溟当然清楚，此时此地，他再没有不说话的自由了。在某些与会者的软硬兼施下，他连"不能公开"的堑壕也告陷落。在无路可退的情势下，只好公开见解。

1974年2月24日和25日，81岁高龄的梁漱溟衣冠整洁，拿着皮包，就像当年在北京大学开讲《东西文化及其哲学》那样，斯斯文文地走进了"政协会议室"。他打开皮包，取出里面的讲稿、参考书和笔记本，整齐地摆在会议室的茶几上，庄严地站起来，和课堂上的教师一样，就"今天我们应当如何评价孔子"为题，有声有色地讲了两个半天。消息传开，轰动丁北京。

梁漱溟说："今天我们应当如何评价孔子?我们，是指今天的中国人；如何评价孔子，就是在今天回头去看过去，看孔子在中国文化史上的影响，是好是坏，是大是小，站在今天的角度来评量。孔子本人已不会说话，不会申诉，大权操在我们手里，由我们来判断!我们写文章、下判断，就要负责，要多考虑，而不要不负责，考虑太少，因而抬高了他或贬低了他。这于孔子倒无损，于我们则不好，没有尽到责任。"整个讲话分"中国传统文化植根于伦理情谊"、"社会家庭化国家天下化"、"孔子在中国历史上的地位"、"孔子反独断的理性主义"、"传统文化消极失败的一面"、"中西文化之长短得失"、"汗明无执与仁厚有容"、"何以欧洲分裂而中国浑融"等十段。

梁漱溟从阐述中国文化入手，然后肯定孔子在中国传统文化史上的历史地位。他说："中国有五千年的文化，孔子是接受古代文化，又影响着他之后的中国文化的，这种影响，中国历史上的任何一个古人都不能与孔子相比。他生活在前二千五百年和后二千五百年的中间，他本人是承前启后的。"他明确表示："我的观点，是与时下流行的批孔意见不同的。"这就是对江青之流全盘否定孔子的答复。

针对北京大学和清华大学编的所谓《林彪与孔孟之道》的"文件"，

梁漱溟说：“林彪是不是要走孔子的路、行孔孟之道?我却不敢相信。我不认为林彪是受害于孔子！”他公开表示：“我的态度是，不批孔，但批林。”

梁漱溟这番言论的后果，便是由“批林批孔”发展到“批梁”。从1974年3月至9月，“批判梁漱溟”的运动搞了整整7个月，大小批判会开了100余次，赠予他的新帽子是“孔老二的孝子贤孙”和“孔孟之道的卫道士”。

在3月11日的会议上，他表示“我不再申说，静听就是了”。从此以后，历时半年，每会必到，态度是：沉默!

“批梁”运动打算9月底告一段落。作为结束前的高潮，政协开了次总结性的集中批梁大会，批判会的主持人奉命一再追问梁漱溟对批判的感想。梁漱溟在9月23日的座谈会上说：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志。”

11月18日，梁漱溟还写了《批孔运动以来我在学习会上的发言及其经过的事情述略》，再次重申了“不可夺志”的明确立场。

有人要梁漱溟对这两句话做出解释。梁漱溟在会议上侃侃而谈：

“说‘三军可夺帅也，匹夫不可夺志’，这是受压力的人说的话，不是得势的人说的话。‘匹夫’就是独人一个，无权无势，他的最后一着，只是坚信他自己的‘志’。什么都可以夺掉他，但是这个‘志’却没法夺掉，就是把他这个人消灭掉，也无法夺掉他的‘志’。”

9.6西西弗的神话①

阿尔贝·加缪

(1913–1960)法国作家。1957年获诺贝尔文学奖。本文选自加缪《西西弗的神》杜小真译，北京三联书店，1987。

诸神处罚西西弗不停地把一块巨石推上山顶，而石头由于自身的重量又滚下山去，诸神认为再也没有比进行这种无效无望的劳动更为严厉的惩罚了。

荷马说，西西弗是最终要死的人中最聪明最谨慎的人。但另有传说说他屈从于强盗生涯。我看不出其中有什么矛盾。各种说法的分歧在于是否要赋予这地狱中的无效劳动者的行为动机以价值。人们首先是以某种轻率的态度把他与诸神放在一起进行谴责，并历数他们的隐私。阿索玻斯的女儿埃癸娜②被朱庇特劫走。父亲对女儿的失踪大为震惊并且怪罪于西西弗，深知内情的西西弗对阿索玻斯说，他可以告诉他女儿的消息，但必须以给柯兰特城堡供水为条件，他宁愿得到水的圣浴，而不是天火雷电。他因此被罚下地狱，荷马告诉我们西西弗曾经扼往过死神的喉咙。普洛托③忍受不了地狱王国的荒凉寂寞，他催促战神把死神从其战胜者手中解放出来。

还有人说，西西弗在临死前冒失地要检验他妻子对他的爱情。他命令她把他的尸体扔在广场中央。不举行任何仪式。于是西西弗重堕地狱。他在地狱里对那恣意践踏人类之爱的行径十分愤慨。她获得普洛托的允诺重返人间以惩罚他的妻子。但当他又一次看到这大地的面貌，重新领略流水、阳光的抚爱，重新触摸那火热的石头、宽阔的大海的时候，他就再也不愿回到阴森的地狱中去了。冥王的诏令、气愤和警告都无济于事。他又在地球上生活了多年，面对起伏的山峦，奔腾的大海和大地的微笑他又生活了多年。诸神于是进行干涉。墨丘利④跑来揪住这冒犯者的领子，把他从欢乐的生活中拉了出来，强行把他重新投入地狱，在那里，为惩罚他而设的巨石已准备就绪。

我们已经明白：西西弗是个荒谬的英雄。他之所以是荒谬的英雄，还因为他的激情和他所经受的磨难。他藐视神明，仇恨死亡，对生活充

满激情，这必然使他受到难以用言语尽述的非人折磨：他以自己的整个身心致力于一种没有效果的事业。而这是为了对大地的无限热爱必须付出的代价。人们并没有谈到西西弗在地狱里的情况。创造这些神话是为了让人的想象使西西弗的形象栩栩如生。在西西弗身上，我们只能看到这样一幅图画：一个紧张的身体千百次地重复一个动作：搬动巨石，滚动它并把它推至山顶；我们看到的是一张痛苦扭曲的脸，看到的是紧贴在巨石上的面颊，那落满泥土、抖动的肩膀，沾满泥土的双脚，完全僵直的胳膊，以及那坚实的满是泥土的人的双手。经过被渺渺空间和永恒的时间限制着的努力之后，目的就达到了。西西弗于是看到巨石在几秒钟内又向着下面的世界滚下，而他则必须把这巨石重新推向山顶。他于是又向山下走去。

正是因为这种回复、停歇，我对西西弗产生了兴趣。这一张饱经磨难近似石头般坚硬的面孔已经自己化成了石头！我看到这个人以沉重而均匀的脚步走向那无尽的苦难。这个时刻就像一次呼吸那样短促，它的到来与西西弗的不幸一样是确定无疑的，这个时刻就是意识的时刻。在每一个这样的时刻中，他离开山顶并且逐渐地深入到诸神的巢穴中去，他超出了他自己的命运。他比他搬动的巨石还要坚硬。

如果说，这个神话是悲剧的，那是因为它的主人公是有意识的。若他行的每一步都依靠成功的希望所支持，那他的痛苦实际上又在那里呢？今天的工人终生都在劳动，终日完成的是同样的工作，这样的命运并非不比西西弗的命运荒谬。但是，这种命运只有在工人变得有意识的偶然时刻才是悲剧性的。西西弗，这诸神中的无产者，这进行无效劳役而又进行反叛的无产者，他完全清楚自己所处的悲惨境地：在他下山时，他想到的正是这悲惨的境地。造成西西弗痛苦的清醒意识同时也就造就了他的胜利。不存在不通过蔑视而自我超越的命运。

如果西西弗下山推石在某些天里是痛苦地进行着的，那么这个工作也可以在欢乐中进行。这并不是言过其实。我还想象西西弗又回头走向他的巨石，痛苦又重新开始。当对大地的想象过于着重于回忆，当对幸福的憧憬过于急切，那痛苦就在人的心灵深处升起：这就是巨石的胜利，这就是巨石本身。巨大的悲痛是难以承担的重负。这就是我们的客西马尼之夜。⑤但是，雄辩的真理一旦被认识就会衰竭。因此，俄狄浦斯不知不觉首先屈从命运。而一旦他明白了一切，他的悲剧就开始了。

与此同时，两眼失明而又丧失希望的俄狄浦斯认识到，他与世界之间的唯一联系就是一个年轻姑娘鲜润的手。他于是毫无顾忌地发出这样震撼人心的声音："尽管我历尽艰难困苦，但我年逾不惑，我的灵魂深邃伟大，因而我认为我是幸福的。"索福克勒斯的俄狄浦斯与陀思妥耶夫斯基的基里洛夫都提出了荒谬胜利的法则。先贤的智慧与现代英雄主义汇合了。

人们要发现荒谬，就不能不想到要写某种有关幸福的教材。"哎，什么！就凭这些如此狭窄的道路……？"但是，世界只有一个。幸福与荒谬是同一大地的两个产儿。若说幸福一定是从荒谬的发现中产生的，那可能是错误的。因为荒谬的感情还很可能产生于幸福。"我认为我是幸福的"，俄狄浦斯说，而这种说法是神圣的。它回响在人的疯狂而又有限的世界之中。它告诫人们一切都还没有也从没有被穷尽过。它把一个上帝从世界中驱逐出去，这个上帝是怀着不满足的心理以及对无效痛苦的偏好而进入人间的。它还把命运改造成为一件应该在人们之中得到安排的人的事情。

西西弗无声的全部快乐就在于此。他的命运是属于他的。他的岩石是他的事情。同样，当荒谬的人深思他的痛苦时，他就使一切偶像哑然失声。在这突然重又沉默的世界中，大地升起千万个美妙细小的声音。无意识的、秘密的召唤，一切面貌提出的要求，这些都是胜利必不可少的对立面和应付的代价。不存在无阴影的太阳，而且必须认识黑夜。荒谬的人说"是"，但他的努力永不停息。如果有一种个人的命运，就不会有更高的命运，或至少可以说，只有一种被人看作是宿命的和应受到蔑视的命运。此外，荒谬的人知道，他是自己生活的主人。在这微妙的时刻，人回归到自己的生活之中，西西弗回身走向巨石，他静观这一系列没有关联而又变成他自己命运的行动，他的命运是他自己创造的，是在他的记忆的注视下聚合而又马上会被他的死亡固定的命运。因此，盲人从一开始就坚信一切人的东西都源于人道主义，就像盲人渴望看见而又知道黑夜是无穷尽的一样，西西弗永远行进。而巨石仍在滚动着。

我把西西弗留在山脚下！我们总是看到他身上的重负。而西西弗告诉我们，最高的虔诚是否认诸神并且搬掉石头。他也认为自己是幸福的。这个从此没有主宰的世界对他来讲既不是荒漠，也不是沃土。这块巨石上的每一颗粒，这黑黝黝的高山上的每一颗矿砂唯有对西西弗才形

成一个世界。他爬上山顶所要进行的斗争本身就足以使一个人心里感到充实。应该认为，西西弗是幸福的。

阿尔贝·加缪(1913-1960)法国存在主义小说家、戏剧家。1957年获诺贝尔文学奖。杜小真译

①西西弗：希腊传说中的科林斯王。

②阿索玻斯：希腊神话中的河神，埃癸娜是他的女儿。——译者注

③普洛托：罗马神话中的冥王。——译者注

④墨丘利：罗马神话中的商业神。——泽者注

⑤客西马尼《福音书》中所说的耶稣被犹大出卖而遭大祭司抓捕前所在的地方，位于橄榄山下。耶稣在此作最后的祷告，而门徒们都在沉睡。——译者注

9.7编者旁白

人若是鸟，苦难就是人生的风暴。此时，人有两种选择：躲避风暴，在避难所中求安逸；或者迎着风暴飞翔，将翅膀锻炼得坚韧而刚强。没有人能强求个体必须做出某种选择，但从选择的价值看，迎着风暴飞翔，或许更为灿烂。求安逸，只是暂时的：若更大风暴来临，避难所也会轰然坍塌，你又如何能够逃匿成功?何况对人生而言，苦难往往来得突然，铺天盖地一般，世界漆黑一团，你往哪里去找避难所?面对苦难，就挑战苦难，是个体生存的勇敢行为，也更为明智。

周国平为苦难唱了一首赞歌。这不是爱苦难，而是爱上苦难给予人的机会。他强调人必须面对苦难，是因为苦难无法回避。他说苦难有其独特价值，因为苦难能使强者更强，弱者更弱，暴者更暴，柔者更柔，智者更智，愚者更愚。在此，苦难成为人性的砥砺，能将人性磨炼得棱角分明。对于强者、柔者、智者而言，拥有一份苦难，就是拥有一份思想与性格的财富。周主张“独自承担自己的那一份痛苦”，便是基于这种理解：既然苦难不免降临于个体，个体无法推诿，独自承担也就成了勇者的标志。“以尊严的方式承受苦难”，突现了人作为智慧的存在者，须以与此匹配的高贵而优雅的姿态去生活。但周并不美化苦难，他痛惜“悲剧毁灭了多少失意的英雄”，强调欢乐会给人类带来爱与宽容，这使他的论述获得了平衡，从而用苦难与欢乐而非仅仅用苦难来奏响人类之歌，这使人类之歌更为丰富而高亢激越。周不美化苦难，当是掷向一切人间悲剧制造者的一支投枪。

此章所辑《勇气来源于“不合时宜”的偏执》、《中国需要这样的思想家》及《梁漱溟的骨气》等，均说明战胜苦难靠的是勇气。若你缺乏勇气，你就将成为苦难的俘虏而一事无成。人类进步是与苦难相伴的，而那些历史上的勇者，正是用自己的承担苦难，推动了人类发展。人类的进步史，近乎受难史；自觉担当人类苦难的勇者，正是引导历史走过它的暗夜的晨星。但在理论上认识苦难与在人生中践履苦难，不是一回事。读此类苦难故事，不宜仅以旁观者心态游离于边缘，而多少要有点身临其境，追问自己，你当如何体验在场者的困境。举世皆浊你独醒时，你也能面对浊流，发一声清醒呐喊吗?你会不会为了你的个人前途、

家人安危或触目皆是乡愿们的人云亦云，就放弃了应当发言、应当反抗的权利?或许惟有如此，你才会惊心动魄地体验到什么是坚持真理时所需要的无畏，也才会瞥见藏于你内心深处的那些委琐、自私和愚昧。特别是对当代国人，阅读顾准，不仅是在打开一部思想者的滴血传奇，同时，也应打开自己的心扉，与他的命运共振。顾准为了寻求真理，不怕打成反革命，不怕坐牢，不怕家破人亡，不怕子女亲人划清界限，这种大智大勇，只有化入后继者的血脉，他的牺牲才是值得的，我们的阅读才是深刻的。

承受苦难，因人而异。顾准是宁为玉碎、不为瓦全、承受苦难的勇者，在黑暗中摸索前进，拆下肋骨当火把而烧穿黑森林。梁漱溟是坚持操守、讲究气节、承受苦难的仁者，面对权力的高压，绝不轻易改变自己的看法，随波逐流。钱谷融是有所为有所不为、承受苦难的逸者，愿说之际滔滔不绝，不愿说时三缄其口，皆是为了本真守诚。

有人说：退一步海阔天空。须分辨，是在哪一层面说此话：是生存策略?还是价值哲学?若是后者，则我要说，这是懦弱，是生命之旗的倒下。我曾试问自己，面对苦难，我若做不成勇者，披荆斩棘，在无路的荒原踩出路来，那至少也得做仁者或逸者，活出自己的本色。本色最能经受血雨腥风的扑击，不易褪色。

但不应将受难视做获得俗世成功的手腕，以换取鲜花与荣耀。有时，受难只是短暂的，意志薄弱者咬咬牙，也能坚持，会在苦尽甜来的诱惑下挺过苦难。但这不是真英雄。只有当苦难以超时空、无以反抗的方式袭来，人于此时还能顶天立地，不两腿抖缩，那才是真英雄。英雄之所以为英雄，不仅仅是在战胜苦难，更是在战胜对于苦难的恐惧，这是比战胜苦难远要伟大的自期。读加缪《西西弗的神话》，你透过西西弗的荒谬生存，读出的正是这种战胜苦难，同时更是战胜恐惧的幸福感与成就感。当西西弗不再希求苦尽甘来时，他其实已真正找到了幸福之门，即进入了人的自身解放的自由境界。若你也有西西弗的这份体验，你才算真正把握了苦难本质。于是，在你眼中，苦难不再仅仅是外在迫害，同时也是内在命运，你像承受命运一样承受苦难，你从苦难中最终获得的就将是快乐与幸福。西西弗，这个人类苦难与人类幸福的双面象征，承受的是苦难，开启的却是幸福。苦难对人而言，是宿命，又是救星。没有苦难，人类就无所谓幸福；没有苦难的永存，人类也就没有对

幸福的永远追求。苦难让人类学会担当沉重。若一味活得轻松，人类恐怕会精神失重。

拜伦说："逆境是通往真理的第一条道路。"

像贝多芬那样扼住命运的咽喉吧，你就成了命运的主人而非仆人。

像孟子说的那样舍生而取义吧，你将充实而伟大。

像西西弗那样只管推着巨石上山，哪怕无限重复，你也就像你——像人那样生活了。

(刘锋杰)

第十章生与死的对话

10.1关于死，关于生的对话

史铁生

(1951-　　),中国当代作家。本文选自《史铁生作品集》第三册，北京，中国社会科学出版社，1995。原题为《对话四则》，有删节，现题为编者所加。

一、关于死

M：你想过死吗?

S：想过，可是想不明白。大概活着的人都不可能想得明白。

M：不，我不是问死是怎么回车，我是说，你想没想过死?

S：你是说寻死，或者说自杀，但是你不忍心用这个词。用不着这样，想寻死不见得就是坏事，这说明一个人对生命的意义有着要求，否则的话他怎么活着都行。

M：从理性上讲我很理解，但是我没有过这样的亲身体验，我从来没有真的想要去死过。而你有过?

S：是的。不过这无法证明，因为我毕竟还活着。我只是曾经非常渴望过死，祈求过死。

M：因为什么事?因为你的双腿瘫痪?

S：差不多，总归跟我的病有关，虽然并不总是这么直接。都是什么事说起来话长，但总之是因为我感到了绝望。

M：你这句话等于没说，当然是绝望。

S：比如说，你终于明白你再也站不起来了。比如说，才只有二十一岁，你却不能上大学，大学已经预先把你开除了；你也找不到正式工作，好像你已经到了退休的时候；差不多所有的人都会称赞你的坚强，但是有一个前提：你不要试图成为他们的女婿；如果你爱上了一个姑娘，你会发现最好的方式是离开她，否则说不定她比你还痛苦；你最好是作个通情达理的人，那样会安全些，那样你会得到好评，但是这样一来你就不知道为什么还要活着了；这就是绝望。如果你走运你会有一对爱你的父母，会有一些好朋友，但是你经常会在他们脸上看见深沉的忧虑，你自然就会想，你活着是给他们带来的帮助多呢还是麻烦多?是安慰

多呢还是愁苦多?这就是绝望。我知道，就是咱俩这样说着的时候，正有很多人处在这样的绝望中。

M：你是怎么从这样的绝望中摆脱出来的呢?你怎么没死？

S：别着急，早晚会死的。

M：少贫嘴。我是说，你怎么没自杀?

S：一点儿都不贫嘴。我听了卓别林的劝。

M：我跟你说正经的呢。

S：要是你正正经经地陷入了绝望，你不妨听听幽默大师的话。当然，使我没去自杀的原因很多，但是我第一次平心静气地放弃自杀的念头却是因为听了卓别林的劝，以后很多次都是这样。幸好有一天我去看了那场电影，什么名字我忘了，一个女人想自杀，但被卓别林扮演的那个角色发现了，女人很埋怨他，发了疯似的喊："你为什么不让我死?为什么不让我死！"卓别林慢悠悠不动声色地说："着什么急?早晚会死的。"

M：真是妙。

S：怪事，为什么他说了就"真是妙"，我说了就是"少贫嘴"呢?

M笑：你让我想想，嗯……

M：可能是这样，我在听他说这句话之前已经进入了幽默的心态，已经对幽默有了准备，卓别林这三个字就象一个信号把我带进了另一种思维方式，你自然而然就跳出了常规的逻辑。

S：就是就是，关键是你得进入幽默，关键是卓别林能把你领进幽默中去。在那之前我从来没想到过对于死还有这样—种态度。一般人们总是劝你坚强些，"别这么软弱，你应该坚强些"。你想，要是医生对病人说；"别生病，健康些，你应该健康些"。这不是废话吗?

M：人家这是好意，我讨厌你这样对待人家的好意，

S：我也知道这是好意。事后我也后悔这样对待人家的好意，但是当我一心一意想死的时候我不在乎谁讨厌我。还有，还有人会这样劝你："别这么悲观，生活是多么美好，你要热爱生活。"如果生活一向只是美好，如果生活中压根儿没有悲哀没有丑恶没有绝望，活下去本来就不需要谁来劝，就像吃喝拉撒睡一样均用不着谁来劝。比如说，被侮辱、被歧视、被不公平不平等地对待，而且这局面很可能坚如磐石至少在九十九年里无法动摇，这样的事让你碰上了，没让他碰上，你想死，

他却用“生活是多么美好”来劝你活，当然他这也是好意，但是你不觉得他比我还讨厌吗?

M：还有些人，谈死色变。你一说到死，他就说：“哎哎，老提什么死呀怪不吉利的”，或者说“嘘嘘——，别老这么悲观，要说死找没人的地方说去”，好像不知道死就是乐观，好像不说死就能不死了似的。

S：那倒不怎么讨厌，那不过是让死吓的。其实他知道人必有一死，这一事实吓得他不敢再想下去。很可能他还会找到一种自我安慰的方法：“活着先说活着的事。”那么死呢?“咳，到时候再说。”这让人想起其他动物，除了人，其他动物都是这么任凭生死摆布的，并且对此毫无意见。

M：也许倒是人错了呢?想它又管什么用？顺其自然，也许倒是其他动物对了呢?

S：顺其自然大概不等于逆来顺受，人对生、对死都要求有意义。先不说这个，总而言之，要是我们一时弄不清是作人好还是作其他动物好，我们不妨只记住一个事实：我们是人，我们必不可免地得思考生和死的问题。就是说，无论我们赞成思考这一问题，还是禁止思考这一问题，还是设法逃避这一问题，我们都已经进入了这一问题，我们可以羡慕其他动物，但是从我们是了人的那一天起，我们就无法改变自己的种类了。况且，子非鱼，安知鱼不知生死乎?这有点像废话了。

M：还说卓别林吧，还说你是怎么听了他的劝的吧。

S：关键是卓别林先让你放了心，他不像很多人那样先劈头盖脸地反击、嘲笑、或是企图粉碎你的愿望，他理解你的一切苦衷，他相信死也是人的一种权利，他和你站在一起维护你的这个权利，然后他只是提醒你：死神是最守信用的，他早晚会来的，你又何必这么着急呢?我真是长长地出了一口闷气，觉得轻松多了。死本来是绝望，但卓别林轻而易举地把它变成了一种希望。这希望有两层意思：一是说，要是你真的再没有力气了，你放心吧，那时候死神肯定会来搭救你；二是说，既然如此你何必不再试试呢?说不定你还能玩出什么花样来高兴高兴呢。可不是么?你活着已经苦到了头，你想死而死又是那么样地可靠，你还怕什么呢?你还会再有什么损失呢?你就再试试呗。

M：摆脱死的诱惑就这么简单?

S：当然不会就这么简单。我只是说，要是别人或是你自己忽然想

寻死，要是你还有可能劝劝别人或者是你自己。让我说，卓别林的劝法是最有效的劝法。至于彻底摆脱绝望摆脱死神的诱惑，可能只有两个办法，一是设法把自己变成傻瓜，一是在明白了过程就是目的之后。

关于生

M：上次你说，彻底摆脱死神的诱惑只有两个办法，一个办法是当傻瓜，还有一个办法就是得明白——过程就是目的。

S：是。

M：这么说，你是靠了后一种办法喽？

S：为什么?

M：我看你不像个傻瓜。

S：谢谢。我希望我没辜负你的恭维。

我还要补充一点。照我的理解，“傻瓜”一词绝不是指先天的弱智，而是指后天的麻木，弱智常常并不妨碍弱智者向他们不公正的命运要求意义。可是对生命意义的麻木不问，却可以使智力健全的生命仅仅成为一种生理现象，而不是精神过程。

M：这样的人只是活着，无论怎样活着只要活着就够丁，因此他们不会有烦恼得要去自杀的时候。可这又有什么不好呢?在烦恼和傻瓜之间，选择后者说不定是更明智的呢。

S：也许是吧，所以我说那也不失为一种活着的办法。

M：那你为什么不选择这种办法?

S：我试过，但是没成功。

M：在这点上咱俩倒是挺一样。我也试过，可是不行。我老是想，与其那样活着倒不如

死了痛快。

S：亚当和夏娃吃了禁果，知道了善与恶，被逐出了伊甸园，再也回不去了。所谓“知道了善与恶”其实就是对生活有了价值判断，对生命的意义有了要求，所以我们跟亚当夏娃一样，也别想回去当傻瓜了。

《圣经》上说，亚当和夏娃被逐出伊甸园，人类历史从此开始。这说法真是妙极了。也就是说，从此开始他们才是人了，由此他们才有别于其他动物而成为人了。遗憾的是人们只注意到了这是痛苦的开始，而没看到这才有了人生欢乐的可能。人们应该理解上帝的好意。把那个伊甸园称为乐园实在荒唐，我相信那儿可能没有痛苦，但没有痛苦的地方

肯定也没有欢乐。所以我想，还是别回到伊甸园去当那漫长的傻瓜吧。

M：所以你选择了第二个办法?

S：不如说是去寻找另外的办法，因为第二个办法不是现成的。但是，如果你相信死是一件不必着急的事，如果你又不想去当那个漫长的傻瓜，如果你诚心诚意地去找另外的办法，你就准能找到它，你找到的就准是它。

M：玄了。我看你是不是越说越玄了？你就直截了当地说吧，怎么会“过程就是目的”呢?

S：比如说踢足球，全场九十分钟常常才进一两个球，有时候甚至是零比零，那么目的是什么呢?就是过程，在这九十分钟的过程中证明和欣赏生命的矫健、坚强、智慧和优美。其实要想多进球还不简单吗?只要越位不算犯规，大伙都上大门那儿等着去。要不干脆一开始就罚点球，保险进球多。可是那样就没意思了，没有了过程，就没有了趣味，没有了快乐。在真正的球迷看来，过程比目的要紧。

不久前意大利的世界杯赛，由于时差关系，很多场球我们只能看录像，那时胜败已定，但球迷们都避免先知道结果，并向知道了结果的人发出警告：不许说！因为令他们着迷的是过程，他们要在前途未卜的过程中享受激情，享受惊险，享受渴望，享受悲欢。

我还知道一些更高明的球迷，甚至不怕知道结果；无论结果如何，丝毫不影响他们的兴致，只要那过程是充满艰险和激情的，不管辉煌的还是悲壮的，他们依然会如醉如痴地沉入在美的享受之中。问他们；谁赢了?他们可能会告诉你，但也可能他们记不清了，不过他们肯定能告诉你最好的球队是哪个，最好的球星是谁。如果他们告诉你得亚军的那个队实际上是最乏味的一个队，你用不着吃惊，因为他们是以过程来做判断的。

其实什么事都是这样。小说是这样，小说要是只写最后谁死了谁还活着，那就像人口普查了，没人爱看。科学怎么样？如果没有坎坷而欢欣的过程，人类想办到什么就办到了什么，人就差不多又要去当那个漫长的傻瓜了。生活也是，一场球赛九十分钟，一场生活就算它九十年，区别无非时间的长短罢了。上帝给人们设置了很多障碍，为的是展开一个过程，于是才能有趣味有快乐。

M：照此说来，生活是无需乎目的了?

S：不行，目的还非得有不可。如果都不想赢球，这场球还怎么踢下去呢?就像人活着没有理想，人可往哪儿走呢?没有了目的，过程一样没法展开。目的和理想的设置，我想，原就是为了引导出—个过程，我想，—个最美好的理想或目的不如就让它处在那个望眼欲穿的位置上吧，这样才永远都有个奔头，创造着，欣赏着，乐此不疲。

M：但是你终于得到了什么呢?你总得能得到什么呀?总就是过程、过程、过程，总也达不到目的，你不觉得有点儿荒诞吗?

S：你得到了—个快乐的过程。就像一场球赛，你无论是输了还是赢了，只要你看重的是过程，你满怀激情地参与过程，生龙活虎不屈不挠地投入了过程，你在这过程的每—分钟里就都是快乐的。我发现这是划算的，胜负毕竟太短暂，过程却很长久，你干吗不去取得那长久的快乐呢?

况且胜利常常与上帝的情绪有关，上帝要是决心不喜欢你(比如说让你瘫痪了等等)，你再怎么抗议也是白搭。但是，上帝神通再大也无法阻止你获取过程的欢乐。所以不如把那没有保证的胜利交给上帝去过滤，咱们只用那靠得住的过程来陶醉。

M：嗯，有道理。我发现你确实不是傻瓜。

S：多谢多谢，我很喜欢你经常发现这—点。

M：我有时候也这么想，真的，人最终究竟能得到什么呢?未知是无限的，人类的希望无穷无尽，于是认识就永远没有个完，永远不会到达终点，—个阶段的结束不过是又一个阶段的开始。也许你说对了，人要是不能从过程中体味幸福和欢乐，生命就成了—场荒诞的苦役，死神就一直具有诱惑力。

S：这么聪明的话，我希望你还是留给我说。我要说什么来着?哦，对了——所以过程就是目的。我想给你念一段一个残疾朋友写给我的话：

“其实上你唯一具有的就是过程。一个只想(只想！)使过程精彩的人是无法被剥夺的，因为死神也无法将一个精彩的过程变成不精彩的过程，因为坏运也无法阻挡你去创造一个精彩的过程，相反你可以把死亡也变成一个精彩的过程，相反坏运更利于你去创造精彩的过程。于是绝境溃败了，它必然溃败。你立于目的的绝境却实现着、欣赏着、饱尝着过程的精彩，你便把绝境送上了绝境。梦想使你迷醉，距离就成了欢

乐；追求使你充实，失败和成功都是伴奏；当生命以美的形式证明其价值的时候，幸福是享受，痛苦也是享受。现在你说你是一个幸福的人你想你会说得多么自信，现在你对一切神灵鬼怪说谢谢你们给我的好运，你看看谁还能说不。”

M：吧，这个人很能说。

但是意义呢？价值呢?目的要是不重要，为什么还有高尚和卑下之分呢?

S：道德的最高尚的原则，我想，就是使最多的人最大程度地获得自由、幸福、快乐的生命过程。只有更为高尚的目的才能引导出更为自由、更为幸福、更为快乐的过程。我看这儿用不着担心。如果为了展开过程我们需要设置目的，那么为了展开更为自由、幸福、快乐的过程，我们明显需要设置更为高尚的目的。你没想到再表扬我两句吗?

M：等你不止是说，而是去做的时候吧。

S：那我就听不到了。

M：为什么?

S：这件事在死之前是做不完的。

萧乾，原名萧秉乾，中国现代著名小说家、散文家、翻译家、杰出的记者。1910年1月27日生于北京城东北角一个贫苦的蒙古族家庭。出生时，父亲已离世，童年在孤寂、凄凉中度过。放过羊、给人送过牛奶、还学会了编织土耳其地毯。不幸的是，平生第一次领取工钱那天，母亲却在家中去世了。十四岁开始孤独地漂泊、流浪，成为一个未带地图、自由翱翔的旅人。三十年代崛起于中国现代文坛，第二次世界大战期间作为《大公报》记者驰骋西欧战场，成为中国唯一一位采访过二战的记者、作家。

萧乾的一生，从一个弱小孤独的遗腹子走向世界，在艰难的创造中完成着生命的旅程。今年2月，老人溘然长逝。我们的世界又少了一双饱经风霜的眼睛的注视。这使我们久久地怀念他……当老人真正离开人世的时候，让我们看看他生前对于“死”的思考

10.2关于死的反思

萧乾

(19190-1999)，中国现代作家。本文选自萧乾《关于死的反思》，西安，陕西人民出版社，1995。

死对我并不陌生。还在三四岁上，我就见过两次死人：一回是我三叔，另一回是我那位卖烤白薯的舅舅。印象中，三叔是坐在一张凳子上咽的气。他的头好像剃得精光，歪倚在婶婶胸前。婶婶一边摆弄他的头，一边颤声地责问："你就这么狠心把我们娘儿几个丢下啦!"接着，那脑袋就耷拉下来了。后来，每逢走过剃头挑子，见到有人坐在那里剃头，我就总想起三叔。舅舅死得可没那么痛快。记得他是双脚先肿的。舅母泪汪汪地对我妈说："男怕穿靴，女怕戴帽。我看他是没救了。"果然，没几天他就蹬了腿儿。

真正感到死亡的沉痛，是当我失去自己妈妈的那个黄昏。那天恰好是我生平第一次挣钱——地毯房发工资。正如我的《落日》中所描绘的，那天一大早上工时，我就有了不祥的预感。妈一宿浑身烧得滚烫，目光呆滞，已经不大能言声儿了。白天干活我老发怔。发工资时，洋老板刚好把我那份给忘了。我费了好一番周折才拿到那一块五毛钱。我一口气跑到北新桥头，胡乱给她买了一蒲包干鲜果品。赶回去时，她已经双眼紧闭，神志迷糊。我硬往她嘴里灌了点荔枝汁子。她是含着我挣来的一牙苹果断的气。

登时我就像从万丈悬崖跌下。入殓时，有人把我抱到一只小凳子上，我喊了她最后一声"妈"——亲友们还一再叮嘱我可不能把泪滴在她身上。在墓地上，又是我往坟坑里抓的第一把土。离开墓地，我频频回首：她就已经成为一个尖尖的土堆了。从那以后，我就开始孤身在茫茫人海中漂浮。

我的青年时期大部分是在战争中度过的，死人还是见了不少。"八·一三"事变时，上海大世界和先施公司后身掉了两次炸弹，我都恰好在旁边。我命硬，没给炸着。可我亲眼看到一辆辆大卡车把血淋淋的尸体拉走。伦敦的大轰炸就更不用说了。

死究竟是咋回事?咱们这个民族讲求实际，不喜欢在没有边际的事上

去费脑筋。“未知生焉知死!”十分干脆。英国早期诗人约翰·邓恩曾说：“人之一生是从一种死亡过渡到另一种死亡。”这倒有点像庄子的“生也死之徒，死也生之始”，都把生死看作连环套。

文学作品中，死亡往往是同恐怖联系在一起的。它不是深渊，就是幽谷。但丁的《神曲》与密尔顿的《失乐园》中的地狱同样吓人。英国作家中，还是哲人培根来得健康。他认为死亡并不比碰伤个指头更为痛苦，而且人类许多感情都足以压倒或战胜死亡。“仇隙压倒死亡，爱情蔑视那些还没死就老在心里嘀咕死亡的人，认为那是软弱怯懦，并引用朱维诺的话说，死亡是大自然赐给人类的恩惠之一，它同生命一样，都是自然的产物。“人生最美的挽歌莫过于当你在一种有价值的事业中度过了一生。”这与司马迁的泰山与鹅毛倒有些异曲同工之妙。

死亡，甚至死的念头，一向离我很远。第一次想到死是在1930年的夏天。其实，那也只在脑际闪了一下。那是当《梦之谷》中的“盈”失踪之后，我孤身一人坐了六天六夜的海船，经上海、塘沽回到北京的那次。那六天我不停地在甲板上徘徊，海浪朝我不断龇着白牙。作为统舱客，夜晚我就睡在甲板上。我确实冒出过纵身跳下去的念头。挽住我的可并不是什么崇高的理想。我只是想，妈妈自己出去当佣工把我拉扯这么大，我轻生可对不起她。我又是个独子，这就仿佛非同一般。其实，归根结底，还是我对生命有着执著的爱，那远远超出死亡对我的诱惑。

只有在1966年的仲夏，死才第一次对我显得比生更为美丽，因为那样我就可以逃脱无缘无故的侮辱与折磨。坐在牛棚里，有一阵子我成天都在琢磨着各种死法。我还总想死个周全、妥善，不能拖泥带水。首先就是不能牵累家人。为此，我打了多少遍腹稿，才写出那几百字无懈可击的遗嘱。我还要确保死就死个干脆，绝不可没死成反而落个残疾。我甚至还想死个舒服。所以最初我想投河自尽：两口水咽下去，就人事不省了。那天下午我骑车到自己熟稔的青年湖去，可那里满是戴红箍的。我也曾想从五层楼往下跳，并且还勘察过——下面倒是洋灰地，但我仍然不放心。所以那晚我终于采取了双重保险的死法：先吞下一整瓶安眠药，再去触电。我怕家人因救我而触电，所以还特意搬出孩子们写作业的小黑板，用粉笔写上“有电!”两个大字，我害怕临时对自己下不了手，就先灌下半瓶二锅头才吞安眠药的。没等我扎到水缸里触电，就倒下失掉了知觉。

我真有一副结实的胃!也谢谢隆福医院那位大夫。12个小时以后，我又坐在出版社食堂里啃起馒头了。对于重返人世，我感到庆幸，尽管周围的红色恐怖没有什么改变。我太热爱生活了，那次自尽是最大的失误。我远远地朝着饭厅另一端也在监视之下、可望而不可及的洁若发誓：我再也不寻死了。

从1966年至今，又快30年了。我越活越欢实，尤其当我记起自己这条命——这段辰光，真正是白白捡来的。当年，隆福医院大夫蛮可以不收我这个“阶级敌人”，勒令那辆平板三轮把我拉走了事。那时，这样做还最合乎立场鲜明的标准。即便勉强收下，也尽可以马马虎虎，敷衍了事。没有人会为一个“阶级敌人”给自己找麻烦。然而那位正直的大夫却收下了我。当然，他(她)只好在我的病历单上写下了“右派畏罪自杀”几个字(我是后来看的)。这是必要的自卫措施。但是他(她)认真地为我洗了胃，洗得干干净净。

人在一场假死之后，对于生与死便有了崭新的认识。从此，它使我正确地面对人生了。死，这个终必到来的前景，使我看透了许多，懂得生活中什么是可珍贵的，什么是粪土；什么持久，什么是过眼浮云。我再也不是雾里看花，死亡使生命对我更成为透明的了。

死亡对我还成为一个巨大的鞭策力量。所以1979年重新获得艺术生命之后，我才对自己发誓要“跑好人生这最后一圈”。“最后”二字就意味着我对待死亡的坦荡胸怀。我清醒地知道剩下的时间不会很长了。我并不把死看作深渊或幽谷，它只不过是运动场上所有跑将必然到达的终点，也即是天下没有不散的筵席。所以在医院里散步，每走过太平间，我一点也不胆怯。两次动全身麻醉的大手术，我都是微笑着被推入手术室的。心里想，这回也许是终点，也许还不是。及至开完刀，人又活过来之后，我就继续我的跑程。

我的姿势不一定总是好的，有时还难免会偏离了跑线。然而我就像一匹不停蹄的马，使出吃奶的劲头来跑。30年代上海有过跑狗场，场上，一个电动的兔子在前头飞驰，狗就在后边追。死亡之于我，就如跑道上的电兔子和追在后边的那只狗。

有人会纳闷我何以在写完《未带地图的旅人》之后，还有兴致又写了文学回忆录。1957年大小报纸对我连篇累牍地揭批以及那位顶头上司后来写的《萧乾是个什么人》，对我起了激励作用。我就是要认认真真

地交代一下自己。

这12年，我同洁若真是马不停蹄地爬格子。就连在死亡边缘徘徊的那8个月，肾部插着根橡皮管子，我也没歇手，还是把《培尔·金特》赶译了出来。当时我确实是在跟死亡拼搏，无论如何不愿丢下一部未完成的译稿。是死神促使我奋力把它完成的。

我已经好几年没进百货公司了，却热衷于函购药物及医疗器械。我想尽可能延年益寿。每逢出访或去开会，能直直地躺在宾馆大洋瓷澡盆里痛痛快快洗个热水澡，固然是一种有益于健康的享受，我却不愿意为此而搬家，改变目前的平民生活。

我酷爱音乐，但只愿守着陪我多年的双卡半导体，无意添置一套音响设备。奇怪，人一老，对什么用过多年的旧东西都产生了执著的感情。

既然儿女都不急于结婚，我膝下至今没有第三代。但我身边有一簇喊我“萧爷爷”的年轻人。他们不时来看我，我从他们天真无邪的言谈笑声中，照样也得到温馨的快乐。

死亡的必然性还使我心胸豁达，懂得分辨生活中各种事物的性质和分量，因而对身外之物越看越淡。我经常对自己也对家人说：“什么也带不走!”物质上不论占有多少，荣誉的梯阶不论爬得多高，最终也不过化为一撮骨灰。倒是每听到一支古老而优美的曲子就想：哪怕一生只创作出一宗悦耳、悦目或悦心的什么，能经得起时间的磨损，也不枉此生。在自己的生活位置上尽了力，默默无闻地做了有益于同类的事，撒手归去，也会心安理得。

在跑最后一圈时，死亡这个必将使我与家人永别的前景，还促进了家庭中的和睦。由于习惯或对事物想法的差异，紧密生活在一起的家人有时难免会产生一瞬间的不和谐。遇到这种时刻和场合，最有力的提醒就是“咱们还能再相处几年啦!”任何扣子都能在这一前景下，迎刃而解，谁也不愿说日后会懊悔的话，或做那样的事。

怕死，以为人可以永远不死或者死后还能带走什么，都是彻头彻尾的唯心主义。死亡神通广大，它能促使人奋勇前进，又能看透事物本质。我想来想去，唯一的解释就是：死亡的前景最能使人成为唯物主义者，因而也就无所畏惧了。“人只有一辈子好活”，认识了死，才能活得更清醒，劲头更足，更有目标。

愿与天下老人共勉。

1992年2月5日

10.3解放被死亡奴役的心灵

蒙田

(1533—1592)，法国作家。本文选自《蒙田随笔全集》 (上)，潘丽珍等译，南京，译林出版社，1996。选文、注释有删节。现题为编者所加。

1

死亡是人生的目的地，是我们必须瞄准的目标。如果我们惧怕死亡，每前进一步都会惶惶不安。一般人的做法就是不去想它。可是，如此粗俗的盲目是多么愚蠢!这就如同把笼头套在马尾巴上，

决定倒退着走路。

——卢克莱修

人们常常误人陷阱，这是不足为怪的。只要一提到死，人们就倏然变色，大多数人如同听到魔鬼的名字，心惊胆战，惶恐不安。因为遗嘱涉及死的事，所以在医生给他们下死亡判决书之前，你就别想让他们立遗嘱。可当他们知道自己快要死时，又痛苦又害怕，在这种心情下，天知道他们会给你揉捏出怎样的遗嘱。

2

为使死亡丧失对我们的强大优势，我们就要逆着常规走。我们要习惯死亡，脑袋里常常想着死亡，把它看做很平常的事。要时刻想像死的各种情形：从马上跌下来，从屋顶摔下来；被针稍稍刺一下，就立即要想一想：“那么，死什么时候会发生?”然后，便要坚强起来，努力同死作斗争。过节时，狂欢时，一定要想一想我们的状况，不要过分纵乐，以免忘记乐极会生悲，死亡会掠走多少生命。埃及人设宴时，筵席进行到一牛，就抬上来一副死人的骨骼，摆到美味佳肴中间，以此警告我们不要暴饮暴食。

把照亮你的每一天当做最后一天，
赞美它赐给你意外的恩惠和时间。

——贺拉斯

死神在哪里等待我们，是很难确定的，我们要随时随地恭候它的光临。对死亡的熟思也就是对自由的熟思。谁学会了死亡，谁就不再有被奴役的心灵，就能无视一切束缚和强制。谁真正懂得了失去生命不是件坏事，谁就能泰然对待生活中的任何事。马其顿国王被保尔·埃米尔俘获，这位可怜的国王差人求埃米尔不要把他当战利品带回去，后者回答说："叫他向自己求情吧。"

其实，任何事情，如若造化不帮忙的话，手段再高明，本领再高强，也是寸步难行的。我这人本性并不忧郁，但酷爱胡思乱想，想得最多的，莫过于死亡了，即使在我生活最放荡的时期，

在我风华正茂无忧无虑的年纪。

——卡图鲁斯

当我同女人厮混和寻欢作乐时，别人会以为我很难平息强烈的欲望，或忍受不定的希望。其实，即使此刻，我也会提醒自己，前几天某某人纵乐归来，像我这样满脑子的悠闲、爱情和玩乐，却因兴奋过度而突然一命呜呼；我耳畔萦绕着：

这一刻就要消逝，一去永不复返。

——卢克莱修

想像死亡和想像别的事一样，不会让我皱一皱眉头。当然，起初一想到死，会有不舒服的感觉。但翻来覆去想多了，久而久之，也就习以为常了。否则，我就会终日担惊受怕，坐立不安。从没有人像我这样轻视生命，也没有人像我这样无视生命的长短。我的身体至今一直很健康，极少生病，但是，健康和疾病都不会增加或减少我对生命所抱的希望。我似乎每时每刻都在消失。我反复对自己说："未来的一天可能发生的事，今天也可能发生。"确实，意外或危险几乎不可能使我们靠近死亡。但是，如果我们想一想，即使这个最威胁我们生命的意外不存在，尚有成千上万个意外可能降临我们头上，我们就会感到，不管快乐还是焦虑，在海上还是在家里，打仗还是休息，死亡离我们近在咫尺。一个人不会比另一个人更脆弱，也不会对未来更有把握。

我死前要做的事，哪怕有一小时的空闲，我觉得也不够用来完成。一天，有人翻阅我的随身记事本，发现那上面写着我死后要做的事。那确实是个备忘录，因此，我告诉他说，那天我离家虽然只有一里路，身

体无恙，心情愉快，但我没有把握能否平安抵家，就随即匆匆记下了我的想法。这些想法无时无刻不浮现在我的脑海里，萦绕在我的心头，我随时随地都准备应付可能发生的事。这样，死亡降临时，我就不至于措手不及。

我们要尽量做到随时准备上路，尤其要注意只管自己的事：

人生苦短，何必那么多计划!

——贺拉斯

我们自己的事就够我们忙碌的了，哪能再管别的事。这一个与其说抱怨死亡，不如说不想因死而中断在望的胜利；那一个不想在女儿出嫁或子女受完教育前撒手人寰；这一个离不开妻子，那一个离不开儿子，似乎妻儿的陪伴是他们人生的主要乐趣。

感谢上帝，我已作好充分的思想准备，随时都可以离开人间。我没什么好遗憾的，虽然我对生命尚有眷恋，失去它会令我悲怆伤怀。我同一切断绝了关系，几乎同每个人告了别，就是没同自己告别。从没有人像我这样对死亡的思想准备那样充分，对生命那样不在乎。

不幸啊不幸，他们说，

一天光景就夺走了我的一切。

——卢克莱修

而建筑师说：

未竣工的工程半途而废，
未砌好的墙壁摇摇欲坠。

——维吉尔

绝不要作任何长远的计划，至少不要让你的计划看不到结束。我们生来就为了工作：

但愿我死时还在工作。

——奥维德

但愿人人都工作，尽可能久地发挥生命的作用。但愿死亡降临时，我正在菜园里劳作，对死满不在乎，对我未竟的园子更不在乎。我看见有个人都快要死了，还在怨天尤人，抱怨命运不让他完成手头的工作，他正在撰写我们第十五或十六位国王的传记。

谁也没有考虑到这一点：
人死后带不走这些财产。

——卢克莱修

这种平庸而有害的心境应该摆脱。公墓建在教堂旁或城里最热闹的地方，用利库尔戈斯的话来说，是为了使民众、妇女和儿童见到死人不惊慌失措。经常看见骸骨、坟茔和灵柩，我们就会不忘自身的处境：

古时惯用杀人给宴会助兴，
武士们倒在酒杯上，
鲜血溅满酒桌，
景象惨不忍睹。

——西流斯·伊塔利库斯

埃及人在宴会结束时，向宾客展示死神的画像，让拿画像的人高喊：“喝吧，乐吧，你死时就这个模样!”因此，我已养成习惯，不仅心里常念着死，而且常把它挂在嘴边。我最感兴趣的问题是人死时的情形：他们说了什么，有怎样的面容和神情；我最爱读的书是有关死的叙述。

3

谁教会人死亡，就是教会人生活。

4

死亡能解除一切痛苦，为死亡犯愁何其愚蠢!

一切事物随我们诞生而诞生，同样，一切事物随我们死亡而消失。因此，我们用不着神经错乱，为一百年后我们已不在人世时的事担忧，正如不必为一百年前我们尚未出世时的事哭泣。死亡是另一种生活的开端。就这样，我们悲伤哭泣；我们花了很大的代价进入这新的生活；迈进这新的生活时，我们揭掉了昔日的面纱。

只发生一次的事是无所谓痛苦的。难道有必要为瞬间的事长期担惊受怕吗?不管活得长活得短，死了都一样。对于不复存在的事物，长与短概无意义。亚里士多德说，希帕尼斯河上有一些小动物，只能活一天。上午八点死亡，就是夭折，下午五点去世，便是老死。我们谁都不屑把生命的长短与幸福或不幸相联系。如若把我们的生命同永恒，或同高山、河川、星星、树木，抑或和一些动物相比，那么活得长活得短就微不足道了。

可是，造化强迫我们死。她说：离开这个世界吧，就像你进来的时候那样。①你从死走到生，既无热情，亦无恐惧，现在，你从生走到死，把这个过程再做一遍。你的死是宇宙秩序的一分子，是世界生命的一分子，

人类将生命世代相传，
有如赛跑者交接火炬。

——卢克莱修

难道为了你，我得改变事物的这一完善的组织吗?这是你来到世上的状况，死是你生命的组成部分，逃避死亡，是在逃避你自己。你享有的生存，既属于死，也属于生。你出生的第一天，在给予你生命的同时，就把你一步步引向死亡，

出生的那一刻生命即开始。

——塞涅克

生就意味着死，
有始便有终。

——马尼利斯

你经历的一切，都是向生命索取的。这其实是在损害生命。你的生命不懈营造的就是死亡。你活着时就在死亡中了，因为当你不再活着时，你已经死了。

抑或，你更喜欢活过后才死。但你活着时就是个要死的人。死神对垂死者的打击比对死者更严酷，更激烈，也更本质。

你若已充分享受了人生，也就心满意足，那就高高兴兴地离开吧，

为何不像酒足饭饱的宾客，
开开心心地离去。

——卢克莱修

假如你没有好好利用人生，让生命白白溜走，那么失去生命又有什么要紧?你还要它干什么?

延长生命你也会白白浪费，
何苦还想延长?

——卢克莱修

生命本无好坏，是好是坏全在你自己。

你活了一天，就看到了一切。一天就等于所有的天。不会再有别的光明和黑夜。这个太阳，这个月亮，这些星星，这一切布局曾照耀过你的祖宗，还将沐浴你的子孙：

你的父辈未曾见到的，
你的后代也不会看见。

——马尼利斯

5

你的生命不管何时结束，总是完整无缺的。生命的用途不在于长短，而在于如何使用。有的人活得很长，却几乎没活过。在你活着时，要好好地生活。你活了很久，这在于你的意愿，而不在于你活的年头。你曾认为，你不懈地前往的地方，永远也走不到吗?可是，哪条路没有出口呢?

如果说有人相伴会使你轻松一些，那世界不是和你结伴而行吗?

你死后，万物将与你同行。

——卢克莱修

世界万物不是都和你同步吗?许多东西不是和你一起衰老吗?在你死去的那一刻，多少人，多少动物和生灵也在与世长辞!

从黑夜到白昼，从白昼到黑夜，
无时无刻不听到婴儿的啼哭，
同葬礼上的哭丧声混成一片。

——卢克莱修

既然后退无路，又何必后退呢?你见过不少人死时有理由高兴，因为这使他们免遭许多不幸。可是，你见过有人死时有理由不满意吗?你和别人没有经历过的事，你偏要批评责难，岂不太幼稚了吗?你为什么要抱怨我，抱怨命运?我们什么地方对不住你?是你管我们，还是我们管你?虽然你寿数未尽，但你的生命已经完成。小孩和大人一样，也是一个完整的人。

人以及人的生命是不能用尺子来度量的。当喀戎 ② 被他的父亲——掌管时间和生命的农神萨图恩告知永生的条件时，他便放弃了永

生。你细想一下，假如我不给人类规定寿命，让他们永生不死，那他们会更难受，更痛苦。你若真的永生不死，肯定会不停地诅咒我剥夺了你死的权利。我有意给死加了些苦味，免得你看到死来得容易便迫不及待地去死。为了使你沉着理智，像我要求的那样，既不逃避生，也不躲避死，我让生带点甜味，让死带点苦味，使它们保持平衡。

①从这里起，蒙田以拟人的手法，记录了大自然对凡人的长篇谈话，直到本章倒数第二段结束。——译者注。

② 喀戎为希腊神话中半人半马的肯陶洛斯人，农神萨图恩的儿子，善良，公正，照料伤病者。他以放弃自己的永生作为条件换得解救普罗米修斯。

查拉斯图拉如是说二十一自由的死

10.4自由的死

尼采

(1844-1900)，德国哲学家，诗人。本文选自尼采《查拉斯图拉如是说》，楚图南译，海口，海南国际新闻出版中心，1996。

许多人死得太晚，许多人又死得太早了。这教理的声音还是新奇：在适当的时候死去。

“在适当的时候死去！”查拉斯图拉如是教人。

否，没有在适当的时候生，如何能在适当的时候死?但愿这样的人不被诞生吧！——我如是劝告剩余的人们！

但即使剩余的人们，也把死当作一件大事。最空的胡桃也渴望着被击碎。

一切人称死为一件大事：但死不是一个庆典，人民还没有学会圣化了最美好的庆典。

我示你们以成就之死，那对于生者是一个刺激和一个期许。

成就的人之死，如同一个胜利者，被希望和可期许的人们围绕着。

所以人当学习死；死者不能圣化了生者的誓言，就不当有这样的一个庆典！

以此死是至善，其次死于战争，而倾注出一个强大的灵魂。

但战士和胜利者所一样憎根的是你们的切齿的死——那如同主人一样的来到，但却如一个窃贼似的悄悄临近。

我对你们赞美我的死，那自由的死，当我愿意死，死就来到。

我在什么时候愿意死呢7——那有一个目标和一个嗣子的人，愿意为他的目标和嗣子在适当的时候死去。

为尊敬这目标和这嗣子，他当不再悬挂萎黄的花圈在生命之圣殿。

真的，我不是如造绳者，引绳愈长，他们愈向后退。

许多人为他们的真理和胜利长得太老了；一张没有牙齿的嘴已不再有对于一切真理的发言权。

要有荣名，须在适当的时候与光荣告别，须在适当的时候实行这种告别之艰难的技艺。

饱食盛馔，适可而止：这是久欲为人爱者所知道的。

诚然，有着酸的苹果，它们的命运是等待着直到秋天的末日：即刻它们成熟，黄烂，而生皱。

有些人心先老了，别的人精神先老。有些人少年斑白，但后时的青年保持长久的年轻。

对于许多人，生命是一个失败；是一种咬啮在他们心里的毒虫。让他们看透了他们的死，却是更大的成功。

许多人永不会甜熟；他们甚至于夏天腐烂。但怯懦使他们固附在枝头。

许多过剩余的人们生活而且太久悬挂在他们的枝头。但愿一阵暴风雨吹来，从树上摇落了一切这些腐物和蛀虫吧！

但愿有速死之说教者来到！那些当是需要来摇撼了生命树的暴风雨！但我只听见宣传着缓慢的死和宣传着忍耐世俗的一切。

唉！你们宣传着忍耐“世俗”的一切么?这样的世俗才是太容忍了你们，你们亵渎者哟！

真的，那些缓死之说教者所尊崇的那个希伯来人死得太早了：他之太早的死对于许多人成了一种灾祸。

因为他仅知道眼泪和希伯来人的恶郁和善人与正义者之憎恨——这希伯来的基督：遂为死之渴望所追及了。

假使他只是留在旷野，远离了善人和正义者！或者他会知道生，知道爱大地——也知道大笑！

兄弟们哟，相信我！他死得太早了；假使他达到了我的年龄，他自己当会反对了他的教义！他的高贵足够反对了他的教义!

但你仍然是不成熟。这青年不成熟地爱，也不成熟地仇恨人和大地。他的灵魂和他的精神的翅膀仍是被锁着而沉重！

但成人的童心多于青年，而悲郁却少于青年：他关于生死理解得更多。

自由而死和死于自由；当肯定已非时，便是一个神圣的否定者：如是他理解了生和死。

朋友们哟，我从你们的灵魂恳求着这：你们的死须不是对于人类和大地的谩渎！

当你们死，你们的精神和道德当辉灿着如落霞之环照耀着世界；否

则你们的死是失败的。

我如是愿意着死，使你们朋友们为我之故而更爱大地，我愿意复返于地，使我于诞生我者之地中得享安息。

真的，查拉斯图拉有一个目标：他向那里投掷着他的球。现在，朋友们，做我的目标的嗣子吧；我向你们投掷了这金球。

最妙是我看着你们，我的朋友们，投掷着球！所以我仍然在大地上待一会——原谅我！

查拉斯图拉如是说。

10.5选择性死亡

弗雷切尔

当代医学伦理学家。本文选自南川、黄炎平编译《与名家一起体验死》，北京，光明日报出版社，2001。选文有删节。

死亡：敌人和朋友

在所有对选择性死亡的谈论中，即：宁要经过抉择的或道德的死亡而不愿宿命的或非道德的死亡(所谓道德的，总是意味着同非自愿或孤立无助相反的自愿行为)——基本问题在于人类是否将死亡看做一大公敌，而从不认做朋友。难道死亡从来不受欢迎?我们是否可以从不选择以向往和会见死亡?数年前，洛根·克伦顿林博士在其使知识成为大众抗御疾患的武器之部分而作的普及化努力中，认为死亡在某种时候也是一个朋友。他这样写道："我反复对它进行回味。在我看来，死亡似乎从本质上是某种创造性的智力展示其特性之作用的几项证据，我把这种特性认做心灵素质。我曾经在偶然发现所谓的生命能量的形式中表明了某类邪恶的力量。而在偶然发现生命后想到死亡，这对于时代精神无疑是一个重要的打击。"

这里的逻辑要么是竭力避免，要么是结盟于寿终正寝，因为它恰好适合于人类需要。而这正好就是所有的医学所做的事情；为了那些经过抉择而充满人性的目标，它要么运用，要么智胜所有生物学上的力量。医学，从根本上来说，就是对盲目、残忍而无理性的天性的一种抵御和干涉。300年前，托马斯·西顿哈姆称之为"对使人衰弱者的支持扶植和对残暴天性的强迫压制"。医学拒绝"让神(或者天性)统治所有必然之事"，但对死亡则是例外。它为何该就此止步?莫里斯·麦特林克坚信"总有一天，科学将会抗议死亡的恐怖并且还会缩短我们所受的痛苦"。而这一天指日可待，确切地说，这是由于医疗科学的成就以及这类成就所创造的重新考虑我们的价值和我们关于人的观念这些压力。

医学的最主要的存在之理由，用阿尔伯特·史怀泽的话说，是"敬畏生命"。生命乃是其职责。不过，这离将生死攸关的生命火花加以绝对化

而不顾人类个性及其权利的想法相距甚远。使任何其他的考虑都屈从于勉强的感觉能力，这样做，是使生物学上的生命成为一个偶像、一个幽灵。这正是活力论的谬误。呼吸作用、血液循环、反应能力，诸如此类，并非是自在的目的。事情难道不是这样：生命就其最完整的意义包括死亡，而既然不论生命是如此建设性地还是强迫性地发挥作用，死亡肯定会到来，展现在我们面前惟一实在的问题是死亡如何来临，是作为好死，还是作为恶死 (dysthanasia，“痛苦不堪的死亡”)?

大卫·卡洛夫斯基，他为斯隆·凯特林学院做出了极大的贡献，他在1961年美国癌症协会的一次会议上很明确地提出了彻底的活力论观点。他反对让病人逝去，不论病人处于何种境地。他争辩说，使病人活下来这一实践是为“国家设计者、效率专家、社会工作者、哲学家、神职人员、经济学家、慈善家和人道主义者所赞同和认可的”、撇开这是一个相当杂乱硬拼凑起来的一群人(实际上包括任何从事助人和辅助职业的人)不谈，这项指控表明了许多医生之戒备森严、近乎偏执妄想狂的心理。卡洛夫斯基公开声称的采取一切可能的措施和手段以保存生命的主要理由是那种古老的统汁学上的谬论，即“在最后一分钟也许会出现奇迹，某种新的发现或者一种其妙莫名的缓解”。然而，还有什么比不做出决断而躲到一种毫无先行的盖然性的逻辑可能性后面更不负责的行为呢?

卡洛夫斯基引证了一个患有大肠癌的病人作为“伦理”医学的例证。患者在做了结肠切开术后旧病重犯，因而接受X射线治疗。放射性亚磷检查到腹水，而一种抗生素阻止住了支气管肺炎。癌细胞转移使肝脏功能尽失，还有数不清的阻滞行为、感觉麻木、创伤，最终死期“来临”。患者活了十个月，但若不是这样抢救，他或许在数天或者数周内就已死去。把死期增至十个月是对呢还是错了?它所增加的更多的是生命还是更多的是死亡?谁是受益者?这是什么利益?在卡洛夫斯基博士看来，维持生物功能或者“生命”这种义务并非权衡利益得失问题。在他看来，何为正确或者善，是内在而固有的；并且生命这类事情，从本质上来说，是无比珍贵的——它具有比任何其他事物高得多的价值。不仅在生和死的问题中，就是在伦理学所关心的所有情形中，这也是根本性的问题。难道事情或行为的价值或者称心合意是内在而固有的，而同环境和场合漠不相关，毫无干系，抑或正确和善的行为偶尔地和外在地也依赖于环境的场合?倘若你持那种内在论见解，那么即便不是所有义务至少也有一些义

务是绝对而普遍的；而如果你持外在论观点，所有的义务就都是相对的。正如其他许多人一样，卡洛夫斯基是一个绝对主义者。我本人则不敢苟同。在绝对主义者看来，有些事情从来就不可以接受承担责任的决断和选择；而在“境况伦理”中，则一切事情都是可接受承担责任的决断和选择。

反对意见

在《道德与医学》一书中，我已经鉴别并且通篇讨论了对安乐死的十种不同反对意见。我不打算对所有这些意见进行追根溯源。不过，在对安乐死(我们可称之为选择性死亡，如果我们愿意的话)的传统的反对意见中有些因素一再呈现出来。认为安乐死是自杀的这种反对意见只是徒有其名，它实际上并非无可怀疑。认为安乐死是谋杀的反对意见纯粹是求诸这个问题，因为问题恰恰在于出于医疗的原因而产生的自杀是否被认为是一宗非法的处决。当人们引证基督教十戒时，他们常常未能注意到，十戒禁止谋杀，而并非是禁止这样的处决，并且这还同合法的和不合法的死亡和处决的整个问题连接起来。很明显，在犹太教徒中，亦如在基督教徒中，素食主义者或和平主义消极主义者或者反对死刑者都不曾占有很大市场。

曾经有一个基督教主教严厉地批评我，因为我想要解脱这些罹患痛苦而无可救药的病人，因而我无视了神学上所谓的痛苦所引起的心灵上的利益(“赎罪效果”)，比如耶稣之被钉死在十字架上。主教本人忽视了下述事实，即牺牲之痛苦是自愿的，经过抉择的，而且是有意识的。在绝大部分晚期痛苦和丧失了人的功能的事例中，不存在任何赎罪的意义。而一旦被赋予了选择死亡的权利，绝大部分人会出于冲动选择死亡或者出于自私的理由而默许和怂恿他人去做。这还需要什么比“对一件事物的滥用并非排除对它的运用”更好的答复?否则，我们就总是不得不抑制任何研究、创造发明和发展，而正是这些扩展了我们人类对生命诸条件的控制，因为所有这类力量既可运用于邪恶的企图，亦可运用于善良的目的。

有些人说，假如我们社会及文化容忍在我们曾经提及过的这些情形中的自杀，那么结果会是生命的贬值和我们的道德力量的削弱。他们似乎想到，所有的兴趣都会丧失，例如在无微不至的护理小组中，并且甚至没有人会对电码90号紧急事件呼叫做出反应!假如说存在着由于死亡控

制之实践而日益加强的危险，由于同样原因，也存在着由于永无止境地延长生命而超出任何个体或者人类状态的实践而日益加强的危险。波普关于不道德行为的界线一分为二：“不过，通常来看，熟悉她的面孔，我们首先是忍耐，其次是怜悯，再然后是拥抱。”下述情形至少是可能的，即安乐死在使道德败坏的影响方面远不及长统袜和筹划使用大量灭绝人的武器，甚至使用“战术”导弹，以及现代军事技术的总体战这些事情。除此而外，并非每个人都在哭叫，死亡的恐惧使我惊慌失措；有这么一批心地完美者，他们无所畏惧。C.S.刘易斯说道：“安全可以告慰那些心地完美者，他们将会见到上帝，因为惟有那些心地完美者才怀有此念。”对来世的恐惧，在宗教信奉者和怀疑论者之中都一样，几乎已经消失了，原始人和少数几个教条主义的老顽固倒是例外。

在整个逐步展开的讨论中，最为异常的态度也许是医务界的官方或正式态度，比如美国医学协会以及类似团体所持之态度。他们所反对的仅仅是使安乐死成为合法的，这也就是说，他们想要运用他们自己的判断力(斟酌决定的自由)，正如他们历来所做的那般。但是他们并非想要什么公众的承认，即承认他们有任何这类斟酌决定的自由或者说曾经运用过这种判断力。诚然，事实在于，即便在安乐死的第三种形式中，医生也是容易遭到治疗失当的起诉的(原因“是他们未能凭他们应有的能力和临床实践去做好本职工作”)。因而，从根本上说来，在医学界存在着一种惊慌失措、谈虎色变又“装模作样、企图开脱责任”的讨论，他们还一致在法庭上众口一词地拒绝做出不利于医务同行的证词，而不论这项指控和这些事实是否存在。正如在其他的许多事情中，法律以及惯常的智慧在这种事情中，从医疗进展的观点来看，是毫无希望地落后于时代的。然而，这一天即将来临，只要医生承认，正如他们正在慢慢地接受下述这种伦理道德规范，即从一开始，他们就出于精神的、情感的和社会的幸福等治疗上的理由而结束某些生命(流产)，那么他们同样应该出于这些理由而在人生尽头结束某些生命，即治疗学上的安乐死。

动员患者以任何方式实施安乐死，好像这不费吹灰之力，但是这样做对于道德上冥顽不化者是不公平的，事实上也是错误的。最好的诊断学家和症状预断家有时也会遭受挫折。充其量，描述一个专业人员，不论他的专业领域，其最保险的方法是把他说成一个受过教育的猜测对象。我们绝无可能“肯定”这个“毫无希望”的患者确实毫无希望。起死回

生的复苏程序现在已经极大地增加了我们使溺水者或者冻伤者复活的机会，而不久前这类患者是无可救药的。对于心肌梗塞、缺氧症、某些脑血管损伤、自发的低血糖，诸如此类也是如此。……惟有死才是确凿无疑的，它按照自身的或者我们的条件而来。然而面对人类对健康、生命和死亡的有限知识，甚至我们的医生也不能做出完美无缺的“瞎估计”。这样，我们实际上陷入了宿命主义的圈套。但是，倘若医生们真正具有创造性的能力，并且我确信他们具有，那么为何在后来而不在前期就拒绝他们的首创精神?“有”一个医生这意味着什么?

10.6巨子遗嘱

理解我，我的兄弟

贝多芬

(1770—1827)．德国音乐家。本文选自傅雷译《贝多芬传》，《傅雷译文集》(11卷)，合肥，安徽人民出版社，1983。原题为《埃林耿希太脱遗嘱》，现题为编者所改。埃林耿希太脱是维也纳近郊小镇，贝多芬曾在此勾留。

给我的兄弟卡尔与约翰·贝多芬

噢，你们这般人，把我当做或使人把我看做心怀怨恨的，疯狂的，或愤世嫉俗的，你们真是诬蔑了我!你们不知道在那些外表之下的隐秘的理由!从童年起，我的心和精神都倾向于慈悲的情操。甚至我老是准备去完成一些伟大的事业。可是你们想，六年以来我的身体何等恶劣。没有头脑的医生加深了我的病，我年复一年地受着骗，空存着好转的希望，终于不得不看到一种“持久的病症”，即使痊愈不是完全无望，也得要长久的年代。生就一副热烈与活动的性格，甚至也能适应社会的消遣，我却老早被迫和人类分离，过着孤独生活。如果有时我要克服这一切，噢!总是被我残废这个悲惨的经验挡住了路!可是我不能对人说：“讲得高声一些，叫喊罢；因为我是聋子!”啊!我怎能让人知道我的“一种感官”出了毛病，这感官在我是应该特别比人优胜，而我从前这副感官确比音乐界中谁都更完满的!——噢!这我办不到!——所以倘你们看见我孤僻自处，请你们原谅，因为我心中是要和人们做伴的。我的灾祸对我是加倍的难受，因为我因之被人误解。在人群的交接中，在微妙的谈话中，在彼此的倾吐中去获得安慰，于我是禁止的。孤独，完全的孤独。越是需要我在社会上露面，我越是不能冒险。我只能过着亡命者的生活。如果我走近一个集团，我的心就惨痛欲裂，惟恐人家发觉我的病。

因此我最近在乡下住了六个月。我的高明的医生劝我尽量保护我的听觉，他迎合我的心意。然而多少次我觉得非与社会接近不可时，我就禁不住要去了。但当我旁边的人听到远处的笛声而“我听不见”时，或“他听见牧童歌唱”而我一无所闻时，真是何等的屈辱①！这一类的经验几乎

使我完全陷于绝望：我的不致自杀也是间不容发的事了。——“是艺术”，就只是艺术留住了我。啊!在我尚未把我感到的使命全部完成之前，我觉得不能离开这个世界。这样我总挨延着这种悲惨的——实在是悲惨的——生活，这个如是虚弱的身体，些少变化就曾使健康变为疾病的身体!——“忍耐啊！”——人家这么说着。我如今也只能把它来当做我的向导了。我已经有了耐性。——但愿我抵抗的决心长久支持，直到无情的死神来割断我的生命腺的时候。——也许这倒更好，也许并不：总之我已端整好了。——28岁上，我已不得不看破一切，这不是容易的；要保持这种态度，在一个艺术家比别人更难。

神明啊!你在天上参透着我的心，你认识它，你知道它对人类抱着热爱，抱着行善的志愿!噢，人啊，要是你们有一天读到这些，别忘记你们曾对我不公平；但愿不幸的人，看见一个与他同样的遭难者，不顾自然的阻碍，竭尽所能地厕身于艺术家与优秀人士之列，而能借以自慰。

你们，我的兄弟卡尔和约翰，我死后倘希密脱教授尚在人世的话，用我的名义去请求他，把我的病状详细叙述，在我的病史之外再加上现在这封信，使社会在我死后尽可能地和我言归于好。——同时我承认你们是我的一些薄产的承继者。公公平平地分配，和睦相爱，缓急相助。你们给我的损害，你们知道我久已原谅。你，兄弟卡尔，我特别感谢你近来对我的忠诚。我祝望你们享有更幸福的生活，不像我这样的充满着烦恼。把“德性”教给你们的孩子：使人幸福的是德性而非金钱。这是我的经验之谈。在患难中支持我的是道德，使我不曾自杀的，除了艺术以外也是道德。——别了，相亲相爱罢!——我感谢所有的朋友，特别是李区诺斯基亲王和希密脱教授。——我希望李区诺斯基的乐器①能保存在你们之中任何一个的手里。但切勿因之而有何争论。倘能有助于你们，那么尽管卖掉它，不必迟疑。要是我在墓内还能帮助你们，我将何等的欢喜!

若果如此，我将怀着何等的欢心飞向死神。——倘使死神在我不及发展我所有的官能之前便降临，那么，虽然我命途多舛，我还嫌它来得过早，我祝祷能展缓它的出现。——但即使如此，我也快乐了。它岂非把我从无穷的痛苦中解放了出来?——死亡愿意什么时候来就什么时候来罢，我将勇敢地迎接你。——别了，切勿把我在死亡中完全忘掉；我是值得你们思念的，因为我在世时常常思念你们，想使你们幸福。但愿

你们幸福!

鲁特维克·范·贝多芬

1802年10月6日埃林耿希太脱

给我的兄弟卡尔和约翰在我死后开拆并执行

埃林耿希太脱，1802年10月10日。——这样，我向你们告别了，——当然是很伤心的。——是的，我的希望，——至少在某程度内痊愈的希望，把我遗弃了。好似秋天的树叶摇落枯萎一般——这希望于我也枯萎死灭了。几乎和我来时一样。——我去了。——即使最大的勇气——屡次在美妙的夏天支持过我的，它也消逝了。——噢，万能的主宰，给我一天纯粹的快乐罢!——我没有听到欢乐的深远的声音已经多久!——噢!什么时候，噢，神明! 什么时候我再能在自然与人类的庙堂中感觉到欢乐?——永远不?——不!——噢!这太残酷了!

①关于这段痛苦的怨叹，我要提出一些意见，为谁都不曾提过的。大家知道在《田园交响乐》第二章之末，乐队奏出夜莺、杜鹃、鹌鹑的歌声，而且可说整个交响乐都是用自然界的歌唱与喁语组成的。美学家们发表过许多议论，要决定应否赞成这一类模仿音乐的尝试。没有一个人注意到贝多芬实在并未模仿，既然他什么都已无法听见：他只在精神上重造一个于他已经死灭的世界。就是这一点使他乐章中唤引起群鸟歌唱的部分显得如此动人。要听到它们的惟一的方法，是使它们在他心中歌唱。——原注

②按系指李氏送给他的钢琴。——译者注

我愿为文化而死

茨威格

(1881–1942)，奥地利作家。本文选自张玉书《重现辉煌的大师》，载《茨威格小说集》(上)，北京，中国发展出版社，1997，现题为编者所加。

“在我自觉自愿、完全清醒地与人生诀别之前，还有最后一项义务亟须我去履行，那就是衷心感谢这个奇妙的国度巴西，它如此友善、好客地给我和我的工作以憩息的场所。我对这个国家的热爱与日俱增。与我操同一种语言的世界对我来说业已沉沦，我的精神故乡欧罗巴亦已自我毁灭，从此以后，我更愿在此地开始重建我的生活。但是一个年逾六旬

的人再度从头开始是需要特殊的力量的，而我的力量却因长年无家可归、浪迹天涯而消耗殆尽。所以我认为还不如及时不失尊严地结束我的生命为好。对我来说，脑力劳动是最纯粹的快乐，个人自由是这个世界上最崇高的财富。我向我所有的朋友致意!愿他们经过这个漫漫长夜还能看到旭日东升!而我这个过于性急的人要先他们而去了！”

斯特凡·茨威格

1942年2月22日于彼德罗保利斯

让我平静地离去

戴高乐

(1890–1970)，曾任法国总统。本文选自让·拉古都尔《戴高乐全传》，允道等译，北京，军事科学出版社，1988。现题为编者所加。

我希望在科隆贝教堂为我举行葬礼。

如果我在他地去世，应将我的遗体运回我家，不举行任何公开仪式。

我的墓地就是已经安葬了我女儿安娜的那块墓地，我妻子将来有一天也要安葬在那里。

碑文是：夏尔·戴高乐(1890-　)、别的什么都不要。

仪式将由我的儿子、女儿、女婿、儿媳，在我的办公室的协助下进行安排，务必使之极其简单。

我不要国葬。不要总统、部长、两院各单位和行政、司法机构参加。

只有法国军队可以以军队的身份正式参加，但参加的人数应该很少。不要音乐，不要军乐队，不要吹吹打打。

在教堂里和别的地方，都不要发表讲话。

在议会里，不念悼词。

举行仪式时，

除了给我的家属，

给我的那些曾经荣获解放勋章的战友，

给科隆贝镇议会留出席位外，不留其他任何席位。

法国和世界上其他一些国家的男女，如果愿意的话，可以把我的遗体护送到我的墓地，以此作为对我的纪念。

但是，我希望在安静的气氛中把我的遗体送到我的墓地。

我事先声明拒绝接受法国或外国的勋章、晋升、称号、表彰和声明。

无论授予我什么，都是违背我的遗愿的。

夏尔·戴高乐

忘记我，管自己的生活

鲁迅

(1881–1936)，中国现代作家。本文选自《鲁迅全集》(6)，北京，人民文学出版社，1981。原题为《死》，有删节，现题为编者所加。

我只想到过写遗嘱，以为我倘曾贵为宫保，富有千万，儿子和女婿及其他一定早已逼我写好遗嘱了，现在却谁也不提起。但是，我也留下一张罢。当时好像很想定了一些，都是写给亲属的，其中有的是：

不是因为丧事，收受任何人一文钱——但老朋友的，不在此例。

赶快收敛、埋掉、拉倒。

不要做任何关于纪念的事情。

忘掉我，管自己的生活。——倘不，那就真是胡涂虫。

孩子长大，倘无才能，可寻点小事情过活，万不可去做空头文学家或美术家

别人应许给你的事物，不可当真。

损着别人的牙眼，却反对报复，主张宽容的人，万勿和他接近。

此外自然还有，现在忘记了。只还记得在发热时，又曾想到欧洲人临死时，往往有一种仪式，是请别人宽恕，自己也宽恕了别人。我的怨敌可谓多矣，倘有新式的人问起我来，怎么回答呢?我想了一想，决定的是：让他们怨恨去，我也一个都不宽恕。

我要死得清白

傅雷

(1908–1966)，中国现代文学艺术翻译家。本文选自《傅雷家书》(增订第五版)，北京，三联书店，1998。现题为编者所加。

人秀：

尽管所谓反党罪证（一面小镜子和一张褪色的旧画报）是在我们家里搜出的，百口莫辩，可是我们至死也不承认是我们自己的东西（实系寄存箱内理出之物）。我们纵有千万罪行，却从来不曾有过变天思想。我们也知道搜出的罪证虽然有口难辩，在英明的共产党领导和伟大的毛主席领导之下的中华人民共和国，决不至因之而判重刑。只是含冤不白，无法洗刷的日子比坐牢还要难过。何况光是教育出一个叛徒傅聪来，在人民面前已经死有余辜了！更何况像我们这种来自旧社会的渣滓早应该自动退出历史舞台了！

因为你是梅馥的胞兄，因为我们别无至亲骨肉，善后事只能委托你了。如你以立场关系不便接受，则请向上级或法院请示后再行处理。

委托数事如下：

一、代付九月份房租55.29元（附现款）。

二、武康大楼（淮海路底）606室沈仲章托代修奥米茄自动男手表一只，请交还。

三、故老母剩余遗款，由人秀处理。

四、旧挂表（钢）一只，旧小女表一只，赠保姆周菊娣。

五、六百元存单一纸给周菊娣，作过渡时期生活费。

六、姑母傅仪寄存我们家存单一纸六百元，请交还。

七、姑母傅仪寄存之联义山庄墓地收据一纸，此次经过红卫兵搜查后遍觅不见，很抱歉。

八、姑母傅仪寄存我们家之饰物，与我们自由的同时被红卫兵取去没收，只能以存单三纸（共370元）又小额储蓄三张，作为赔偿。

九、三姐朱纯寄存我们家之饰物，亦被一并充公，请代道歉。她寄存衣箱贰只（三楼）暂时被封，瓷器木箱壹只，将来待公家启封后由你代领。尚有家具数件，问周菊娣便知。

十、旧自用奥米茄自动手表一只，又旧男手表一只，本拟给敏儿与XXX，但恐怕妨碍他们的政治立场，故请人秀自由处理。

十一、现钞53.30元，作我们火葬费。

十二、楼上宋家借用之家具，由陈叔陶按单收回。

十三、自有家具，上你处理。图书字画听候公家决定。

使你为我们受累，实在不安，便也别无他人可托，谅之谅之！

傅雷 梅馥

一九六六年九月二日夜

10.7死亡与永生

别尔嘉耶夫

(1871–1948)，俄国宗教思想家、哲学家。本文选自别尔嘉耶夫《论人的使命》，张百春译，上海．学林出版社，2000。选文、注释有删节。

1

……死亡问题是生活中最深刻和最显著的事实，这个事实能使必死的人中的最卑贱的一个超越生活的日常性和庸俗。只有死亡的事实才能深刻地提出生命的意义问题。这个世界上的生命之所以有意义，只是因为有死亡，假如在我们的世界里没有死亡，那么生命就会丧失意义。意义与终点相关。假如没有终点，也就是说在我们的世界上存在着无限的生命，那么在这样的生命中就不会有意义。意义在封闭的此世之外，因此获得意义就要以这个世界的终结为前提。值得注意的是，在死亡面前应该体验到恐怖，在死亡里应该看到极端的恶的人们，还是把彻底地获得意义同死亡联系在一起。作为最后的恐怖和极端的恶的死亡却是从令人厌恶的时间走向永恒的惟一出路。永生的和永恒的生命只有通过死亡才能获得。人的最后期待与死亡相关，而死亡显示的是恶在世界上的统治。这就是死亡最大的悖论。根据基督教信仰，死亡是罪的结果，是必须克服的最后一个敌人，是极端的恶。与此同时，在我们罪恶的世界里，死亡是件好事，是价值。死亡引起我们无法表达的敬畏，这不但因为它是恶，而且还因为在死亡里有深刻性和伟大之处，它们震撼着我们的日常世界，超越在我们的此世生活中积累的，只适合此世生命法律的力量。要正确地理解死亡，正确地对待死亡，必须要有非凡的精神努力，需要有精神的启蒙。可以说，人在其一生中的道德体验的意义就在于使人达到理解死亡的高度，使人正确地对待死亡。当柏拉图教导说，哲学无非就是对死亡的准备，他是对的。但不幸的只是哲学自身不知道应该如何死，应该如何战胜死。关于永生的哲学学说找不到这样的路。可以这样说，就自己的最高成就而言，伦理学在更大程度上是死亡的伦理学，而不是生命伦理学，因为死亡展示生命的深度，显现终点，只有终点才能赋予生命以意义。生命是高尚的，这只是因为在其中有死亡，

有终点，这个终点证明，人的使命是另外的一种更高的生命。假如没有死亡和终点，那么生命就将是卑鄙的，就将是无意义的。在无限的时间里，意义永远也不能被揭示，意义在永恒之中。但是，时间中的生命和永恒中的生命之间是深渊，越过这个深渊只有通过死亡的途径，通过对中断的恐惧。在被理解为封闭的、自足的和完满的此世里，一切都是无意义的，因为一切都是暂时的，即死亡和死的特征永远屑于这个世界，是此世和此世里所发生的一切事物之所以无意义的根源，这是向有限的和封闭的视野所展现的真理的一半。海德格尔是正确的，他说，日常性(das Man)能使与死亡相关的忧郁麻木。日常性所引起的是面对死亡的鄙俗的恐惧，对作为无意义的根源的死亡的战栗。但还有另一半真理，它不向日常的视野敞开。死亡不但是此世生命的无意义，生命的腐朽，而且还是从深处来的标志，它指明存在着生命的最高意义。不是鄙俗的恐惧，而是深刻的忧郁和由死亡引起的敬畏表面，我们不但属于表面，而且还属于深处，我们不但属于时间中的生活日常性，而且还属于永恒。永恒在时间中不但能够吸引人，而且还能产生敬畏和忧郁。能够引起敬畏和忧郁的不但是有终结的和有死亡的东西，对我们来说是珍贵的，是我们所留恋的东西，而且在更大的程度上，在更深刻的意义上，是在时间和永恒之间所裂开的深渊。敬畏和忧郁与跨越深渊相关，它们也是人的希望，是一种期待，所期待的是，最终的意义将显现和实现。死亡不仅是人的敬畏，而且也是人的希望，尽管人并不总是意识到这一点，也不能直接面对它。来自于另外一个世界的意义对此世之人的作用更加严酷，并要求人经历死亡。死亡不仅仅是生物学和心理学上的事实，而且也是精神现象。死亡的意义在于，在时间中不可能有永恒，在时间中没有终点就是无意义。

但是，死亡是生命的现象，它还在生命的此岸，是生命的一种反应，是对来自生命方面的对时间终点的要求的反应。不应该把死亡仅仅理解为生命的最后一个瞬间，即在它之后到来的或者是非存在，或者是死后的存在。死亡是波及整个生命的现象。我们的生命充满着死亡。生命是不断的死亡，是对一切方面的终点的体验，是永恒对时间的不断的审判。生命是同死亡的不断斗争，是人的身体和灵魂的局部死亡。我们生命内部的死亡是由于不可能在时间和空间中容纳完满而造成的。时间和空间是能够带来死亡的，它们所导致的分裂就是对死亡的局部体验。

当人的情感在时间中消失的时候，这就是对死亡的体验。当在空间中发生着与人、家、城市、花园、动物的分离，这种分离总是伴随着这样一种感觉，也许你再也不能见到它们了，那么，这就是对死亡的体验。对时间和空间中的一切分离和分裂的忧郁都是对死亡的忧郁。我还记得痛苦的忧郁经验，在我还是小孩的时候，在任何一次分别中我都体验到这样的忧郁。这一点具有如此普遍的特征，许多事情都能引起我对死亡的忧郁，比如，我再也见不到一个与我毫不相干的人，一个与我格格不入的人；我再永远也见不到一个我偶然路过的城市，以及我在其中只停留了几天的房间；我再永远也见不到这棵树，我偶然遇到的这条狗，等等。当然，这就是关于生命内部死亡的经验。在不能容纳完满，注定要分裂和分离的时间和空间中，生命里占统治地位的总是死亡，死亡所意味的是，意义在永恒之中，在完满之中，意义在其中占统治地位的生命不再体验分裂和分离，不再体验人的情感和思想的腐朽和死亡。对我们来说，死亡不仅仅是当我们死的时候才到来，而且在我们的亲人死亡时，死亡对我们而言也已经到来。在生命中我们拥有对死亡的体验，尽管不是最终的体验。我们不能容忍死亡，不但不能容忍人的死亡，而且也不能容忍动物、花朵、树木、物品和房屋的死亡。全部存在的永恒就是生命的实质。同时，到达永恒只能通过经历死亡的途径，死亡是这个世界上的一切的结局，而且生命越复杂，生命层次越高级，它受死亡的威胁也越大。山比人活得会更长久，尽管山的生命就自己的质而言不那么复杂和高尚。勃朗峰比圣徒和天才更长寿。无生命的物体比有生命的存在物更稳定。

2

……死亡的悖论在世界上不仅有伦理学的表现，而且还有其美学的表达。死亡是反常的，它是极端反常的现象，是解体，是丧失面孔，是丧失一切面貌和形象，是物质世界的低级元素的胜利。然而，死亡又是美好的，它能使必死的人中的最卑贱的一个变得高尚，使他与最优秀的人并列，死亡能战胜庸俗和日常性的反常现象。有这样一个现象，死人的脸要比他活着的时候更漂亮，更和谐。身临死人的周围，反常的和凶恶的感觉都会过去和消失。死亡是最后的恶，但它比此世的生命更高尚。过去的美和魅力与死亡的能够使人高尚的事实相关。正是死亡使过去获得净化，并把永恒的印记加给过去。在死亡里发生的不但是解体，

而且还有净化。任何腐朽的、解体的和腐烂的东西都无法经受住死亡的考验。能够经受住这个考验的只有永恒。生命的重要意义是与死亡：相关的，只有在死亡的面前它才能被显现出来，无论承认这一点是多么的可怕。人的道德意义在对死亡的体验中显现，人的生命自身就被这种死亡所充满。

同时，为了永恒生命而与死亡进行斗争是人的主要任务。伦理学的基本原则可以这样来制定：你应该这样行事，无论在什么地方，无论在什么方面，无论对待谁，无论对待什么事情，都要肯定永恒的和永生的生命，战胜死亡。忘记哪怕是一个活生生存在物的死亡都是卑鄙的，容忍死亡是卑贱的。最卑微的、最可怜的被造物的死亡都是不能忍受的，如果相对于这个被造物而言，死亡是不可战胜的，那么，世界就不能被证明，也不可能被接受。一切都应该再生，获得永恒的生命。这意味着，不但针对人，而且针对动物，植物，甚至针对物品都应该肯定永恒的本体论原则。人时时处处都应该成为生命的赋予者，释放生命的创造大能。对一切有生命之物的爱，对一切存在物的爱，超越对抽象理念的爱，就是为了永恒生命而同死亡进行斗争。基督对世界和人的爱就是赋予丰富的生命，是对能够带来死亡的力量的胜利。禁欲生活的意义就在于，它是在自身中同死亡的斗争，在自身中反对死亡。为了永恒的生命而同死亡斗争，要求对待自己和他人这样的态度，仿佛你自己和他人在任何一个时刻都可能死亡。这就是世界上死亡的道德意义。要战胜对死亡的低级的、动物般的恐惧，但在自身中要永远拥有对死亡的精神上的恐惧，拥有对死亡秘密的神圣敬畏。要知道，人们是从死亡那里获得了关于超自然的观念的。宗教的敌人，如伊壁鸠鲁，认为承认了宗教的根源是对死亡的恐惧，就等于推翻了宗教。然而，他们永远也无法推翻这样一个真理，在对死亡的恐惧中，在对死亡的神圣敬畏中，人将认识存在的最深刻的秘密，在死亡里也有神的启示。生和死的道德悖论可以表示成这样一个绝对命令：对待活着的人，就像对待死去的人那样，对待死去的人，就像对待活着的人那样，也就是说，要永远记住作为生命秘密的死亡，无论在生命中，还是在死亡中，都要肯定永恒的生命。生命不是在自己软弱的方面，而是在自己的力量、紧张和丰满方面与死亡相关。这一点在狄奥尼索斯①精神中可以感觉到，并在爱中获得显现，爱永远与死亡相关。欲望就是生命的最紧张的表现，它总会引起死亡。接

受爱的丰满力量和爱的悲剧的人就是在接受死亡。过分珍视生命、逃避死亡的人，就是在逃避爱的命运，为了生命的其他任务而牺牲爱。在性爱中被赋予了生命紧张的最高峰，这个最高峰将引向世界上的灭亡和死亡。爱着的人必定遭受死亡，并使被爱的人遭受死亡。在瓦格纳的《特里斯坦和伊索尔德》的第二场就有关于这一点的音乐启示。社会日常性企图削弱爱与死亡的联系，希望保卫世界上的爱，并组织它。然而，社会日常性甚至还没有能力发现爱。它只能组织种族的生活，只知道一个反对死亡的手段——生。在生里，生命仿佛在战胜死亡。但是这个胜利不愿意知道个性，个性的命运及其愿望，它只知道种族生命。一切生着的都注定要死亡，并使被生者也遭受死亡。在生中战胜死亡是虚幻的胜利。自然界不知道战胜死亡的秘密，这个秘密只能来自超自然的世界。人类在其整个历史中都在努力同死亡斗争，在这个基础上产生了各种不同的信仰和学说，有时它们靠对死亡的遗忘，有时它们靠的是对死亡的理想化和对灭亡的陶醉。

3

在人身上，永生的和永恒的不是心理的元素和肉体的元素，不是这些元素自身，而是精神元素，它在心理的和肉体的元素中的作用便构成个性，实现着上帝的形象和样式。作为属于不朽世界的精神存在物，人是永生和永恒的，但是，人是精神的存在物不是自然而然的，实际上，只有当他用精神的实质来实现自己，当在其中精神和精神性控制了他的自然因素时，他才是精神存在物。完整性和统一性是由精神在心理和肉体因素中的作用而产生的，这个完整性和统一性就构成了个性。自然个性还不是个性，它不具有永生的特性。自然地成为永生的是人类、种族，而不是个体。永生是由个性通过努力而获得的，是为了个性的斗争，唯心主义教导的是无个性或超个性的精神的永生、观念或价值的永生，而不是个性的永生。费希特或黑格尔不懂得个性的人的永生，在他们那里，人的个性及其永恒的命运为观念、价值、世界精神、世界理性等牺牲。这里也有合理的因素。这就是，永生的和属于永恒的不是自然的、经验的人，而是人身上精神的、观念的和价值的原则，唯心主义关于永生的学说的不合理性在于，这个精神的、观念的和价值的原则不构成永恒的个性，不去为了永恒而改变人的所有的力量，而是与人脱离，构成一个理想的天空，构成无个性的和非人性的精神，让人及人的个性

遭到腐朽和死亡。被实现了的和达到了完整性的个性是永生的。但是在精神世界里不存在封闭的个性，个性是和上帝相连的，和其他个性相连的，和宇宙相连的。唯物主义和实证主义等学说容忍死亡，使死亡合法化，同时努力忘记死亡，在死者的坟墓上建立自己的生活。这些学说没有死亡的记忆，所以它们是平庸的，丧失深度和严肃性。关于进步的学说所研究的完全是人类、种族和即将到来的各代人的未来，而对个性及其命运完全是冷漠的。和进化一样，进步完全是无个性的，这类学说是非人格主义的。对进步的种族来说，死亡是个令人不快的事实，但这个事实是不深刻的，也不是悲剧性的，种族知道自己的永生。死亡只对个性而言，从个性的观点看，才是深刻的和悲剧性的。更高级一点的学说则固有在死亡面前的听天由命．充满着悲伤和忧郁的苟且偷安。在这种情况下，死亡的悲剧性被显现，个性也意识到自己，但是，个性没有精神力量同死亡斗争并战胜它。对待死亡的斯多葛学派②和佛教的态度在死亡面前都是无能为力的，都意味着死亡的胜利，但这个态度比种族理论更高尚一点，因为后者完全忘记了死亡。对待死亡的心理的态度，而不是精神的态度，总是悲伤的和忧郁的，其中总是有回忆的悲伤，这个回忆没有回天之力。只有对待死亡的精神态度才是可以获得胜利的。对待死亡的前基督教的态度都表现为在携带着死亡的命运面前的听天由命。只有基督教懂得战胜死亡。

4

人既是有死的，又是永生的，他属于携带死亡的时间，也属于永恒，他既是精神的存在物，又是自然的存在物。死亡是可怕的悲剧，死亡通过死亡而被复活所战胜。但死亡不是被自然的力量所战胜的，而是被超自然的力量所战胜的。

5

假如人的生命完全被看做是精神，变成精神生命，假如精神原则彻底地控制了自然的因素、心理和肉体因素，那么作为自然事实的死亡就根本不会到来，那么向永恒的过渡就会实现，而且用不着我们从外部理解为死亡的那个事件。永恒生命在时间中就能到来，它可以在每一个瞬间里，在瞬间的深处被显现为永恒的现在。永恒的生命不是未来的生命，而是现在的生命，是在瞬间深处的生命。在瞬间的这个深处所发生的是时间的断裂。因此，下面的立场在伦理学的意义上是错误的，即在

未来中等待永恒，把永恒看做是死后的存在，在时间中等待死亡，为的是接近永恒的神的生命。实际上，在未来永远也不能出现永恒，在未来只有恶无限。只有地狱才能这样去想像。永恒和永恒生命不在未来中到来，而在瞬间到来，即在从时间的出路中到来，在生命在时间里的永恒投影的终结中到来。在海德格尔的哲学术语中这就意味着烦的终结，这个烦就是对存在的时间化。就是说，死亡是作为从外部来的某种自然事实而存在的，这个事实在未来里到来，死亡意味着存在的时间化，意味着生命在未来里的投影。如果从内部看，即从没有投射到时间中的观点看，从在瞬间的深处才能显现的永恒的观点看，死亡是不存在的，一般的死亡只是永恒生命中的一个时刻，是生命的神秘剧的一个时刻。死亡只在此世存在，在时间化了的存在里才有死亡，在“自然界”的意义上存在死亡，而且，揭示精神性，把人引向另外一个意义上的存在，肯定生命中永恒的东西，就是克服死亡、战胜死亡。然而，克服死亡和战胜死亡不意味着忘记死亡和对死亡的无动于衷，而是在精神内部接受死亡，这时死亡已经不再是时间中的自然事实，而是成为意义的显现，这意义来自永恒。

6

对待死亡自身，对待个性的死亡的被动态度也是错误的，这是把死亡当做宿命论的和决定论的自然事实。应该自由地和清醒地接受死亡，不要反对死亡的无意义，相反，自由地和清醒地接受死亡就是精神创造的积极性。有一种虚假的积极性，它反对死亡，不接受死亡。这样的积极性产生的是无法忍受的痛苦。但还有一种真正的积极性，它是永恒对死亡的胜利。实际上，积极的精神不怕死亡。只有消极的精神才怕死亡。积极的精神所体验到的恐惧和敬畏要比死亡的恐惧和敬畏无限地大。积极的精神不被动地向死亡投降，它所怕的与其说是死亡，不如说是地狱和永恒的痛苦。积极的精神体验自己的永恒，死亡对它来说只是作为外在的事实而存在，内在的对它来说是不存在的。但是，积极的精神在永恒命运和永恒审判面前体验到敬畏。在这里我们遇到了一个心理学上的悖论，对许多人而言这个悖论是无法认识和无法理解的。积极的精神直接地和从里面去体验自己的不可消灭性和永恒性，它不但不怕死亡，而且它可能还希望死亡，它羡慕这样的人，他们不相信永生，他们坚信的是一切都与死亡一起结束。认为所谓的对永生的信仰总能给人以

安慰、信仰永生的人已把自己放置在特权的和令人羡慕的位置上，这种想法是错误的和轻率的。对永生的信仰不但是给人以安慰的，能够缓解生命的信仰，而且还是可怕的、恐惧的信仰，它用无限的责任给生命增添了负担。那些坚信没有永生、一切都以死亡而告终的人是不懂得这个责任的。

7

死亡问题不可避免地引出地狱问题。战胜死亡还不是最后的、极端的和彻底的胜利。对死亡的胜利过分地面向时间。最后的、彻底的和极端的胜利是对地狱的胜利，它已经是面向永恒。比费奥多罗夫③所提出的复活死去的人的任务更加激进的任务是战胜地狱，从地狱里把所有的体验着"永恒"地狱之苦的人解放出来，这个对地狱的胜利不但是为了自己，而且也是为了所有的被造物。这就是伦理学应该完成的极端的任务：创造性地让所有的被造物从暂时的和"永恒的"地狱之苦中解放出来。不完成这个任务，上帝的天国是不能实现的。

①狄奥尼索斯：在希腊罗马的神话中，他是植物神，特别是以酒与狂欢之神著称。

②斯多葛学派：在古希腊罗马时期兴盛起来的一派思想，这派思想总是鼓励人们参与人类事业，相信哲学探究的目的在于给人们提供一种以心灵的平静和坚信道德价值为特点的行为方式。

4 费奥多罗夫(1827-1907)：俄国宗教思想家。

10.8编者旁白

人，孰能无死！但恋生的人，对死总是回避者多，就像鲁迅说的，当孩子降生时，一个道贺者若说孩子将大富大贵，其父母会兴高采烈，若说孩子将来会死，必遭臭骂。但就言说的真实性看，前者只是推测，后者却是事实。人们为何重推测而不重事实？因为怕死。孔子说：未知生，焉知死。俗话亦说：好死不如赖活。国人知足常乐，很少思考死，故活得得意忘形者还真不少。可死毕竟是抹不去的阴影，开始时它虽是一点点，但积点成面，终究要遮蔽生的辉煌；而且死还会突然而至，让生猝不及防。倒是西方人主张向死而生，正是看透人生有限，有此敬畏，虽活得沉重，但往往不虚此生。思考死，倒反激励人在人生旷野掘一口深井，让生命持续喷涌。

人对死有天然恐惧，当生活受到恐惧的侵扰，生活质量也就受到威胁。轻者，会因恐惧而闷闷不乐，失去创造的勇气；重者，会在恐惧的笼罩下战战兢兢，失去活下去的勇气。于是学会让死亡之思与自己平静相守，也就不无必要。蒙田说："谁教会人死亡，谁就教会人生活。"这不是夸张，而是道出了真谛——人要理智地面对死亡。首先，不应避讳死亡，你永远无法设计出一种能逃脱死亡追踪的生存方式。秦始皇让三千童男童女寻仙海外，并没中止其死亡。死亡本是生命之舞的最后音符，只要有生就有死，逃避死亡就是逃避生命，你能逃得了吗？其二，要敢于直面死亡。当你抱怨死且不愿死时，死亡并不因此而减缓向你移动的步伐。对人而言，与其在死神面前缩手缩脚，不如在死神面前体现人的尊严，以平常但却高傲的态度接受一切。其三，设想平静地死。死会伴随痛苦，其中既有你的痛苦，也有你亲人的痛苦；尤其是后者的痛苦会使死者的痛苦倍增，痛苦会传染，痛苦滋养痛苦，会使痛苦疯长。将死者若能有意识地淡化痛苦，在接受死亡的弥留之际，能以静默的方式来承担死的攻击，便不仅能够减轻自己的痛苦，而且还会减轻亲人的痛苦。像往常那样谈笑风生，是死亡之际的应有风度，这将使生命以一种完整方式去圆寂，而不因临终失态而破碎。大声地欢呼生的到来，默默承受死的飘逝，这样才能为生命画一个圆满的句号，其间有高潮，有曲折，有诗意。若如此，你便像某智者说的，你虽不是诗人，到最后时刻

你也成了一位诗人；若你本来就是诗人，则到最后时刻，你又给自己，也给人类写下了一首诗——这是你所有诗中最完美的诗——无言的人之大诗。

人之死有消极与积极之分。消极死亡只是完成了生命的纯粹生物学运动。及时行乐，饱食终日，无所事事，如此生活诚然单调乏味，像泡沫一样忽生忽灭。积极的死亡，是在完成死亡的物质运动的同时，完成精神的创造。这将使生活变得严谨。它一方面为生活减压，另一方面又为生活加压。为生活减压是为人生减去功利，减去限制，在超越生活的诸多遮蔽以后，让生存变得透彻与明亮，人因此能在近乎本色的状态下生存；若人人如此，则由此组成的社会应当活泼得多，有趣得多。一味地只在功利上打主意，斤斤计较利害得失，那样活，实在太累。为生活加压则是为人生注入意义，有责任地生存。人生若没有责任与意义，无异行尸走肉。"死过"的萧乾有这样的醒悟：他将富贵浮华视做过眼浮云，创造本身才可珍贵且持久，他因此而活得清醒，劲头十足和目标明确。达·芬奇也说过："度过有意义之一天，则带来香甜之睡眠；度过有意义之一生，则带来幸福之长眠。"于此动心而真能践履者，就为自己的生命注进了无穷活力。尼采论述人的自由的死，其实强调人在活出意义后逝世便无憾。即使个人没有多少业绩，乃至只是无名小卒，只要他感到应当死去就选择死，不再为生命增加痛苦，也不再为社会增加负担，这也是在以一种卑微的方式创造着不卑微的人生意义，此时，他同样令人尊敬。肯定安乐死，正体现了人对死亡的崇高的自主态度。

死是对生的告别，它是生命史剧的最后一幕。本文所选遗嘱，则将死者的恢弘、执著与坦荡展示无遗：生命不仅不因死亡而黯淡，反因死亡再次爆发万千光环。贝多芬用音乐美化了这个世界，但他在世上却很孤独，他向世界、向他的兄弟倾述了他对理解的向往，并且原谅了对他的所有误解，这是多么温柔的意愿啊。贝多芬的心像他的音乐那样幽深邈远。戴高乐风云一世，他对身后哀荣那么淡然，恰恰反衬出他的大气磅礴。茨威格为文化衰落而死，他死得如此凝重，又是如此意味隽永。他的死引发世人对文化的倍加关注与反思。虽然文化不会随他而去，也未似其预言那样衰落下去，但这并不要紧，要紧的是，由此悲观生出希望，而阻止悲观的蔓延以及文化的真正衰亡。鲁迅活得最有骨气，至死也坚守着战士的责任，但他对亲人却是最为大度的："忘记我，管自己

生活。”傅雷是为清白而死，这是人的诚实之死，其控诉至今回荡在后人心中。傅雷之死说明人既要生得条理分明，也要死得条理分明，这才像真正的生命。这些遗嘱告诉我们，一个人的生命图画有多辉煌，他的死亡图画才有多辉煌。用石砌的纪念碑来物化自己的荣耀，历史的风雨总会或早或迟地剥蚀它。只有在人心中铸成的精神碑文，才真正不朽。

思考死亡是难的。因为死亡无法真实触摸。当死亡未至时，人只能以活人的状态去悬揣死亡，与死亡相隔还是千重万重。死亡的无法亲历，使死亡成了人的想像对象。当死亡已至时，人失去知觉，不能沉思，死亡之思已经关闭，死亡终为何物将不得而知。但人是倔强的，知其不可为而为之，在死亡这个生命之谜上继续着他的思索。他在他人的死亡中体验死亡，在自己的病痛中即部分的死亡中体验死亡，在花开花落、潮生潮灭、云聚云散的一切自然物的消逝中体验死亡，这样做即使仍无助于最终解开死亡之谜，但这种我思我在、我在我将大大开辟自我认识的精神空间，强化自己与自身、与他人、与万物的融通，培养人的悲悯情怀，使人博大仁慈，不就是思考死亡的预想收获?对人而言，不思考死亡肯定是肤浅的，甚至是灾难性的，这会使你失去对人生目标的准确定位。

对人而言，不思考死亡肯定是肤浅的，甚至是灾难性的，这会使你失去对人生目标的准确定位。

记住蒙田的话：“生命本无好坏，是好是坏全在你自己。”

开启死亡之思的钥匙握在你自己手中，向哪边转动，由你自己掌握。

(刘锋杰)

(卷二)人与国家

◎李新宇

本卷所关注的主题是大学生如何成为一个现代国民。在一个人的"精神成人"过程中，不仅必然要面对个体自我的种种问题（如"人与自我"卷所述），而且不可避免地要面对个人与社会、个人与国家等一系列关系。因为人不可能拒绝一切社会组织而孤立地生存，而是必然要生活于各种特定的环境之中。然而，值得注意的是，个人与社会，个人与国家，这些关系的构成原则却有文明与野蛮、健康与病态之分，关于国家的理念也有传统与现代、落后与先进之别。现代国民应该具有现代公民意识。然而，在传统厚重的国度里，现代公民意识的生成过程却往往艰难而又漫长。古老的专制主义传统笼罩之下形成的观念能够轻易地制造一代又一代卑微的"草民"和逆来顺受的"子民"、"顺民"或"良民"，却不能培育出现代公民。那些。。声声"吾皇圣明，奴才该死"的"臣民"显然不是现代公民，那些揭竿而起打家劫舍的"暴民"也不是现代公民。合格的公民应该能够走专制主义造就的"顺民"与"暴民"的传统笼罩，清楚地认识个人与社会、个人与国家的关系，应该能够清楚地意识到个人的价值与尊严，意识到个人不可侵犯的权利和应尽的义务。

事实上，从19世纪末那个帝国的黄昏开始，醒来的知识分子已开始为此努力。严复、梁启超、鲁迅、胡适、陈独秀，都曾为此而思索和呐喊。然而，由于种种原因，他们的工作没有能够得到继续。在相当长的时间里，学校教育和社会教育不重视培养现代公民意识，恰恰相反，更惯于把人熏陶成缺少独立人格和思想能力的驯服工具。通过历史的遮蔽、信息的封锁和片面的知识灌输，一代人处于蒙昧之中，对历史事实模糊不清，对现代理念一无所知，甚至颠倒文明的基本价值，破坏人类的道德底线，是非不明、美丑不辨、善恶不分。这是"文革文化"的一大特征，也是历史遗留给我们的一笔难以迅速摆脱的灾难性遗产。它严重污染着我们的精神，阻碍着我们与世界文明接轨，使现代化进程步履艰难，并且从根本上阻碍着我们生存状态的改善。

正是基于这一状况，本卷设置的重点有二：一是穿越遮蔽，激活历

史记忆，直面民族百年历程的问题和矛盾；二是张扬现代国家理念，重铸现代社会伦理。作为青年学子，应该知道这片土地的百年沧桑，认识前辈走过的坎坷路途，了解先驱者在风雨中留下的思想成果。我们有幸走进了大学校园，便同时有了这份责任。否则，我们便无颜面对先驱，也无颜面对后来者。因此，本卷从“让记忆唤醒历史”开始，编选了一组反思苦难的文章、它可以提醒我们不忘历史的悲剧，并且正视生活的沉重。从这个沉重的起点开始，回顾184o年以来的中国历史，从洋务派的经济改革开始，到维新派的政治体制改革，再到陈独秀、胡适、鲁迅等人的文化革命和“立人”之举，古老中国的社会文化转型面对着一系列矛盾和问题：启蒙与救亡，改良与革命，传统与现代，世界化与本土化……面对这些矛盾，中国知识分子进行了怎样的思考？为我们留下了怎样的思想遗产？虽然本书篇幅有限，但通过“重新点燃启蒙火炬”、“革命反思录”、“传统与变革”等章所选的文章，我们可以看到百年中国的种种矛盾和误区，也可以看到时代矛盾中所产生的思想。它可以帮助我们认识中国问题。　因为那些矛盾和问题并没有全部成为过去。

要成为一个现代国民，就不能不具有现代国家理念。自由、民主。平等与公正，都是现代国家理念的关键词。早在一百年前，觉醒的知识分子就开始了对这些理念的言说。“五四”时期陈独秀等人对民主、自由和个人权利的张扬，1920年代末胡适等人面对新生的国家政权而进行的人权抗争，1940年代储安平等人对民主的呼唤，都毫无疑问在中国文明发展的历史上写下了重重的一笔。甚至在“文革”的血腥背景之下，身处险境的顾准仍然执著地思考看民主之路。虽然这些理念一直难以扎根，在某个特定时期，甚至全都成为被批判和否定的对象，但历史终于证明，生活于现代世界的人群，只要不想自绝于人类，就无法不接受这些现代理念。所以，那些在历史的艰难行进中留下的文字，自然闪耀着特别的光辉。这些文字与西方思想家的论述一起，构成了“自由思想档案”。“民主ＡＢC”、“平等与公正”、“个人·社会·国家”诸章，我们从中可以比较清楚地认识什么是现代国家理念。个人与社会、国家的关系主要是一种政治伦理关系，其关键是公民的权利与义务。现代人应该如何对待国家？纳税人应该享有怎样的权利？从臣民社会到公民社会，这种社会转型的标志何在？如何理解自由？民主的价值观是否适合中国国情？如何理解平等和社会公正？从上世纪初到本世纪初，一百年了，一

代又一代思想者，对此思考甚么　　那些最具现代精神的思考应该成为我们走向现代的精神资源。

本卷最后一章讲的是知识分子。这是一个相对独立的部分。在一百多年的现代化努力中，知识分子责无旁贷地扮演了现代化精神先驱的角色。正因为这样，知识分子自身的命运也成了中国现代化坎坷历程的一个缩影。“五四”时期，中国知识分子在时代的裂变中觉醒，主动承担起了推进中国现代化的神圣使命。他们因此而创造了自身的辉煌。然而，在历史的风云变幻中，他们却一步步陷落，直至成为改造的对象。这一切的成因主要在于外部，但知识分子人格和精神持守却也值得认真反省。因为在历史的风云变幻中，常常伴随着知识分子的迷思和误入歧途。因此，明白什么是真正的知识分子，清楚知识分子的责任，了解知识分子的姿态和风采，显然是必要的，因为文明的发展毕竟需要成熟的知识分子的群体承担。

第一章 让记忆唤醒历史

1.1社会记忆

康纳顿

美国当代学者，本文选由《社会如何记忆》，纳日碧力戈译，上海，上海人民出版社，2000。

我们应当把社会记忆和最好称之为历史重构(historical reconstruction)的活动区分开来。过去的全部人类活动，只有通过了解其遗迹才能加以了解。无论是罗马要塞里掩埋的遗骨，还是作为诺曼城堡惟一残留的石堆，或者是其使用或方式显露了一种习俗的希腊石刻中的一个词，还是由某个场景见证人，写的口述记录，历史学家的研究对象是遗迹：即其本身已无从知道的某种现象所留下的可感知标记。仅就把这种标记理解为某物的遗迹和证据来说，它已经超越了仅限于叙述这些标记本身的阶段；把某物算做证据，是就他物，即证据所指的对象，进行陈述。

也就是说，历史学家的做法是推论。他们对证据的研究，就像律师在法庭上反诘证人，从证词析取不明显包含的信息，甚至和其中包含的公开声明相反的信息。由先行陈述构成的那部分证据，绝不占优势；在历史学家看来，据称属实的一段先行陈述，和其他类的证据并无优劣之分。历史学家能够拒绝被告知作为证据的事物，代之以自己对事件的解释。即便他们接受先行陈述的内容，那也并非由于那段陈述的存在而被视做权威，而是由于经过判断认为它符合历史学家关于历史真实性的标准。历史学家远非依赖他们在思想上必须保持一致的自我以外权威的陈述，他们是自己的权威；他们的思想相对于他们的证据是自主的，就是说，他们有用来批评证据的标准。

因此，历史重构不依赖社会记忆。即便历史学家不能根据连贯的传说，从见证人那里得到有关一个事件或者习俗的陈述，他们依然能重新发现被完全遗忘的东西。历史学家可以这样做，部分是通过考释其文献资料中包含的陈述——这些陈述声明或暗示有涉及历史学家主题兴趣的所谓事实；部分是通过利用我们所说的非文本资料，例如涉及同样主题的考古资料，把这些说成是非文本资料的目的，是要表明，由于它们不是文本，它们不包含现成的陈述。

但是，即便是在社会记忆对一个事件保持直接见证的情况下，历史重构仍然是必须的。因为当历史学家研究一个近代历史问题，对证据提出的问题本身得到直接现成的答案时，他要对此陈述能否作为证据提出质疑；即便历史学家的答案是从目击者或历史学家所关注事件的当事人那里得到的，事情也仍然如此。历史学家不再对其信息提供者的陈述提问，因为他们觉得信息提供者想欺骗他们或者欺骗自己。历史学家继续对其信息提供者的陈述提问，因为如果他们按其表面上说的那样加以接受，那就等于放弃了敬业的历史学家的自主性。他们于是就会放弃他们相对于社会记忆的独立性：这种独立性的基础在于，他们要求有权按照自己学科的适当方法自己拿主意，决定如何正确解决在此科学实践的过程中产生的那些问题。

尽管有此相对于社会记忆的独立性，历史重构的实践可以在主要方面从社会群体的记忆获得指导性动力，也可以显著地塑造他们的记忆：当国家机器被系统地用来剥夺其公民的记忆时，这种互动就会出现尤为极端的例子。所有极权主义都有这样的行为方式；极权统治剥夺臣民的记忆之日，便是他们受精神奴役之始。当一个大国想剥夺一个小国的民族意识时，它使用有组织忘却(organized forgetting)的方法。仅在捷克的历史上，这种有组织忘却被实施了两次：1618年以后和1948年以后。现代作家被放逐，历史学家被开除，那些被迫沉默和被开除的人，变得无影无踪，被忘记了。在极权统治下，可怕的不仅在于侵犯人的尊严，而且还在于这样的恐惧：可能再也不会有人真实地见证过去。奥威尔(Orwell)召唤一种形式的政府，其敏锐性尤其在于对此集体健忘状态的领悟。但后来证明——在事实上，即使不是在《一九八四》①——曾有人意识到，市民反对国家权力的斗争，是他们的记忆反抗强迫性忘记的斗争；他们一开始就制定了目标，不仅要拯救他们自己，还要活下来为后代做见证人，要成为无情的记录者：索尔仁尼琴(Solzhenitsyn)和维泽尔(Wiesel)的名字一定代表了很多人。在这样的环境下，他们站在对立面写历史，不是惟一的关于历史重构的纪实实践；但是，恰恰因为如此，它保存了其声音本可能会被忘记的那些社会群体的记忆。

此外，有关十字军东征的历史记录，雄辩地见证了历史作品在形成政治身份上的作用。中世纪的穆斯林历史学家不能和中世纪基督徒共享见证伊斯兰教和基督教为控制圣地而发动的伟大斗争的感觉。在当时广

泛的穆斯林历史写作中，从不见“十字军东征”和“十字军战士”这样的词汇。当代穆斯林历史学家或者视十字军战士为异教，或者视之为法兰克人；在他们眼中，他们于11世纪末和13世纪末在叙利亚、埃及和美索不达米亚发动的进攻，和过去以色列与异教徒之间发生的战争，没有什么根本不同。在整个10世纪和以前的叙利亚本土，在整个西班牙再征服期间的安达鲁斯，以及在反抗诺曼人的西西里，在当时的穆斯林历史写作中，找不到十字军东征的历史，它最多只包含这段大致历史的一些只言片语，夹杂在关于其他主题的论述中。中世纪的穆斯林历史写作，仅在附带意义上是十字军东征的历史。但是，在从1945年开始的这段时期，越来越多的阿拉伯历史写作把十字军东征作为主题。十字军东征现在成了西方列强心怀恶意的代名词。穆斯林历史学家开始意识到12、13世纪时期和上一个世纪之间的相似性。在这两个时期，伊斯兰的中东遭到欧洲军队的进攻，他们成功控制了这里的大部分地区。从一个穆斯林的观点出发，十字军东征可以看做是欧式殖民地化的初始阶段，预示了一个长期的运动，其中包括波拿巴远征、英国对埃及的征服和黎凡特地区的托管制度。这个运动的高潮，被认为是以色列国的建立：每一次随后发生的斗争——1948年的阿以战争、苏伊士战争、六日战争——都使穆斯林对十字军东征的研究增加了动力。穆斯林历史学家现在认为，十字军公国的兴亡和当代的事件如出一辙。十字军战士跨海在巴勒斯坦建立了一个独立的国家，成为最初的犹太复国主义者。……

因此，我们可以在更加普遍的意义上说，我们所有的人相互认识的方式，是通过让对方描述，通过作描述，通过相信或不相信有关对方过去和身份的故事。当我们成功地识别和理解别人的所作所为时，我们把某个事件、情节或者行为方式，放到一些口述史的脉络中。所以，我们至少要回忆有关某个行动的两种脉络，才能识别那个行动。我们把当事人的行为归位到他们的生活史中，再把他们的行为归位到他们所属的那个社会场景下的历史中。个人生活的叙述，是相互关联的一组叙述的一部分，它被镶嵌在个人从中获得身份的那些群体的故事中。

1 《一九八四》，是英国作家奥威尔1949年写的一部讽刺小说。

1.2记忆即生命

徐友渔

(1947-)，中国当代作家。本文节选自《城市牛哞》，西安，太白文艺出版社，2001。

旧的世纪和千年即将过去，新的世纪和千年就要来临。在这欲望急剧膨胀，不论现实的还是虚拟的财富都备受关注的世界，有多少人想过，我们每一个人乃至我们整个人类，其实有一笔与生俱来的谁也拿不走的财富，它是我们最大的希望，这财富就是我们的——记忆。珍视它和呵护它，就是维护我们的尊严和生命；忽视它或者躲避它，不仅是抛弃和糟蹋世间最宝贵的财富，而且是背叛我们自己。

２０世纪不应忘却的悲惨事件

■第一次世界大战（１９１４年至１９１８年）

■第二次世界大战（１９３７年至１９４５年）

■前苏联的“大肃反”运动（自１９３７年始）

■卡廷森林屠杀（１９４３年４月１３日在俄罗斯卡廷附近的森林中，发现埋藏着一座万人坑，坑中大约有４０００名波兰军官骨骸）

■南京大屠杀（１９３７年１２月１３日）

■奥斯维辛集中营（１９４０年至１９４５年）

■台湾二·二八事件（１９４７年２月２８日）

■原子弹轰炸广岛（１９４５年８月６日）

■中国的“文化大革命”（１９６６年至１９７６年）

人是善于记忆的动物

什么东西使人之所以为人？人的本质、本性是什么？古希腊哲人给出的答案是：“人是政治动物”或“人是有理性的动物＂；１９世纪的思想家马克思、恩格斯断言：“人是会使用工具的动物”；２０世纪的哲学家则认为：“人是使用语言的动物”。在这２０世纪和２１世纪的转折之际，我想提出另一种解说：“人是善于记忆的动物。”

我不期望这个说法可以和古往今来先贤哲人的论断相媲美，我

只用它表达一个希望：人类在跨过千年的门槛之后，不要忘记２０世纪。不要忘记这个世纪的天灾，更不要忘记这个世纪的人祸。只有记住黑暗和罪恶，才有可能远离黑暗与罪恶。

动物也是有记忆的。我对发生在２０多年前的一件事仍有深刻印象，那是在１９７１年，我们４个插队知青中，有一人因母亲单位有名额而被招回城，知青点家徒四壁，有人建议杀掉我们惟一喂养的小狗勉强搞一个告别宴。一招呼，小狗就过来了，但当绳索套上它的脖颈时，它奋力逃跑了。以后很久，不论我们多么亲切地招呼，它总是躲得远远的，显然，它记得我们的杀机。但没过多久，小狗记忆淡忘，丧失警惕，终于成了我们的盘中餐。

其实，人与动物的区别不仅在于记忆的强度和持久性，而且在于记忆的集体性、社会性、民族性。对有些事件的记忆，属于全人类。人与动物的区别是，人能够用语言使记忆世代相传，用文字使记忆凝固成历史。人珍惜自己的经验，不论它是欢乐还是痛苦；人有强烈的欲望使他人分享自己的经验，使之成为群体的记忆。构成一个民族自我认同的要素是什么？是它的集体性记忆，充满瑰丽奇想的神话，先民开疆拓土的壮烈故事，体现民族睿智的典籍，历经岁月沧桑存留下来的格言，脍炙人口、世代流传至今的诗歌、小说、戏曲、演义和轶闻。这种集体性记忆的内涵、风格与强韧性，构成了一个民族的精神素质，即民族性。

让我们设想一个思想实验：一场史无前例的天灾或人祸降临一个国度，它毁掉一切厂房、机械、实验室、银行，但未毁掉这个民族的记忆，包括知识技能、图书馆、文艺作品；而另一种灾难则性质相反，它摧毁全部记忆而保留下一切物质的东西。现在问，这个民族经历哪一种浩劫之后更容易恢复生机？我根据理性判断和历史经验可以断然说，比较而言，前一种情况对人的危害较轻。我相信，彻底斩断记忆将使人退回到史前时期。其实，这个断言属于同义反复，因为记忆就是历史。

记忆和生存

考察任何古老、智慧的民族，都可以发现，在它们的文化传统中，记忆和生存之间有着密切联系。犹太民族在这方面最为典型，犹太人历经苦难，四海飘泊，但在精神文化上从未被他们定居的环境同化。在顽强地保有自身同一性即本民族生命的过程中，宗教节日和祈祷仪式

起了巨大的作用，而其中的许多重要内容即是犹太民族的历史记忆，对重大事件的纪念和对上帝教义的重温与尊奉交织在一起，比如他们的“忏悔十日＂、灯节、普林节，以及纪念第一圣殿和第二圣殿被毁的一年中最后三个星期的致哀的节期。

当代著名犹太裔学者舒衡哲（Ｖｅｒａ　Ｓｃｈｗａｒｃｚ）在“流离的记忆女神＂一文中说，记忆指有系统并经过反省的民族记忆，这也是犹太人忍受苦难的力量源泉。神和以色列人所订的盟约，核心就是记忆。记忆并不是抽象或仅属个人的事，记忆就是重温民族的过去，令它融入并改变个人的命运。她引证犹太作家伊利·维瑟接受诺贝尔和平奖的致词：

> 记忆的呼唤，和谨记勿忘的号召，来自我们历史的根源。圣经的诫命，没有哪一条是出现得这么频密，口气这么严厉的。我们不但要记住美好的恩赐，也要记住邪恶的，令我们受苦的东西……忘记就是遗弃记忆、出卖记忆、出卖历史。换句话说，遗忘就是甘冒战争的危险。

记忆不但有维系生存、延续历史的作用，还和尊严、道义等价值准则联系在一起。在暴力和邪恶过分强大，反抗已不可能或无济于事时，不甘凌辱的最后方式就是捍卫记忆。受苦受难者可以记录苦难、记录迫害、记录罪恶，保存和转移这些记录，以便它们有朝一日重见天日，让子孙后代永志不忘。这种记录实际上需要极高的远见和极大的勇气，有时甚至需要付出生命的代价，但对于走投无路的受害者，这是保全自己生命意义的一种方式，有时甚至是惟一的方式。舒衡哲在纪念反法西斯战争胜利５０周年为中国读者而写的专稿中，就提到一个名为西蒙·胡伯班特的犹太教拉比，他在自己被杀害前３年四处漫游，记录他的人民每日每时所经历的恶梦，将黑暗深领于心。他写下犹太人受难的编年史，将其放在牛奶罐中，隐藏在华沙罗伏里克大街６８号一幢四层楼房的底下。他的生命凝结成一份历史见证，这即是价值的所在。

记忆断裂

舒衡哲谴责政治健忘症，她欣赏中国人重视记忆，把中国人和犹太民族相提并论。但据我的观察和经验，作为个体的中国人擅长于博闻强记，但作为群体，经常发生的却是记忆的空白和断裂。

“文化大革命”中，我参加了红卫兵造反派组织，满脑袋的“路线斗争”、“亡党亡国”，每天都去呐喊、冲杀，要“打倒”和“誓死捍卫”。我的一个表姐夫，当过“右派＂的医生，向我指出红卫兵不过是炮灰，是政治棋盘上的过河小卒。我一贯钦佩他的才华和思想深刻，但对他的劝告置之不理。我想：你们那次“反右斗争＂的经验算什么！这次，最高领袖亲自解放了“右派学生”，保证决不“秋后算账”。但最后，我终于发现自己和一代人上当受骗、重蹈覆辙。

当我们这批人被发配乡下之后，“文革”、大批判和“教育革命”仍在进行。我农闲返城时，惊讶地发现我表弟和他的同学正干着我们３年前干的事：写大字报，批判斗争校长和教师。这一次我扮演了表姐夫的角色，苦口婆心、现身说法。我表弟平时对我很是佩服、言听计从，但这次抗不住国家机器的煽惑，投身于“教育革命”和“大批判”的浊流。我感到沮丧和痛苦：骗局在一茬人中得逞和被识破后，马上又在下一茬人中大行其道，历史居然在三五年中就来一个循环！当我思考原因时，我发现个人叙述的局限和无力：我们这一代人的经验教训并没有进入公共话语，成为集体记忆，下一批中学生充盈于耳的，仍是当年那种对我们灌输的理想和信誓旦旦的保证，谎言对一批人失效后，立即物色到另一批轻信者和受害人。

我终于悟出一个道理：记忆的保存、记录、复制与传播，是揭露谎言、避免悲剧的必要条件。试想一个人在街头碰到行骗者，他上当后，不论是否遭到损失，只顾走自己的路，不在大庭广众之下揭露和斗争，那么，受骗者还会接踵而至。我曾经想不通，在远远不到一个人生的时段内，运动一个接一个，弥天大谎一次又一次，为什么都能成气候，都能得手？难道真如俗话所说，日常假话易于辨识，而欺世谎言反倒容易使人信以为真？我坚信原因在于记忆中断，关键在于受骗者并不是同一批人，如果谎言对新来者永远有效，那么玩弄权术的人必然稳操胜券。

我和一家杂志曾策划过一个“激活记忆、抢救记忆”工程，每期刊登采访当年红卫兵的对话和反思性文章各一篇，以期对“文革”作出深入揭露，警示后人，确保悲剧永不重演。这个工程进行到１９９６年５月——刚好是“文革”发动３０周年的日子，就再也进行不下去了。我由此体会到，阻断记忆、扼杀记忆并不仅是偶发事件。

捍卫记忆

记忆是最宝贵的精神资源，不论是对个体还是对民族，记忆就是历史，记忆就是生命。是否具有健全的记忆，是衡量个人和群体精神状况和精神素质的一个标尺。对个人而言，“人非圣贤，孰能无过？”但有良知的人敢于直面记忆中的创痛，不屑以麻木、冷漠逃避和自欺欺人。一个民族难免有悲剧发生，但不论祸患是起于内部还是外部，当它的代表以言谈举止表明自己并不健忘，就不会丧失尊严。如果记忆中充满涂痕抹迹、空白或发霉的片断，那这一定说明，不但记忆所对应的历史有羞耻和阴暗之处，而且记忆主体的心理也有阴暗可耻、不可告人的东西。

记忆在本真的意义上是人的精神资源、精神财富，但它往往被某些政治和社会力量当成权力合法性资源，因此，记忆必然有可能被利用、歪曲或垄断。每当出现改朝换代或异族统治，刷新臣民记忆的行为就会大张旗鼓地进行。新的神话、新的创世纪、新的福音书和教义将居于民族记忆的核心。如果出现了骇人听闻的暴行，集体记忆中将留下空白和断裂，某些事件被列入话语禁忌，一段鲜血淋漓的记忆不翼而飞。有人会对此心安理得，他们懦弱的心灵无法承受记忆的重负，他们只愿意享受当下。但毕竟有人要捍卫记忆，竭尽全力搜寻被偷窃和藏匿的东西，他们坚信，记忆的遗失不仅是过去的缺损，而且是未来的坍塌，他们捍卫的是民族的灵魂。

在古希腊人那里，记忆的地位高如神灵。记忆女神摩涅莫绪涅与众神之王宙斯结合，生下了 9 位掌管文艺的缪斯女神，她们不仅包括音乐舞蹈之神，而且包括科学和历史之神。确实，不论科学、艺术还是历史，都与记忆的母体有血肉关系，都从记忆那里获得哺育和养分。记忆是意义的渊薮，是真善美的源泉。我们必须以虔诚和敬畏之心对待记忆女神，决不要轻慢，更不可背叛。

1.3思痛录

韦君宜

(1917–2002)，中国当代作家，本文选自《思痛录》，北京，十月文艺出版社，1998。选文有删节。

第一章 “抢救失足者”

我是抱着满腔幸福的感觉，抱着游子还家的感觉投奔延安的。

去延安之前，我有过个人的不幸--我的爱人孙世实同志为党的事业贡献了年轻的生命。但是我觉得到了延安便一切都会好了，党将爱抚我，抚平我的创伤，给我安慰和温暖，鼓舞我拿起投枪来继续战斗。到延安以后也的确是这样的。当时在中央青委，领导干部冯文彬、胡乔木同志放弃自己应当享受的“小灶”待遇，和大家一起吃大灶。我们每天紧张热情地工作。我当《中国青年》的编辑，稿子弄好，不分什么主编和编辑，大家互相看，互相修改。以后我怀着打算牺牲的决心到前方去，又回来……那时候我们传唱过两句苏联的歌：

人们骄傲地称呼是同志，

它比一切尊称都光荣。

有这称呼各处都是家庭，

无非人种黑白棕黄红。

这是我们心里的歌。

现在有人说，那种感情是一个人年轻时幼稚单纯的感情。我想，那其实不是一个人的，而是我们的民族的精英当时都处在那么单纯到透明的时代的感情啊！不止我们这些年轻人，我就见过足以做我的父辈的也和我们一样！（谢老觉哉、李老六如、鲁老佛如、钱老来苏、董老必武……我是都见过。也认识的。）

到1982年，有一个去美留过学的中年人告诉我：他在美国见到几位世界知名的美籍老华人科学家，他们在美国的地位极高。其中一个科学家告诉他：“我是‘一二·九'那时候的学生。说老实话我当时在学校只是一个中等的学生，一点也不出色。真正出色的，聪明能干、崭露头角的，是那些当时参加运动投奔了革命的同学。如果他们不干革命而来这里学习，那成就不知要比我这类人高多少倍！”我间接地听到了这位远隔重洋

的老同学的心里话。他说的全是事实。我们这个革命队伍里有好多当年得奖学金的、受校长赏识的、考第一的，要在科学上有所建树当非难事。但是我们把这一切都抛弃了，义无反顾。把我们的聪明才智全部贡献给了中国共产党的事业。

中国革命的胜利是第二次世界大战之后最重大的事件，对世界革命的发展具有深刻的影响，我能置身其中是很荣幸的。但在这场斗争中，我也深感道路之曲折。我在边区第一次受到意想不到的打击是“审查干部”，后来改名“抢救运动”。

我第一次听到“审查干部”这个名词是在绥德地委的院子里。组织部长白治民按照中央的部署给我们作报告。我记得那是一个风和日丽的天气，我们自搬凳子，沐浴着阳光坐在空气清新的大院里，完全是一次机关里的普通会议。白治民站在我们的面前。他说：“现在要审查干部了。我们是党员干部，当然应该亮出自己的历史来接受党的审查。”我当时一听就想：这是当然的，还有什么疑问？我的一切历史（极其简单的历史，一个想革命的学生投奔延安）早就全亮出来了。还要多详细我就补充多详细，那还有什么说的？可是，接着他讲的是：“如果党怀疑我们是特务，是特务的，那就要如实交代，不允许任何不老实……”

天！审查干部是在说干部，怎么扯到特务上去了？当时我还以为他是失口说错了话，要不就是他没把中央文件看清楚，这分明是风马牛不相及的两个概念，两回事，怎么搅在一起？

可是，转眼之间运动就掀起来了。

当时我和我的爱人杨述在地委编《抗战报》。领导上告诉我们，绥德师范学校发现特务窝，要我们即往报道。几天内绥德师范就被封锁了，门口站上了岗，不允许我们再进去。我们两人本来都是在绥师教过书的，这里竟有那么多的特务，实在使我们震惊。当时只有埋怨自己政治嗅觉太迟钝，敌我不分；只有一面赶紧接受阶级教育，一面抓报道，天天连夜看材料。

开始时，那材料的轮廓大致是：绥德分区由共产党接收时，有相当大一部分原国民党的省立绥德师范的教师留下来工作。这批教师中有一个暗藏的特务系统，他们发展了一批学生特务，特务的范围在绥德本地的师生中间。一下子，本地人都成为受怀疑的对象。我们到绥德师范去听特务“坦白”会。在大礼堂里，只见一个比桌子略高的学生上台去坦

白，自称是“特务”。还记得一个叫白国玺的小青年上去说：是特务组织指示他，叫他在厕所墙上胡乱画猥亵的画。又一个学生说，他搞的“特务破坏”是用洗脚盆给大家打饭打菜……后来呢，“运动”越搞越深入，绥德师范的“整风领导小组”给我们交来了他们“深挖”出来的特务材料，让我们登载。原来绥德师范还存在着特务美人计。领导人就是杨述所熟识的一个语文教师，队员是许多女孩子。据说这些女学生竟接受了特务的口号：“我们的岗位，是在敌人的床上”，而且按年级分组，一年级叫“美人队”，二年级“美人计”，三年级“春色队”……当时真把我吓了一跳，怎么会有这样的事情呢？我不认识那个被称为“美人队”的队长，私下向另一个熟识的教师打听，他说：“是个20岁的姑娘，喜欢说笑，哪里想到她会是川岛芳子！”可是那位被称为“特务头子”的语文教师栾丁生就在大会上讲：“刘瑛（她的名字）走了，后来不大容易找到她这样的特务女性……”

真的是特务女性啊！于是我们把一个女学生刘国秀写的标题为《我的堕落史》的文章登了报。我是深信不疑的。而这样的文章一登，后面来稿就越来越踊跃，越写越奇。特务从中学生“发展”到小学生，12岁的、11岁的、10岁的，一直到发现出6岁的小特务！这已经到了匪夷所思的地步，但是我仍然不怀疑。直到有一次，我们报社新来了两位年轻的文书，其中一个人的小弟弟，就是新近被登报点名的小特务。我问她：“你弟弟怎么会参加了特务组织啊？”对这样的一个理应惊心动魄的问题，她只报以淡淡的一笑。她说：“他啊？你只要给他买些吃的，叫他说什么他就说什么！”

是这样！这个比我年轻的本地青年的话，才稍稍开了我一点窍。那么，这些小孩子的事有些可能是编的了？但是我依然没有想得更多。直到后来，有一个从榆林（国民党统治区）回来的女学生，被我们的一位文书拉到报社来闲坐。她是《我的堕落史》里的人物之一，于是我想采访一下，发现些新线索。我问：“那位刘国秀的文章，你看见过没有？”她也是淡谈地笑了笑，说：“看见过。……我们当时看了觉得真奇怪。她说的什么呀，反正我们一点也不知道。”她两句话带过去了，表情既不慌促，也不着急。我看出她把这篇文章只当信口胡诌，并不以为意。我这个比她大几岁的人才又一次心里不能不琢磨。这……这是真的吗？那些“美人队”、“春色队”的奇怪名称，庞大的半公开的组织，这些

年仅15岁至17岁的土里土气的县城中学女生……这像真的吗？

但是我还不敢否定这些编造，我还在每天为搜集这些“材料”而奔跑。

接着运动从学校发展到社会，开斗争大会，斗争所有从原来的国民党统治下的绥德留下来给共产党工作的干部。他们大部分都成了“特务”。这已经够使人吃惊了，然后来了更使人想不到的事情--运动引向了外来干部，引向我们这些不远万里来投奔革命的知识青年。

第一次会议还是在绥师开的。我坐在下面，上去一个“坦白交代”的人，一看，想不到是绥师的教师--一个从四川来的大学生郭奇。他说自己是特务，有暗藏的手枪。他说他的特务上级就是韩某人，还有胡某人。听到这些，简直使我震惊得几乎从椅子上摔下来。这些人都是我所熟识的人啊！他们都曾是成都地下党的负责人，被国民党追捕过。他们经手送了多少人来解放区，怎么自己却成了国民党的特务，而且还暗藏着什么手枪？郭奇本人就是由他们送进解放区来的，他们怎么竟会是有意送了这个特务来搞破坏？这太出人意料了。可是郭奇就站在上面，他的确是这么说的。他还说那个韩某人是个“大阎王”。而我所知道的这个人，是个“一二·九”时期的北京大学学生领袖，一个朴素沉着的人。

这已经使我心里震动极了。我简直难以相信，又不能不相信--证人就站在那里！接着，会议的主持人宣传部长李华生又上去讲了一番号召特务们迅速坦白的话。他面对着台下的全体群众--有本地干部和外来干部，几乎是把我们全体都当成特务的样子，要我们坦白，然后说了一句最吓人的话：“四川伪党的问题中央已经发现了，要追查到底！”

“四川伪党”！那么整个四川省的共产党都成了假的了！那时候，我的头脑是那样简单，我甚至没有去设想这种估计是何等荒谬。四川是国民党由南京退出后的主要根据地，四川的中共地下党是天天面临着杀头坐牢的危险，说他们全体是特务，这等于说共产党所坚持的革命原则和马列主义毫无吸引力，不能吸引一切爱国青年，所有的爱国青年全被国民党吸引去了！而且全当了特务！这是什么样的逻辑啊！是反共逻辑！但是当时的我却没有胆量这样去想。我听了，只是觉得害怕，非常怕！

我们工作的绥德地委也掀起了运动。一开始，是听每一个干部在大家面前背自己的历史，人们听着。他讲一段，别人就提一段“问题”。判断他在什么样的情况下一定会当特务。我记得其中有一个记者，是一个

上海绸缎庄伙计，因参加量才补习学校而投向革命的。在抗日战争开始时，他加入了一个以“战时青年别动队”为名的战地服务队。于是主持会议的李部长就说：“别动队”就是国民党特务组织。他振振有词的讲出许多根据，那都是我们这些青年所完全不知道的。就这么白天批斗，夜间叫他写材料，硬逼成了特务。还有一个上海来的小伙子，光是背家庭历史，就背成了特务，后来他说他母亲是妓女，父亲是大茶壶……

对我来说，最糟糕的是杨述就是四川地下党的。起初他曾存侥幸之心，因为过去川东、川西是分开的，韩某人他们是川西的，他自己是川东的，指望着还不致被株连。哪里想到，后来“伪党”的范围越扩越大。在又一次的地委全体干部会上，记得也是李部长代表地委作报告，讲“当前反特斗争的形势”。他说，现在延安党中央那边，已经查出国民党有一种“红旗政策”，这个政策就是尽量把共产党员转变为国民党党员，让他们回到共产党内，去“打着红旗反红旗”。特别是凡捉去的共产党员，如不肯具结当特务，就决不释放出来。所以，凡是释放出来的，无例外地都是特务。国民党在监狱里“短促突击”，两个小时就把你变成特务了。

这一下子打垮了多少为共产主义而坐牢的人！我无法估计。反正，当时杨述可是挨上了。他是1939年在重庆被捕的，因为身带文件走人群众大会会场，门口恰恰碰见检查的人，他当场就把秘密文件吞进肚里，知道已难幸免，就高呼中国共产党万岁的口号被捕而去。这是当时许多群众亲眼所见，有目共睹者证明的。后来，由周恩来同志出面，把他作为八路军驻渝办事处的公开工作人员，保释出来了。但是，就是这样，还是根据上边宣布的那一条“红旗政策”的逻辑，被打成了国民党特务！后来，他就被押进了“整风班”，关押起来。整风，整风！毛主席的整风报告说得多么有理，怎么这里却是这样干的？

当时，地委书记天天拍桌子大发雷霆，李部长天天来找我，叫我劝杨述赶快“坦白”。我一个人带着个才一岁多的孩子住在空窑洞里，没有人再理我。许多知识分子干部纷纷“坦白”。包括曾被捕的和没有被捕的。我记得有一个画家李又罘，是因为进入陕甘宁边区后，凑巧他哥哥到边区边缘地带出差（好像是个科学考察队之类），他请了几天假出去看望了一下哥哥，就成了特务罪证。还有一个陈伯林，什么罪证也找不出，只因他是四川的党员，才从外县被叫回绥德，第一次谈话就“指出”他是特务，于是他就“进城坦白、下马投降”了，而且还为此受到

了“表扬”。甚至，在绥德师范礼堂的斗争大会上，有人向一个被怀疑者提出：“你没有特务关系，怎么能从上海到北京坐得上火车？”对于历史上找不出任何疑点的我，也有人说：“你的父亲现在还在北平，又有钱，不是汉奸才怪！你和他什么关系？”

太荒谬了！太可怕了！到这时候我已经完全懂得了这是胡闹，是毫无常识又对共产主义毫无信心的奇怪创造。这分明是在替国民党发明创造了许多国民党自己都从未想到过的“政策”。奇就奇在后来被俘的国民党大特务康泽、沈醉等，都从来没有回忆起他们有过这么一个“红旗政策”、“短促突击”，而当时我们的上级却是言之凿凿。而且不止在1942年，一直到“文化大革命”还在继续这么干。对于刘少奇主席的定罪，不就是这样吗？说一个人信仰共产主义好几十年，出生入死为共产主义奋斗过，还不能忠于共产党，却在国民党的两小时“短促突击”之后，就立即变为特务，能拼生舍命忠于国民党。既如此，你的共产主义还有什么力量？又如何能够在国民党势压全国的时候争取那么多青年跑到延安？这种荒谬到不可理喻的说法，却形之于文件，而且在党内流行这么多年。为什么左的影响会如此之大？在1942年，我却不曾懂得。

我只觉得这样来怀疑我们是太冤枉了。

我一个人在空窑洞里抱着孩子流泪。杨述被关在整风班里，但天天凌晨要他们整队到无定河边去冒着寒风干活（这正是北国的12月）。有一天，天还不明，我睡在炕上怎么也睡不着，突然，窑门轻轻启开，是他进来了。我又惊喜又害怕，抱住他问是怎么回事。他低声说：“我偷偷逃出一会儿，回来看你。你千万不要相信，我决没有那些事。”我说：“当然不会信。你快走，免得出大事情。”他急急忙忙走了。我哭了半天。

又过了一阵，简直所有的外来干部都沾上特务的边了。宣传部长还和我谈话，说延安来的情况，柳湜、柯庆施都是特务。组织上也已决定杨述是特务。在这时，我突然产生了信念崩塌的感觉。我所相信的共产党是这样对待自己的党员的，我坚持，为了什么？我曾上书毛泽东伸冤，也无结果。我还指望什么？于是，我答应了李华生，自己去整风班，“劝说”杨述。

我怎么劝说的呢？到了那里，他从大炕上被叫起来，我们俩人在一张木板桌边会面。一人一条木凳，旁边还有别人。我见了他，只说得一

句："形势非叫你坦白不可，你就坦白了罢。"说罢就大哭起来。他也放声痛哭，说了一句："好的。"我就走了。

后来我就在绥师礼堂听到了他的"坦白"。他说：他就是在被"短促突击"的时候突击成为特务的。但是他既没有特务上级，也没有下级。国民党给他的任务是做"路线特务"，即专门破坏共产党的路线。凡是他以前被"批判"过的言论，全是他进行这一破坏的具体措施。（什么言论呢？当时的批判者把他发表的杂文归纳起来，定为"六大论"。即"良臣择主论"，意为好的干部应选择一个好的领导干部；"南开中学论"，意为我们的中学应提高教学质量，办成像南开中学那样；"曹操的本领论"，意为领导者应宽宏大量，能够容人，不可察察为明；"党内人情世故论"，意为在共产党内有共产党本身的一套人情世故，不可不知；"久假不归论"，意为一个人长期习于一种他未必全信的思想习惯，久之也可以变化其真正思想。还有一论我忘了。）他这种奇特的"坦白"，竟然也算过了关。然后下面由别人继续坦白。李又罘也坦白了，说自己哥哥是来和他接特务关系的。我们的邻居梅，也坦白了，他竟全抄杨述的创作，自称是"策略特务"，专门破坏共产党的策略的。如此等等，无奇不有。而当时的地委居然报到中央，认为这是一大胜利。

天真的我们，还以为这是地委几个人干的，杨述跑到延安去上诉。后来才知道，原来延安的情况比绥德更厉害。我们多年相知的一些朋友都被打进去了。四川省委书记邹凤平被迫自杀。鲁艺有一位艺术家全家自焚。除了"四川伪党"还有个"河南伪党"。除到处开会斗争和关押人之外，还公然办了一个报纸，叫《实话报》，上面专门登载这一些谎话。有一个和我同路来延安的河南女孩子叫李诺，被公布在这张报上，简直把她说成了特务兼妓女。这份报纸真应该保存影印下来，像《解放日报》一样地影印下来。为什么不影印呢？无论那是对还是错，都应当影印。作为史料，传之后世。

来到延安，知道好几对夫妻，都因为这次运动而离异。他们都是青年时代在革命队伍里相恋的好伴侣，可是到了这个时候，一方"听党的话"，相信对方是特务，而且一口咬定对方是特务，自然就把对方的心给伤害了。由此造成的伤痕，比对方移情他人还难弥合，于是到事情完了之后就离婚了。我听到杨明生说：抢救运动起来之后，说四川是"伪党"，从四川来的党员被一网打尽。当时还发明了一个帽子，叫"不自觉

的特务”。把那些实在无“毛病”可挑的青年都归入此类。他的妻子经别人说服之后，承认了自己是“不自觉的特务”，她的特务关系是由杨述转交给杨明生的。她去说服杨明生：“我都是特务了，你还不是特务？”杨明生只能苦笑：“你是特务吗？”我还知道我们的同学裴××奉命审讯特务，他明知此人不是特务，竟两人共同编造了一份口供，送了上去。

这是干什么啊？可是上级硬是这样干的。一些信念不那么牢固的人实在不能不遭遇一次信仰危机。后来我回到延安，有一位从天津跟我一起出来的吴英（她原是我妹妹的同班，比我低两班的南开女中同学），见到我，说起她在延安行政学院被禁闭，连上厕所都要排队出来才行。她忽然说：“我那时想起来就埋怨你，你不该带我到这里来，早知这样，我也决不会来。”实在使我这个“先觉分子”无言可对。还有一个叫丁汾的女孩子，外来知识青年，当时在绥德担任区长。抢救运动中把她也打成了特务，理由是她的父亲是国民党的专员。后来，在案子甄别平反之后，我去参加平反大会，只听她站在台上哭诉当时受冤屈的心理状态，她竟说：“我真后悔当时为什么要背叛我的家庭出来革命！我真应该跟着我的父亲跑的。当时我就想过，如果能再见到我的父亲，我就要对他说：把这些冤枉我的人都杀掉吧。”听了她这话使我心惊胆颤，如冷水浇头。我倒不是怕她来杀我，杀共产党，我知道她虽然说得狠，其实不会那样做的。我们谁也不会那样做。我气的是这样“为丛驱雀”，硬把她驱赶到这等地步。我怕的是她这样惊人的坦率，把心里动过的这些念头都公然在大会上说出来，这得了吗？光为这句话，就可以把她又逮捕起来的啊！即使今天不捕，这笔账记上，以后遇上“运动”随时都可以要她的命！除了这种令人惊恐的自述之外，还有非常幽默，可入笑林的。绥德西北抗敌书店有一个干部叫杨春熙，过去是在天津当小职员的，又在盛世才部待过。这时被打成了特务，罪状是参加了国民党的复兴社。在甄别平反大会上，他说的故事是：当时，他被囚禁多时，怎么也编不出一个能与别人对上口径的口供，无法可想。正在此时，他有一回在放风的时候遇见了书店经理常××（陕北本地干部）。经理趁人不注意，悄悄对杨春熙“串供”说：“你就说我是复兴社支部书记，殷三是宣传！”（殷三是个由武汉去的大学生）杨春熙有了“交代”材料，正在高兴，忽然一想不行，忙又问道：“我是什么呢？”常经理一皱眉，好像为他这样点都点不透的傻气生了气，吐出三个字道：“你组织！”于是他就照这么招

供，才通过了。当他后来告诉我们的时候，听的人无不笑不可抑。简直同“和尚、包袱、伞”的笑话差不多，但这是怎样的含着眼泪的笑啊！

在杨述“交代”之后，我们仍在《抗战报》工作。我们的小女孩因为我无带孩子的经验，又在这种困苦环境之中，无人理睬和照管，竟不幸夭亡。杨述从延安告状回来，孩子已失去了。我自己也弄得一身是病，还得勉强工作。这时我患了美尼尔氏症，有一次出去，在采访绥德小学教师的一个大会会场上，我竟发病，扶着人家院子的墙，呕吐不止，头晕眼花，站也站不住。别人叫来杨述，把我弄回宿舍。我躺在炕上，不能转动，不能坐起进食，连大小便都是杨述伺候的。就在这时候，宣传部长不知怎么想起一个重要的规划，就是宣传都要建立办公室。他指定要把我们住的那间窑洞改为办公室，限我们克日迁出。杨述对他说，我实在病得不能动。却听到他在院里跺着脚喊：“决定叫搬，就是不搬？叫人替他们搬出去！”于是由杨述架着我，搬到地委大院角上一间破房里。炕已经被老鼠钻塌了一个大角，顶棚也一条一条地吊着。没入帮我们收持，简直是被驱逐出来的。我住在这个与老鼠为邻的破屋里，病倒慢慢好起来。晚上，我穿件破褂子，脚上穿着捡来的别人不要的破鞋，在这个院角徘徊。月光明亮，万感萦心。我究竟身犯何罪，会弄到今天这个样子？于是我走着转着，旧习复发，吟成了一首既不能发表，也不能示人的话：

小院徐行曳破衫，风回犹似旧罗纨。
十年豪气凭谁尽，补罅文章付笑谈。
自忏误吾唯识字，何似当初学纺棉。
隙院月明光似水，不知身在几何年。

这种事情不止在绥德地委发生，我们还参加过驻绥德的抗大分校的斗争会。那个分校，校长、副校长都是老红军，他们是怎样搞的呢？有一次我听到副校长讲他们的批斗原则，他说：“别人说反对逼供信，我们就来个信供逼。我们先'信'，'供'给你听，你不承认，我们就‘逼'！”这个副校长后来在“文化大革命”中闹得全家惨死，我不知道他曾否回想过1943年他自己说的这些话！在抗大会场上还发现一个上台坦白的女“特务”华逸。杨述说：“她会不会是小华呀？清华纪毓秀的朋友，我们曾同声赞美的革命女青年。”两人一琢磨，她就是！但当时谁敢上前相认！从这时起，我虽然仍相信共产主义，相信只有共产党能救中国，但是我痛

苦地觉得，我那一片纯真被摧毁了！

如此天翻地覆闹了一场，伤了许多人。结果呢？结果是在党内刊物上说是有两个案子是真的，还把那两案的情节正式重新发表了一次。一个是钱惟人案（从前的天津志恒书店创办人），这个案子不久又说也是假的。还剩下惟一的“真的”是蔡子伟案。可在建国之后不久的报纸上我就看到了这个人的名字，已经是一个负责干部。自然也是假案。这就是全部结果！

在中央党校的一次大会上，毛主席说：“整风整错了的同志！是我错了，我向你们道歉。”说罢举手齐帽行了一个军礼，又说：“我行了礼你们要还礼，不还礼我的手放不下来呀！”有这几句话，我们就全都原谅了，而且全都忘掉了。因为我们自认是为了革命才来延安的，革命还正在进行，党中央把我们弄错了，但是毛主席本人都道了歉了，还不就算了吗？大家总是一家人呀。当时有一位作家吴伯箫，他在延安挨整的消息传到了“蒋管区”，传说是他已被整死，西安为他开了追悼会。延安一听这消息，立即要吴伯箫亲自出来“辟谣”。于是吴伯箫也就真的出来写文章，自称在延安愉快地生活和创作，从来没有挨过整云云。这些话，我不认为是吴伯箫在压力之下勉强写的。他是一个极其老实忠厚的好共产党员。写这样的文章，我想是他出自内心，愿意为了维护党的声誉忘却个人的一切不幸的。只可惜的是，到“文化大革命”期间，“四人帮”又把他打倒了一次。他现在已经去世了。在他的追悼会上，我不能讲这些话，我只能在我未死之前替他说出来。

还有那个邹凤平。1945年春在党校，各地来的同志分别召开”山头会议”以总结工作经验。四川来的也开了一次，我随杨述去参加。只听主持会议的同志低声沉重地说：”现在，邹凤平同志已经死了……”他说不下去，在座者一片唏嘘之声，简直开成了个追悼会。谁不知道他是冤枉的呢？谁不知这次运动是错误的呢？哀悼的泪水说明大家的思想并不糊涂。到底我们为什么会犯这样的错误呢？有不少的解释。例如说：情况太隔膜啦，做这种工作是瞎子摸鱼，不会不出错啦，大家都是为了革命啦……所以大家就谅解了。当时，我曾和杨述两人议论：”现在只在边区里边这样干，我们这些人还能忍受，能谅解。以后如果得到了整个中国，再这么干，可千万不行了。成亿的老百姓不会答应的。”

直到1988年，我们又经过了无数冤苦，我才从蒋南翔临终的遗稿

上，知道他早在当年（就在经历过执行错误政策之后）就明确了认识，提出了明确的反对意见。但是，这个反对抢救的意见送到了中央，结果却是”留中不发”，认为错误。并且给提意见者以批判。

第二章　解放初期有那么一点点运动

解放初期那一阵，大家因为刚刚摆脱国民党那种贪污、横暴、昏庸无一不备的统治，的确感到如沐初升的太阳。就是我们这些从老解放区来的知识分子，也一下子摆脱了长年受歧视的境遇，一变而为”老干部”。我记得刚进城时，我和杨述在北平街头闲步，指着时装店和照相馆的橱窗里那些光怪陆离的东西，我们就说：”看吧！看看到底是这个腐败的城市能改造我们，还是我们能改造这个城市！”当时真是以新社会的代表者自居，信心十足的。

不久镇压反革命运动开始了，是枪毙国民党留下的那些特务、狗腿之类。那时候我在团中央，认为这些都是天公地道的。许多青年也大都如此认为，一些剥削阶级家庭出身的青年，拼命与其父母划清界限，衷心地以此为荣。但就在这时候，已经开始有扩大打击面的迹象。我有个舅父，是旧铁路职员。抗日战争在天津爆发的当天，他和别的中国老百姓一样糊里糊涂说：”我们要去接收北宁路！”解放后他被留用，后来从关外又跑回关内，求我们夫妇介绍工作。我们稀里糊涂就把他介绍到贸易部。没过半年，他作为反革命被逮捕了，罪案是在日本占领时期参加国民党的”国际问题研究所”，那是特务组织。当时把我吓坏了，连忙划清界限，向组织交代，表示我确不知情。我以为这种案子错不了，他一定真是罪大恶极。但是，到底是怎么回事呢？我向留在北平、天津的父母兄弟妹妹询问了一番，大致就是在沦陷时期他们只知道地下工作就是抗日，抗日就都是一样。当这位舅父认识了一位”地下工作者”之后，他还曾托这个人给在延安的我”带东西”。那”地下工作者”向舅父要铁路运动情报，他都办了。就这样参加了”国际问题研究所”。到日本投降之后，国共两党对立的形势明朗化了。那”地下工作者”就开始来接收房子，包括舅父和我家的房子。为房子他和那”地下工作者”吵起来闹翻了。此外，按他本人的认罪书，其主要罪行就是在铁路线上向铁路工人讲过一次铁路是会通车的，因为共产党是会被”国军”打败的。就是这，他被判刑十二年！我们全家自他被捕之日起，再没和他见过一面，至今不知他死活如何。

就是这样一个普通的国民党政府里的公务员，因分不清国共两党，而构成了滔天大罪。这时我已经开始感觉到这案子判得偏重了。我从小认识他，他糊里糊涂，只知道按上司指示办公文，脑子里实在缺少”阶级斗争”那根弦。但是，我们却把一切在国民党区和沦陷区的普通百姓都看成了”阶级斗争”的自觉参加者！

接着是”三反五反运动”。反对资本家偷税漏税，我本来是双手赞成的；反贪污我也拥护。可是，不久就规定了每个单位贪污分子的比例，即每单位必须打出百分之五。当时我在中国青年杂志社当总编辑，我们那刊物总共只有十四五个人，都是青年。大的二十几岁，小的才十七八岁。除了管一点微乎其微的每期稿费（这稿费还是按期由共青团中央总务处造册具领的），别的什么钱也没有，真正是个清水衙门。可是不行，中央文件下来了，于是没办法，我们只好查。一个才十九岁的小姑娘王岗凌，天天打算盘算自己的帐，急得人都瘦脱了形。青年编辑丁磐石，写过《思想改造性急不得》这样卓有见地的文章，却因为在交本月小组党费的时侯自己忘了带钱，马马虎虎把别人的五角钱写在自己名下，就成了”老虎”。我翻来覆去和他谈，叫他交代。他记也记不清自己到底是写了五角还是三角，我就在这几角钱的问题上穷追，我说钱多钱少不在乎，贪污的罪行是一样，叫他深挖思想动机。弄得他多日失眠，正在和他恋爱的女孩子秦式也要跟他”吹”了。后来总算收场收得较早，秘书长荣高棠认为丁磐石这一”案”算不了什么。杨述亲自去说服了秦式，此事才算了结。这只能算是个小小的前奏曲。而我，实在是从这时开始，由被整者变成了整人者，我也继承了那个专以整人为正确、为”党的利益”的恶劣做法。这是我应当忏悔的第一件事，所以记在这里。

接着就是肃反运动和”清理中内层”。最奇怪的是那”肃反”的做法，即：并没有发现本单位任何人有什么参加反革命活动的线索，只是叫每一个干部都详详细细向全体同志背一遍自己的历史，大家侧耳倾听。用鸡蛋里挑骨头的方法，挑出他叙述中的破绽，随即”打开突破口”，进行追问。问得他越说越不圆，然后据此定为重点，这就把”反革命”找出来了！这办法说来真是滑天下之大稽，但是当时的确是这么干的。我那一年（1956年吧）在《文艺学习》编辑部，记得我亲手整过的有朱涵，至今我连想都想不起他究竟有什么重大可疑的历史了。还有一个毛宪文，是因为他的舅父曾在他上中学时替他填过一张参加三青团的登记表，于

是我们就使劲轮番审问他。他硬说是实在没有参加，于是又被认为顽抗。到最后呢，还亏了黄秋耘同志细心，他说那张表上把毛宪文父亲的名字都写错了，这能是他自己写的吗？这才核笔迹，对指纹，证明了那张表不过是他舅父为了向上报账（发展了多少团员）而替他填的。可是，像这样的事情，在当时恐怕发生过成千上万件。国民党以发展党员越多为越好，经常下令某校全体教师参加国民党，全体学生参加三青团，用不着他们替党和团做什么工作。而共产党呢，则把这些人统统视为国民党的死党，共产党的仇敌，务必把他们统统清除批斗而后快。左的作法实在害人。

还有一个重点对象是冯光。这一位就被我们监管了好几个月，从早到夜有人跟着她。而她的罪行呢？是她在背历史中背出来的：她因为想抗战，投考过”战时干部训练团”。进去后只是演过戏，没干过别的。出来后到一家小报当过编辑，未发表什么反动言论。这一说可不行了。我们根据各人对于国民党的零星片断认识纷纷进行追问：”战干团”是特务组织，你怎么说只演过戏？你说的报不是进步报纸，不发表反共言论是不可能的，等等等等。反正，她就因此变成了重大反革命嫌疑犯，上报中宣部干部处审查。后来呢，经过复查，所有论据都很不充分，予以撤销。我向她口头道了歉。而当时有些和我一样干这种工作的干部，因为向人道歉还极为不满，说我们那么干是积极为革命的，不应道歉。我现在想来，道歉是实在应该的。岂止道歉，应当深深挖掘自己那样胡来的思想根源，不说挖到哪里去，也应该挖啊！没有挖，使我们虽然道过一次歉，下次接着又犯错误。

接着是批《武训传》、批胡风和因《红楼梦》而批判俞平伯、冯雪峰的运动。以前几个运动也大半涉及知识分子，这回就专门向知识分子开刀了。给我印象最深的是《红楼梦》的事情。当时我怎样也弄不懂这是怎么一回事，为什么要这样大张旗鼓。李希凡和蓝翎批评俞平伯的文章，我看见了。按我当时的”马列主义水平”来说，我不但是完全赞成的，而且也是完全讲得出、写得出来，那是极其平常的马列主义初学者对于一个老”红学家”的看法嘛！我相信一般青年党员都全那么看，贾宝玉当然代表个性解放的思想，林黛玉当然与他志同道合，薛宝钗自然属于抨击对象。这何消说得！冯雪峰决不可能连这一点起码常识也不懂。他在登出李、蓝二位的文章时，肯定了他们方向基本正确，说过一句他

们”论点显然还欠周密”，无非像是自己家里的娃娃在外边骂了别的老年人，自己为了面子关系（统战关系）总要出来说自己的孩子两句。俞平伯的说法，那种琐碎的考证，完全不符我们当时的”马列主义”习惯，本是不言而喻的。可是，他的文章却颇给我们这些长期浸淫于自造的”马列主义”大潮中的人们一点新奇之感，至少可以娱耳目悦心性吧，害处也不会大。--说真格的，谁不会用那点简单的马列主义”批判”他？我也会！我所想不到的是因为这篇批判文章，竟掀起了那样一场全国性的大运动，把俞平伯说成是不可侵犯的学术权威！有谁这样承认过？说冯雪峰是完全拜倒在俞平伯脚下。（梦想不到！冯雪峰是作协副主席，党内文艺元老。俞平伯何许人？不是解放初期人人知道的改造对象吗？）甚至还要冯雪峰写了自称有”犯罪感”的检讨。随后上边又定调子，说李希凡、蓝翎写这篇文章是无比勇敢的英雄行为，别人谁也看不到，谁也写不出。这些，我当时就感到，真不符合事实啊！但是原因是想不出来的。我只觉得李、蓝两位真是运气好。他们二位只是把这人人都能看到、人人都写得出的问题写了一下。别人之所以不写，有的是觉得俞平伯反正是资产阶级人物，不值得跟他讲马列主义。有的人是觉得俞的著作只是解放前留下来的几个小册子，如宝玉爱喝汤之类，并非在解放后向共产党大张旗鼓地挑战，何必那样对待人家？他两位年轻，不考虑这些因素，写篇文章一碰，一下子就成了名。真碰巧，运气好！

接着是批《武训传》，捎带《清宫秘史》，接着是批胡适。批胡适，我基本上没有参加，无多可记。批《武训传》，就是由我在共青团中央的邻居杨耳（许立群）写的文章。他写那文章时，真的只是作为一篇一般的电影评论写的，就觉得那片子吹武训吹得太高，好像那样行乞设教就能推翻封建统治似的，也违反马列主义常识。他写了投了稿，万想不到一登出来竟变成大事。什么”大官不言则小官言之”（毛泽东语）啦，由江青把他找到中南海亲自接见啦，全国铺开地大闹腾。好像是全国的文化界都在支持《武训传》。起码是杨耳本人，本来是一篇随便写的小文章，闹成轩然大波，之后江青老找杨耳，要他写这个抓那个，他实在感到不堪其扰，曾对我们当面说过。

尤其令人想不通的是附带打击《清宫秘史》，说是”卖国主义的影片”。这个，我就感到更与前两个问题不同了，这不是马列主义常识问题，而是违反马列主义历史唯物主义的提法了。以光绪帝与慈禧来比，

谁是开明的谁是守旧的？以戊戌六君子与荣禄比，谁是爱国的谁是卖国的？这不是我们在中学念历史时就知道的吗？马列主义总不能违反历史吧。那时候我们还很尊敬苏联，学苏联。苏联不也肯定库图佐夫甚至肯定彼得大帝吗？骂戊戌变法是卖国主义，当时我实在无法想通。但是，这句话终归是附带骂的，我就马虎过去了。而且，我由十几岁时培养起来的对党忠诚，十分牢固。又是刚开国不久，那一片万象更新的气象掩盖了一切，我就没有再深思了。后来由于习惯地接受上边一切”布置”，我也就习惯地接受了这个我实在没有想通的小小一句话。一句话算得了什么！我的脑子自此不大受自己支配。换一句话说，变”僵化”了。

还有一件肃反中的故事，那实在是冤枉了人，我是一直到1985年才觉悟的。杨述有一位堂兄，叫杨肆。年轻时数学极好，研究出一种破译密码的技术。抗战初期，他原在国民政府交通部工作。后来抗战展开，他到武汉，碰见杨述和他们这一大家子弟妹--全是救亡青年。他说，想跟大家一起去延安。想积极为党做贡献的杨述，当即把这件事秘密报告了住在八路军办事处的李克农（中央调查部的），问共产党需不需要这种人才。李克农当即表示：”好呀。叫他打到国民党里边去，把破译到的情报交给我们。不要他上延安。”于是，李克农亲自秘密召见了这个人，布置了任务，而且决定把他发展为共产党员。这个人就此加入了军统局戴笠系统，秘密为共产党搞情报，如此一干数年，一直升到少将，戴笠始终没有发现他的秘密活动。和他联系的共产党人，只有当时八路军驻重庆办事处长周怡一个。这样的单线联系，在周怡被调往延安之后就中断了。他失去了关系，在那个特务系统里继续做破译日本电码工作。至解放前夕，他忍受不了，脱离了那系统，刚一解放就跑来北京找关系。周怡已死，杨述把这人又来的事情报告了李克农。李克农当即同意由军委技术部录用他，而且交代过：”可重新入党。”可是没过多久，肃反运动一起来，忽然听说他以反革命罪被捕。我们简直诧异万分。是怎么回事？后来，他又被定成战犯，被拘押在徐州战犯集中营里许多年。释放回上海，无事可干，只好到副食品商店当售货员。他们技术部调查部，都是共产党内的绝密部门，外人无从打听，更无从过问。这时杨述和我就分析：此中必有特殊机密，那种部门既肯录用他，忽又拘捕他，一定是发现了他什么不可告人的坏事。他一向置身于戴笠系统，又脱离组织那么多年。有一度他到我婆婆（他的婶母）那里去，曾有特务跟踪过。

后来他回重庆又没事了。于是我们分析：可能是戴笠方面发现了他和共产党有关系，所以才来盯梢；后来又能解脱开，准是他叛变投降，把党的事情向戴笠交代了。这事我党过去不知道，大概到建国后组织上才调查清楚。这可是件神秘而又机要的大案子！这样越分析越像，我们始终对这种推理相信不疑，因此到杨述去世为止，我们一直对他冷冷的，也是这个缘故，他来北京，也不热心招待他。

1984年初夏我为了改小说去上海，小说的背景牵涉到我婆婆那段生活，于是我去访问他，问他那次到我婆婆家的事。他很坦率地说：是国民党特务系统里两派之争，两派都想要他。后来他赶回重庆面见戴笠，戴笠一句话就把这事解开了。我一听，已经有点感到他的事未必如我们过去的推测。此时潘汉年、杨帆等几个”铁证如山”的案子已经证明全属子虚，我心中既无把握，也便怀着疑问告辞。

更没有想到的是，1985年春，他的结论来了。那个结论本身很不公道（承认了他在李克农领导下做过地下工作，同时却又说他身份是国民党军官，按投降起义论），且不去说，最令我吃惊的是，全部结论没有一句是说他干过什么坏事或出卖党的机密的罪行，他的全部罪状只是在国民党内所任的各级职务，别的什么也没有！没有神秘，没有机要！他们逮捕他只是因为他是一个国民党的少将！看来肯定是那一年摘镇反和肃反运动，凡够”职务线”的一律或审查或拘捕，就这么糊里糊涂让他坐了这么些年牢！

我觉得最惭愧、最对不起人的是我们那时那种分析，以及由于那种错误分析而对他采取的冷淡态度。全错了！认友为敌，眼睛全瞎。毛病出就出在对”组织上”的深信不疑。我也跟着对一个遭冤枉的人采取了打击迫害的态度。更觉得遗憾万分的是，杨述至死也不知道，年轻时曾影响过他的堂兄并未犯罪。他从前是对我讲过的，最早给他进步书籍看的，就是这个在上海上大学，回乡度暑假的四哥。他热心介绍四哥去参加革命，但到最后却完全相信了哥哥就是坏人。悲剧！无可挽回的悲剧！这悲剧，当然得由我们俩自己负一部分责，可是，能完全由我们负责吗？

我心里难过极了。这是一种什么样的”斗争哲学”？把家人父子弄到如此程度，把人的心伤到如此程度！

1.4大跃进亲历记(摘录)

李锐

(1917-),中国当代作家，本文节选自《大跃进亲历记》，广州，南方出版社，1999

“大跃进”中曾有两句家喻户晓的民谣：“共产主义是天堂，人民公社是桥梁”。大大小小的“高产卫星”的升空，使多少百姓相信：中国离那个色彩斑斓的“天堂”已经不远了。……然而老百姓做梦也没有想到，中国非但没有进入那个想象中的“天堂”。却反倒陷入了从来没有想到的大饥荒！

……

最令人心颤的就是人口大量非正常死亡。关于“大跃进”年份因饥饿而死亡的人数。至今没有一个正式的数字。中央党史研究室编著的《中国共产党的七十年》载：“据正式统计1960年全国人口减少一千万”，美国学者麦克法夸尔等《剑桥中华人民共和国史》说：“据估计，这几年增加的超过正常死亡率的死亡人数为1600万至2700万。”

从进著《曲折发展的岁月》中说：“按照当时出生与死亡相抵后2%的人口净增长率推算，正常情况下，1961年总人口应比1959年增加2700万人，两者相加，1959年至1961年的非正常死亡和减少出生人口数在4000万人左右。”

金辉著《“三年自然灾害”备忘录》（见《风云庐山》，团结出版社1993年版，第364页）一文中说：“全国在1960 - 1961年的两年中，非正常死亡人数可能高达4319万。

国家统计局原局长李成瑞的计算，是2158万人（见《党史研究》1997年第2期李成瑞文《“大跃进”引起的人口变动》）

种种推算和估计，没有定论，关于这个数字的考证可能还要继续到下个世纪。但在那三年中，以千万计的生命由于饥饿而在中国大陆消失，这一点是肯定无疑的。这是本世纪中国历史上的一大悲剧，也是人类历史承平年代的空前悲剧。（P.77-78）

……

有人对那三年的气候作了详细考证，列出了一个前后18年间全国旱

涝等级资料表：

[illegible]	[illegible]
	[illegible]
	[illegible]
	[illegible]
	[illegible]
	[illegible]
	[illegible]
	[illegible]
	[illegible]

研究者得出结论：不论从总指数，平均指数看，还是从2度区和1度区所占比例看，1959 - 1961年都可以基本上说是正常年景，它甚至比公认的风调雨顺的1957年（总指数 + 25，平均指数 + 0.208）和1958年（总指数 - 21，平均指数 - 0.157）更为接近旱涝相当或不旱不涝的正常指标0。（以上资料见金辉：《“三年自然灾害”备忘录》，团结出版社1993年版，第367 - 368页。）

至少可以说，导致悲剧的主要原因不是天灾，而是人祸。

（P.78-79）

……

安徽凤阳的情况，可以作为“人祸”乃引发灾难主要原因的一个例证。

“大跃进”开始时,安徽凤阳也是充满热情和希望的。

1958年6月14日,县委副书记张秉尧在全县有线广播大会上提出:“我们要求夏季作物样样丰产,要培育亩产5000斤到10000斤到20000斤的水稻，亩产10000 - 20000斤再到200000斤的山芋，亩产3000斤的烤烟，亩产2000斤的玉米，亩产1000斤的大豆，亩产双千斤的黄豆，亩产千斤以上的皮棉，为实现1958年全面大丰收的光荣任务而努力奋斗。”

9月16日，安徽省农业厅陈振业在烤烟观摩会上的总结讲话中说：“凤阳太阳升社主任张士俊真是胆有天大，竟然以自己计划亩产7万

斤的卫星烟田，大胆地提出与定远县八一社计划亩产130万斤的卫星烟田比高低。”可见，凤阳也争相放过“卫星”。

但是，没过多久，灾难便同样降临到这块土地。这里列举凤阳由于高指标、高估产、高征购而导致的饿、病、逃、死的一些材料。以下这些材料都是当年县委总结的：

1958年和1959年两年，我们都卖了过头粮（即国家征购任务）。1959年卖的最多。因此直接影响了群众生活，造成了人口非正常死亡。以高指标情况来说，1957年生产计划订到2亿多斤是比较落实的，但是县委却订了8亿斤的指标。

1958年的指标没有实现，而1959年的指标不仅没有降低，反而又订了一个12亿斤的指标,超过了1958年实收产量18266万斤的6倍,这就严重脱离了实际。再以高估产来说，两年来，实际收成情况是年年减产，却把减产说成了增产。1958年实收产量比1957年减少1360万斤，却虚估为40500万斤，超过实产3.6倍。

高指标、高估产的结果，就产生了高征购，购了过头粮。1958年实收粮食18266万斤,除了三留外,只剩1180万斤；而我们却征购了7102万斤，特别是1959年，总产只有10960万斤，按当时标准，仅够全县口粮，而我们却购了5974万斤，结果就严重地影响了群众的生活安排。这一年从秋收结束到12月底的两个月中，农村中没有供应口粮。

我们认为，人口发生外流和非正常死亡的主要原因就在这里，如果我们不卖过头粮，把群众生活安排好，就不会发生人口非正常死亡，这是一个血的教训。（见《凤阳县的两年来的经验教训——马维民同志在县委三级干部会议上的报告》，1961年8月24日）

面积报大了，产量估高了，不仅不向上承认错误，进行纠正，相反，用层层下压的办法硬购过头粮。

1959年冬到1960年春，全县正当缺粮、疫病、外流、死亡严重的时候，还错误地认为没有粮食是思想问题，不是实际问题。于是就规定各公社每天的粮食入库数字，一天要下面三报：上午报打算，中午报行动，夜里报实际。不问实际情况，不分青红皂白，多卖的表扬，少卖的批评，不卖的指责。逼得卖了种子，卖了口粮。搞不到粮食就认为是资本主义思想作怪，进而召开全县生产队长以上干部大会，进行反瞒产斗争，乱斗硬逼，提出要斗得狠，不狠就是“右倾”。由于声势大、压力

重，会议期间，小溪河公社就边斗边打基层干部。

县里的会议开完以后公社开、大队开、小队开，年三十晚上也要开，一直开了40多天。　并且规定，公社散会要经县委批准。散会后，把所说“惜售余粮”的干部留下来反省斗争，干部被斗得无法，造成全县到处翻箱倒柜，搜查粮食的局面。（陈振亚：《关于凤阳问题的报告》，1961年2月1日）

1958年受灾后，缺粮断炊现象日益增多。析桥乡淮东社元月份调查，全社240户，1172人，缺粮断炊的有184户，892人。打溪河乡断炊得更多，并有吃青苗现象发生。长淮乡津淮社40余户流入蚌埠，大庙乡云营光实有200人到定远县讨饭。（《关于生救、副业多种经济、大办工业方面的文件》，1959年初）

1959至1960年，凤阳县农村人口外流达11196人，占农村总人口335698人的3.3%。发病人口达102994人，占农村人口的37.7%，其中:浮肿病27735人，妇女子宫下垂6932人，闭经8237人，最严重的小溪河公社,原有52233人，发病的就有26018人,占49.8%，门台子电港口灌站有一个60名妇女的民工队,闭经的就有58人，此外，全县还有营养不良，身体瘦弱的17482人，他们目前大部分已失去劳动能力。（陈振亚:《关于凤阳县问题的报告》,1961年2月1日）

全县人口死亡现象更是惊人。据统计，1959年和1960两年，共死掉60245人，占农村人口的17.7%。其中死人严重的武店公社，原有53759人，死去14285人，占26.6%，小溪河公社死去14072人，占26.9%。宋集公社原有4743人，死去1139人，占24.2%。武店公社半井大队原有4100人，死去1627人，占39.7%。打庙公社夏黄庄原有70死掉48人，占68.6%。

全县死绝的有8404户,占总户数的3.4%。死、跑而空的村庄27个。

小溪河公社曾有21个村庄无人而空了。武店公社凤淮大队李嘴庄20户，死绝4户。

县实验小学校长王焕业家中12口人全部死光，曹店公社和平大队北山下小队社员曹乐家34口人，死去30人。

小溪河公社长溏大队赵庄子张玉璞家的父亲，死后两天还抱着未死的女儿。

有的人家两口子一夜同时死在一张床上，有的地方人死了没有抬

埋。

由于人口大量死亡，出现很多独苦的老人和孤儿。据初步统计，全县现有孤老1580人，孤儿2289人。（陈振业:《关于凤阳县问题的报告》,1961年2月1日）

…… ……

作家王立新80年代曾赴凤阳采访过，他在报告文学中写道：“梨园乡小岗生产队严俊冒告诉我：1960年，我们村附近有个死人塘，浮埋着许多饿死的人。为什么浮埋？饿得没力气呀，扔几锹土了事。说起来，对不起祖先，也对不起冤魂。人饿极了，什么事都干得出来。我的一位亲戚见人到死人塘割死人的腿肚子吃，她也去了。开始有点怕，后来惯了,顶黑去顶黑回。我问她:‘怎么能……？’她叹息道：‘饿极了……’”

1.5“文革”博物馆

巴金

(1904–2005)，中国现代作家。本文选自《全集》第16卷。北京，人民文学出版社，1991。

前些时候我在《随想录》里记下了同朋友的谈话，我说“最好建立一个‘文革’博物馆”。我并没有完备的计划，也不曾经过周密的考虑，但是我有一个坚定的信念：这是应当做的事情，建立“文革”博物馆，每个中国人都有责任。

我只说了一句话，其他的我等着别人来说。我相信那许多在“文革”中受尽血与火磨炼的人是不会沉默的。各人有各人的经验。但是没有人会把“牛棚”描绘成“天堂”，把惨无人道的残杀当作“无产阶级的大革命”。大家的想法即使不一定相同，我们却有一个共同的决心：绝不让我们国家再发生一次“文革”，因为第二次的灾难，就会使我们民族彻底毁灭。

我绝不是在这里危言耸听，二十年前的往事仍然清清楚楚地出现在我的眼前。那无数难熬难忘的日子，各种各样对同胞的伤天害理的侮辱和折磨，是非颠倒、黑白混淆、忠奸不分、真伪难辨的大混乱，还有那些搞不完的冤案，算不清的恩仇！难道我们应该把它们完全忘记，不让人再提它们，以便二十年后又发动一次“文革”拿它当作新生事物来大闹中华？！有人说：“再发生？不可能吧。”我想问一句：“为什么不可能？”这几年我反复思考的就是这个问题，我希望找到一个明确的回答：可能，还是不可能？这样我晚上才不怕做怪梦。但是谁能向我保证二十年前发生过的事不可能再发生呢？我怎么能相信自己可以睡得安稳不会在梦中挥动双手滚下床来呢？

并不是我不愿意忘记，是血淋淋的魔影牢牢地揪住我不让我忘记。我完全给解除了武装，灾难怎样降临，悲剧怎样发生，我怎样扮演自己憎恨的角色，一步一步走向深渊，这一切就像是昨天的事，我不曾灭亡，却几乎被折磨成一个废物，多少发光的才华在我眼前毁灭，多少亲爱的生命在我身边死亡。“不会再有这样的事了，还是揩干眼泪向前看吧。”朋友们这样地安慰我，鼓励我。我将信将疑，心里想：等着瞧吧。

一直到宣传“清除精神污染”的时候。

那一阵子我刚刚住进医院。这是第二次住院，我患的是帕金森氏综合症，是神经科的病人。一年前摔坏的左腿已经长好，只是短了三公分，早已脱离牵引架；我拄着手杖勉强可以走路了。读书看报很吃力，我习惯早晨听电台的新闻广播，晚上到会议室看电视台的新闻联播。从下午三点开始，熟人探病，常常带来古怪的小道消息。我入院不几天，空气就紧张起来，收音机每天报告某省市领导干部对“清污”问题发表意见；在荧光屏上文艺家轮流向观众表示清除污染的决心。我外表相当镇静，每晚回到病房却总要回忆一九六六年“文革”发动时的一些情况，我不能不感觉到大风暴已经逼近，大灾难又要到来。我并无畏惧，对自己几根老骨头也毫无留恋，但是我想不通：难道真的必须再搞一次“文革”把中华民族推向万劫不复的深渊？仍然没有人给我一个明确的回答。小道消息越来越多。我仿佛看见一把大扫帚在面前扫着，扫着。我也一天、两天、三天地数着，等着。多么漫长的日子！多么痛苦的等待！我注意到头上乌云越聚越密，四周鼓声愈来愈紧，只是我脑子清醒，我还能够把当时发生的每一件事同上次“文革”进展的过程相比较。我没有听到一片“万岁”声，人们不表态，也不缴械投降。一切继续在进行，雷声从远方传来，雨点开始落下，然而不到一个月，有人出来讲话，扫帚扫不掉“灰尘”，密云也不知给吹散到了何方，吹鼓手们也只好销声匿迹。我们这才免掉了一场灾难。

一九八四年五月在日本东京召开的四十七届国际笔会邀请我出席，我的发言稿就是在病房里写成的。我安静地在医院中住满了第二个半年。探病的客人不断，小道消息未停，真真假假，我只有靠自己的脑子分析。在病房里我没有受到干扰，应当感谢那些牢牢记住“文革”的人，他们不再让别人用他们的血在中国的土地上培养“文革”的花朵。用人血培养的花看起来很鲜艳，却有毒，倘使花再次开放；哪怕只开出一朵，我也会给拖出病房，得不到治疗了。

经过半年的思考和分析，我完全明白：要产生第二次“文革”，并不是没有土壤，没有气候，正相反，仿佛一切都已准备妥善，上面讲的“不到一个月”的时间要是拖长一点，譬如说再翻一番，或者再翻两番，那么局面就难收拾了，因为靠“文革”获利的大有人在。……

我用不着讲下去。朋友和读者寄来不少的信，报刊上发表了赞同的

文章，他们讲得更深刻，更全面，而且更坚决。他们有更深切的感受，也有更惨痛的遭遇。“千万不能再让这段丑恶的历史重演，哪怕一星半点也不让！”他们出来说话了。

建立“文革”博物馆，这不是某一个人的事情，我们谁都有责任让子子孙孙，世世代代牢记十年惨痛的教训。“不让历史重演”，不应当只是一句空话。要使大家看得明明白白，记得清清楚楚，最好是建立一座“文革”博物馆，用具体的、实在的东西，用惊心动魄的真实情景，说明二十年前在中国这块土地上，究竟发生了什么事情？！让大家看看它的全部过程，想想个人在十年间的所作所为，脱下面具，掏出良心，弄清自己的本来面目，偿还过去的大小欠债。没有私心才不怕受骗上当，敢说真话就不会轻信谎言。只有牢牢记住“文革”的人才能制止历史的重演，阻止“文革”的再来。

建立“文革”博物馆是一件非常必要的事，惟有不忘“过去”，才能作“未来”的主人。

1.6我们的父亲刘少奇

刘平平　刘源　刘婷婷

刘平平　　刘源　　刘婷婷，均系刘少奇子女。本文选自《历史在这里沉思》第一辑，北京，华夏出版社，1986。

1967年8月5日，在我们幼小的心灵里刻下了深深的刀痕。

江青、康生、陈伯达、戚本禹一伙在中南海内策划了一场批斗刘邓陶①的大会，分别在各家院内举行，与天安门的百万人大会遥相呼应。“中央文革特派员”曹轶欧等，亲临现场指挥，安排了录音、照相、拍电影，说要在全国放映。

那天，我们这三个一直在父母身边的孩子，被特派员命令参加大会，每个人身后还故意安排几个战士看守。我们几个孩子站在围斗的人群后面，满腔悲愤，眼看着爸爸、妈妈被几个彪形大汉架进会场。大汉们狂暴地按头扭手，强迫他们做出卑躬屈膝的样子，坐“喷气式”，拳打脚踢，揪着爸爸稀疏的白发，强迫他抬头拍照。

突然，哇的一声号哭打断了会场上的口号和谩骂，“谁敢在这时候哭呢?”人们的目光都转向了大门口，原来是6岁的小小，被如此残暴的景象吓得号啕大哭，拼命往大门后面爬去。顿时，几乎所有的人都木呆了，全场鸦雀无声。源源转身就向外跑。几个战士抓住他，厉声喝道：“你要干什么?”源源使劲挣脱开身：“你们没听见小小在哭吗?”源源一把抱起小小，亲吻着她，吮吸着她的泪水……

会场的指挥者还觉得“火药味不浓”，命令他们的走卒们“要杀气腾腾”。在长达两个多小时的斗争会上，爸爸不断遭到野蛮的谩骂和扭打。爸爸的每次答辩，都被口号声打断，随之被人用小红书劈头打来，无法讲下去。我们看见爸爸在尽力反抗，不肯低下那倔强的头。他坚持党的原则，严守党的机密，并为许多好干部承担责任。会场上，突然喊起打倒十几个老干部的口号声，爸爸却纹丝不动。那些人揪着他质问：为什么不喊口号?爸爸回答：“我负主要责任，要打倒，就打倒我一个人。”

接着，那些人把爸爸、妈妈押到会场一角，离开我们只有几步远，硬把他俩按下去向两幅巨型漫画上的红卫兵鞠躬。爸爸被打得鼻青脸肿，鞋被踩掉，光穿着袜子。就在这时，妈妈突然挣脱，一把紧紧抓住

爸爸的手，爸爸不顾拳打脚踢，也紧紧拉着妈妈的手不放，他俩挣扎着挺着身子，手拉手互相对视。这是爸爸跟妈妈最后握手告别!从他们颤抖的双手，从他们深情的目光中，我们看到这两个坚强的共产党员在互相鼓励，我们看到了无限深厚的情谊。在短短的一瞬间，他们传递了自己内心的信念。在近20年的革命斗争中，他们忙于工作，无暇叙说。但他们彼此理解，心心相印，一往情深。有什么语言能表达他们对祖国和人民的热爱，又有什么力量能使他们分开?他们风雨同舟，患难与共，就在这短短的几个月中，我们多少次看见他们一起去看大字报，但从来没有听到他们彼此间有一句怨言。而今，在这耻辱的“刑场”上，他们要诀别了，永远诀别了。有哪个儿女眼见父母在这样狂暴的蹂躏下握手告别，能不肝肠寸断呢?!几个坏人狠狠地掰开了他们的手，妈妈又奋力挣脱，扑过去抓住爸爸的衣角，死死不放……然而，暴力终于把他们分开了。那些人把一幅画着绞索、红卫兵的笔尖和拳头的漫画套在爸爸的头上。在这一片谩骂和围攻之中，谁能想到漫画的绞索套中竟是我们八亿人民合法选出的国家主席!

斗争会结束后，爸爸被押回办公室，他疲惫已极，余怒未息，立即按铃把机要秘书叫来。爸爸拿出《中华人民共和国宪法》，义正词严地抗议说：“我是中华人民共和国的主席，你们怎样对待我个人，这无关紧要，但我要捍卫国家主席的尊严。谁罢免了我国家主席?要审判，也要通过人民代表大会。你们这样做，是在侮辱我们的国家。我个人也是一个公民，为什么不让我讲话?宪法保障每一个公民的人身权利不受侵犯，破坏宪法的人是要受到法律的严厉制裁的。”爸爸要用自已的生命和鲜血，来维护国家的尊严，维护人民的神圣权利，为捍卫神圣的宪法作最后的斗争。尽管秘书当夜就写了汇报，但爸爸的抗议没有得到任何回答。8月7日，爸爸给毛主席写信，他严正抗议给他扣上反党反社会主义的帽子，书面向毛主席提出辞呈，并向毛主席写明：“我已失去自由。”

经过这场非人的摧残，爸爸的腰伸不直了，打伤的右腿一瘸一拐地拖着，只能双手扶着走廊的窗台一步一步蹭着移动。为了不使我们难过，一见到我们老远在望着他，他就放开双手，强伸起腰，那豆大的汗珠直往下淌。爸爸每淌一滴汗，我们心上就淌一滴血啊!

妈妈仍被关在后院，头破了，还被强迫劳动搬砖。一位站岗的哨兵看到妈妈背一大筐砖很吃力，就大声“训斥”说：“你不会一次少背几块

嘛！”语气是凶狠的，却包含着极大的同情。就因为这一句话，这个哨兵立即被调走，复员回乡了。

尽管看到爸爸、妈妈惨遭折磨，心如刀绞，我们还是要站在走廊上隔窗远望着。能看见爸爸、妈妈，毕竟是心灵上的一种慰藉啊。可是，万恶的林彪、江青一伙连这一点也不容许，他们竟采取了更恶毒、凶狠的手段。

那是1967年9月13日上午10点，突然，通知我们立即收拾行李，回各自学校接受审查批判。我们要求能在假日回家，回答说："不行，你们给刘少奇、王光美通过风，报过信，必须好好检查罪行!"我们要求最后看一眼爸爸、妈妈，也被无理拒绝了。怎么办?我们就暗中商量无论如何也要拖到中午吃饭的时候，这样就能再见到爸爸一面了。我们一会儿说要找衣服，一会儿要找书，慢慢悠悠，来回磨蹭，尽量拖延时间。他们可能发觉了我们的用意，就把东西扔进卡车，硬是不准我们见最后一面。就这样，我们被赶出了中南海，赶出了我们的家。这里，我们曾度过幸福的童年；这里，也给我们留下了悲惨的记忆。我们并不留恋这里，我们只是不忍就这样撇下爸爸、妈妈。不能哭、不能喊，我们默默祝愿："保重呀，爸爸!保重呀，妈妈!我们走了，我们不得不离开你们……"谁知，这竟是我们和亲爱的爸爸的永别!

瑟瑟秋风，抽打着我们稚嫩的脸颊；滚滚车轮，碾压着我们年轻的心……

对于这一天，我们并不是毫无思想准备的。但没想到来得这么快。我们站在空荡荡的车斗里，看着三个小行李卷。爸爸的嘱咐，又在我们耳边回响："年轻人要勇敢地走自己的路，许许多多的革命前辈就是从无数的坎坷中锻炼出来的。""要记住：爸爸是人民的儿子，你们一定要做人民的好儿女。爸爸是个无产者，你们也一定要做个无产者。"爸爸的叮咛一字一句地镌刻在我们心头。我们铭记着爸爸的嘱咐，离开家，走到人民之中。

当时我们并不知道，同天下午小小和阿姨也被赶出中南海；晚上，妈妈被正式逮捕入狱。这，就是我们生离死别的一天。

过了几天，爸爸托警卫员转告我们："让孩子们与我和妈妈划清界限。"这句话使我们难受极了，也使我们想起年初爸爸对我们说的一句话："我欢迎你们严厉地批判，也允许你们跟我划清界限，但是一定要说

真话。你们要相信爸爸、妈妈没有欺骗你们。”那时我们也很激动。我们深信自己的爸爸、妈妈是好人，没有“造反”离家。现在虽然被迫活活拆散，天各一方，但我们的心是紧紧连在一起的。爸爸懂得我们的心。是啊，爸爸是想用“划清界限”来保护我们，鼓励我们在人民中间顽强地活下去。

我们走了，爸爸，我们离开您了!在我们面前是飓风骤雨，危浪险涛，颠沛流离。十几年来，我们走过批斗和辱骂的夹道，我们在监狱中埋葬过自己最可宝贵的青春时光。闪亮的镣铐卡在我们的骨头上，无法叫我们屈服，却留下永久的疤痕；日夜的围攻使我们愤然剪开手指，让鲜血去流淌，点点滴滴，汇成不屈的血书。

活下去，为了将来把这一切告诉人民，我们肩负着爸爸、妈妈的希望和重托，也带着有朝一日能看到真理战胜邪恶的渴望，一定要活下去，勇敢地闯出一条路……

1 刘邓陶指刘少奇、邓小平、陶铸三人。

1.7青春是可怕的

钱理群

（1940-　）中国当代学者。本文选自《拒绝遗忘》，汕头，汕头大学出版社，1999。

1966年8月18日，史无前例的"文化大革命"刚刚开始，北京101中学的红卫兵从天安门游行回来，激情满怀地要干一番惊天动地的革命大事业！怎么干呢？斗坏人！于是，一群红卫兵狂叫着，把出身于旧军阀家庭，因画过裸体像、又因"侮辱女同学"等罪名判过刑的美术老师陈宝坤揪了出来，从腰上解开牛皮武装带，劈头盖脸地抽了上去，打得半死之后，又将他扔进学校莲花喷泉池里。遍体鳞伤的陈老师在污泥中挣扎着，全校红卫兵与师生里三层外三层地围观着，一群十多岁的孩子围着池边狂喜地笑着，一边叫嚷着"造反有理"、"痛打落水狗"，一边扔着石块。就在陈老师拼命地躲避开水花，咬着牙抓住荷花池栏杆的刹那间，"通--"一块石头砸在他的身上，"通！"又一块石头重重地正好落在了他的腰部，他刚刚触到栏杆的手松开了，"通"--像一块大石头，一下扎到了水中，当他沉入水底时，水花息了。这正是下午4时　14分（请永远记住这历史的一刻！）他死在围观的人群心满意足的目光下，死在一片欢乐的狂呼声中……

据说这是“第一个死在红卫兵手下的人”，当时把“八·一八”这一天叫做“红卫兵的革命盛大节日”。今天回顾这段历史，却令人毛骨悚然：其震惊之处，正在于残酷的虐杀竟然是在青少年的狂欢之中完成。

我想起了米兰·昆德拉的一段名言-

青春是一个可怕的东西：它是由穿着高统靴和化妆服的孩子在上面踩踏的一个舞台。他们在舞台上做作地说着他们记熟的话，说着他们的狂热地相信但又一知半解的话。历史也是一个可怕的东西：它经常为青春提供一个游乐场—年轻的尼禄，拿破仑，一大群狂热的孩子，他们假装的激情和幼稚的姿态会突然真的变成一个灾难的现实。

当我想到这一切时，我的一连串评价都出了差错。我对青春产

生了一种很深的仇恨，同对又夹杂着对历史罪人的一种自相矛盾的宽容，我突然之间把他们的罪恶仅仅看成是期待着长大的烦躁不安。（《玩笑》）

20世纪世界历史中独一无二的“创造”——中国的“文化大革命”正是历史为青春提供的“一个游乐场”：中国的红卫兵一知半解却狂热地相信人们教给他们的“革命雄心壮志”以及相应的“豪言壮语”，决心横扫一切牛鬼蛇神，把中国改造成纯而又纯的“革命圣地”，成为“世界革命”的基地与中心——他们把中国传统的浪漫主义乌托邦理想与“中华民族(文化)中心梦”发挥到了极致。然而，也正是这“一大群狂热的孩子”，他们既是真诚又是虚假的“激情和幼稚的姿态”，却真的“变成一个灾难的现实”，他们也同样把中国专制主义的残忍，嗜杀、灭绝人性，发挥到了极致。在这个意义上我们可以说，集“天使”与“恶魔”于一身：这就是中国的红色卫兵；“天堂”的梦与“地狱”之门并存，伊甸园与集中营同在，应该这样来把握与描述中国的“文化大革命”。

我们从来都是说：“青春是美丽的”——这是作家巴金的名言，也是中国作家、现代知识分子的共同信念，甚至成为中国现代文学的基本主题。但是，现在，我们必须正视：“青春是可怕的”——连同所有与“青春”相联系的乌托邦幻想，一切非理性“抒情诗”都有导向“专制”的可能。正如昆德拉所说：“人世间凡属于上帝的一切也可以属于魔鬼。”

昆德拉的另一判断也同样发人深思：应把“青春”的“罪恶仅仅看成是期待着长大的烦躁不安”。——我们在20世纪中华民族身上，也同样发现了这种“青春期”的“烦躁不安”。上一世纪末，沉迷于中华中心梦的古老的中国一觉醒来，突然发现自己成了世界的婴儿，于是产生了“期待着长大”(赶上世界，潜意识中依然没有放弃“中华中心梦”)的焦躁。我们这个民族从“五四”时期就不断呼唤“青春”，这绝非偶然，它表现了中国现代民族蓬勃向上的精神，也显示了它的不成熟性；以致长期以来，我们一直视“青春”为历史的正题，而忽视了它的负面。在某种意义上，20世纪的中国历史舞台，不断为青春的表演提供“游乐场”，而最终演出了“文化大革命”那样的青春的专制暴力的大浩劫。20世纪的民族青春史，也就从正面转向了负面，这可以说是历史对我们民族不成熟的一个无情惩罚。

但受到惩罚的民族并不会自动走向成熟。如果我们仍然沉湎于青春

的狂梦与焦躁中，不敢正视青春的“可怕”，我们的灾难就不仅是长不大，“文化大革命”那样的疯狂还会以另一种形式莅临于我们的国土，那位101中学美术教师的阴魂就会继续追随我们每一个人——多做做这样的“噩梦”可能没有坏处。

1.8托付

刘烨园

(1954-)中国当代作家，本文选自《精神收藏》，西安，太白文艺出版社。2001。有删节。

三十年，仅仅是一瞬么?如果是一瞬，我怎么切肤着几千年何其相似的一切?

早已欲哭无泪。

三十年。异化的泪。

……

1968年，“初中”二年级。我读书的城市日夜枪炮骤响，火光不断。担惊受怕的母亲终于在犹豫中，人性大于政治了，不再听毛主席的话，把我从“你们要关心国家大事，要把无产阶级文化大革命进行到底”的学校、街道“骗”到几百里外的群山乡间，偷偷给了亲戚一些钱，然后在我睡熟的深夜，又乘火车返回去照顾多病的父亲和年幼的弟妹了。

我被“撇”在深山里。几次试图归去，终因火车很快在炮火中停开，到处是荷枪实弹的关卡，天天有身份不明的人被无辜打死的“传闻”而被迫幸存下来。我不知道，这时邮路亦早已不通了。四个月后战事结束，回到家里，我才“一次性”收到了一百多天在乡下向家里“诉苦”的七八封信、其中有一封信这样写道(大意)：

> ......他们有六个人，都带着枪，是那种汉阳造"老套筒"，很旧，擦得精亮、其中有一个是民兵队长，他有两杆枪，还有一支驳壳枪。村里的人都被通知到了场，大人孩子都围在水塘边，那儿有很多芦苇，前面的已经被民兵拖着"犯人"弄得东倒西歪了。我不是村里人，没人通知我，当我听到什么声音赶到时，"审判"已经完了(是我自己觉得像是经过了什么仪式似的)。那两个人五花大绑的，都很年轻，大约有二三十岁，穿着和材里人同样的土布衣服，黑色的，跪在水里，面对芦苇，背对人群，不许回头。这时民兵队长提着驳壳枪走过去，"代表贫下中农枪毙你"，说完，对着一个人的后脑勺，上身一偏，一声枪响，那个人就栽倒了(迸出的血果然没有

溅到他身上）。他招招手，过来一个民兵，又给了死人一枪，是用老套筒贴着背心打的，枪声很闷。另一个活着的人这时哭了起来，哆嗦着，头越低哆嗦得越厉害，终于趴下了，民兵队长把他拎起来，又给了他一驳壳枪，他中弹了还在哭（写到这里，我的心又像少年时一样纤脆地颤抖着疼），周围却一个哭的也没有……

这是我有生以来，第一次亲眼看见杀人。十几步之遥，以这样的名义。在此之前，我只见过尸体：被批斗而自杀的邻居叔叔、战死的校友、从河里打捞上来的麻袋中泡涨的无名女尸，路过村前漫水桥、被大水淹死的武斗队伍中的复员军人……也看见过抬棺游行的队伍，听说过追悼会上为祭战友而炸死俘虏，几十号人被八毫米铁丝穿着掌心押去枪决等“小道消息”……这一次的恐怖、惊吓，刻骨铭心，不仅因为是目睹，还因为杀人者曾是我所尊敬的人。他豪爽热情，助人为乐。十几天前，发大水的时候．他撑着竹排，围着村子给人送东西；我因水土不服发疟疾，高烧半月不退，奄奄一息．也是他撑竹排从公社医院拿药回来治好的。就在昨天夜里，我还和他在村里代销店的—张矮桌上有说有笑地打了半夜扑克牌!而他后来杀人的神态、动作，却是多么当仁不让、坚决、娴熟，甚至悠然自得——回村的路上，没忘了依旧有说有笑地走在田埂上向旁边的人让烟、逗乐，说谁谁真有福气，娶的女人好漂亮，好能干!

我那时并不懂法律，不知这是惨无人道的愚昧．只是骇然、茫然，只是震惊、同情；就这样在“同类”的人群中，如先生(鲁迅)所言，充当着一名默默的看客，终身难宁。

知道这一切是多么残忍，死去的人是多么冤枉，已是十几年之后了。

只是十几年后，历史并没有平息。在幸存者的生命里，它的伤恸甚至远远深过当年，虽然这一次是被史料(官方文件)惊栗的(此史料80年代末由该省人民出版社公开出版)。

1967年10月，某大队两天内集体坑杀76人；

同年11月，某县民兵枪杀69人；

1968年7月，某军分区调动八县两矿一厂一郊武装人员“进攻”某群众组织，打死46人；

同月，某县以“群众专政”为名，杀死3681人，使176户全家灭绝，占

全县“文革”中死亡人数的93%；

同年8月，军队和某群众组织攻打另一群众组织，据不完全统计，仅此一战，打死 1342人，俘虏8945人，走到某照相馆门口，仍不解恨，光天化日之下，又“随意”枪杀其中26人；

还在这个月，军队联合十县及多家兵工厂的武装人员一次“围剿”某县群众组织就抓捕一万余人(当时全县人口十万人左右)，枪杀1016人，其中国家干部、工人260人，参加过红军的20人、赤卫队的12人、游击队的117人；全县86个大队，81个杀了人……

真想用“文革”中流行的一句话愤怒地吼一声——够了!够了!因为这还只是风毛麟角，且还不计“不明不白”“失踪”十几年的另一些冤魂!此类“事件”，不堪枚举!我曾略做统计，成批杀人之事，该省各县市皆有。几十年后平反，证明几万冤魂，全系无辜被害!而杀人手段之残忍，诸如挖肝取心、活割生殖器官烹食之类，若非官方文件所载，当事人供认不讳，即使我等亲见其地杀戮之烈者，亦难信之。而这还仅为我当年所生活的一个省的现实(九百六十万平方公里之一角)，仅为干瘦的历史线条，最有思考价值的活生生的场景，其深处不知要复杂多少万倍，但恐怕是再也难以复原了。

然而如今真实被拒绝描述。

如此“夜正长，路也正长”，当年先生(鲁迅)被层层淤积的血，埋得不能呼吸时，尚要挖一个小孔，延口残喘，如今一个想忘也无法忘记的青年，又怎样才能不负重沉沉地生存呢?

我逃得掉吗?命。

异族入侵的南京大屠杀不能容忍，一祭再祭，天下难忘。那么本民族残杀本民族的“文革”呢?悲剧底因，孰更深层孰更重要孰更惨重?却能掩则掩，能忘则忘，大事化小，小事化无么?这难道不是我们自己的“教科书事件”，五十步笑百步么?不是当年慈禧太后“宁与外邦，不掷家奴”心态(或曰国民性)的另一翻版么?

然而更糟的是，历史亦并非“无声无息”。在人为的遗忘深处，浮上来的是人为的“撰述”，各有用心，“宜粗不宜细”，水不仅浑了，而且浅了，浅得没有实质，好像史无前例的浩劫不过尔尔，让后人看来好笑好玩，不解我们何以如此大惊小怪，“没什么嘛” (我已听见孩子们如此说过了)……眼见自己亲历的历史如此这般，我由此而大疑前人的历史是否

亦非如“籍”所述。

而且如此那般的如“籍”所述，是否导致了我少年时代目睹的罪恶?

谁言东方文化没有创造性?至少不乏“独到”。看看德国人“年年讲、月月讲、天天讲”的反省和浩如烟海的二战“寻根”便知一二了。

三十年无祭。

仅仅是祭，毫无意义。

三十周年的某天，我选择了独自一人默默站在他们墓前。痛苦深得平静，思考亦复杂得平静。又是大水刚刚涨过，是百年不遇的特大洪水。我曾读书、生活的城市十屋九淹，树梢也挂满淤泥。人们忧伤，忙碌，个个表情沉重。这样的瞬间，三十年前的死者自然是被彻底忘却了：然而，这样的生存现实也被我彻底忘却了。存在是对等的。

荒草萋萋。坟茔满山。烈日如昨。我在我的异化里。

异化是必然的。凡事不走火入魔，难有成者。

与其被遗忘同化，我宁肯被铭记杀死……

1.9这一代以及那一代的理想

筱敏

(1955-),中国当代作家,本文选自(成年礼),西安,太白文艺出版杜.2001。

我经历过一个全体青少年都渴望当兵打仗的时代,今天看过去它不免荒诞,但当时的一切都是有本有源、顺理成章的,那是一个生活有如舞台布景,被装饰得如火如荼的时代。

绿军装风靡全国,成为青少年们惟一的,具有绝对统领地位的流行时装,这种整齐单一的审美趣味,自然源于这一代人所获得的整齐单一的教育。炸碉堡堵枪眼之类的英雄主义行为,雪山草地的浪漫主义传奇,是自幼年以来一直喂养我们的食品,比起异域的童话,这种喂养是不由你个人或家庭选择的,它带有统摄性和强制性,接受是一种义务。那种整齐单一的着装趣味,并非仅为审美的尺度,而更是道德的尺度了。

这一代人唱火药味十足的歌,由衷地相信世界上还有三分之二的人民生活在水深火热之中,正等待着我们去解放。这一代人觉得生在和平年代是一件遗憾的事情,甚至连“和平”这一类的字眼都是懦弱的,带有“修正主义”气味的,因为它使人生平庸,何况它几乎总与“演变”这样可耻的字眼连在一起。“我们这一代青年将亲手参加埋葬帝国主义的战斗。任重而道远……”这样一类名言的流行程度可以压倒当今任何一支流行曲,这一代人无论从高音喇叭里听到它,还是从友人来信中看到它,都无不为之动容,从而进入一种躁动不安的梦境状态。革命的饥渴,战争的饥渴,献身的饥渴,伴随着青春期特有的饥渴,使这一代人如浸没在狂潮之中.没有立足点.也不肯沉没,于是便不断地翻卷,涌动。我们可以从当年流传下来的诗文中,看到那个时代的生命标本,比如当年广为传抄的政治抒情诗《献给第三次世界大战的勇士》。

“第三次世界大战”是这一代人不断讨论的话题,几乎是从记事以来,这场虚构的大战,就通过官方话语和私人话语,无数遍地让他们体验过了。因此,诗人的虚拟,在这一代人的情感里,是比真实生活更真实的。诗的场景是:那一场“赤遍全球”的世界大战结束之后,诗人站在

北美的陵园里，站在为攻打白宫而牺牲的战友墓前，抒情和回忆。回忆中有他们共同经历的红卫兵运动，井冈山，大串联，更有那令人难忘的夜晚，一同收听国防部的宣战令，出征，一同奔赴“最后消灭剥削制度的第三次世界大战”……今天，我手里写下“国防部的宣战令”这几个字的瞬间，突然有一种极恶劣的情绪反应，我甚至不愿承认自己是那个时代过来的人，但在当时，我确曾为这样的诗句激动过：

还记得吗？
我们曾饮马顿河岸，
跨过乌克兰的草原，
翻过乌拉尔的高峰，
将克里姆林宫的红星再次点燃。
我们曾沿着公社的足迹，
穿过巴黎公社的街垒，
踏着国际歌的鼓点，
驰骋在欧罗巴的每一个城镇、乡村、港湾。
瑞士的风光，
比萨的塔尖，
也门的晚霞，金边的佛殿，
富士山的樱花，
哈瓦那的烤烟，
西班牙的红酒，
黑非洲的清泉。
这一切啊：
都不曾使我们留恋！
因为我们有
钢枪在手，
重任在肩……

这些中国青年，就是这样踏遍了全世界，胸怀理想，也胸怀仇恨，浴血南征北战，直至“冲啊!攻上白宫最后一层楼顶，占领最后一个制高点”。直至全世界一片红，共产主义最后实现。

读这样一些诗句的时候，我们不会知道国际法准则，不会有良心上的歉疚，更不会以为“侵略”这个向来只用于帝国主义的字眼跟我们有什

么关系，因为我们始终坚信我们是正义的。何况，我们在受教育中所获得的道德准则还包括：对阶级敌人绝不心慈手软，对敌人的仁慈就是对人民的残忍。直至今天，我们当中的许多人仍然认为这是一种圣洁的情感，只不过有点儿幼稚而已。

如果我们的历史课本或课外读物，向我们描述过某些我们应该知道的历史，而且描述不是限于那些意识形态的辞藻，能略微地进入某一段社会生活，比如二战前德国的社会生活，尤其是青少年的生活，或许我们会获得某种对照。与历史对照可以使人较为理智地思考自身的处境。从如火如荼的舞台布景中走下来，观看了另外几出同样如火如荼的剧目以后，你才有资格有能力评价你自己参与演出的那一场戏。其实我们可以很轻蔑地对待“空前绝后”“史无前例”之类的修辞方式，对于历史来说，这些巨大得令人喘不过气来的辞藻，几乎部是谵妄的、不诚实的。

命运最终没有满足我们当兵打仗的痴迷，没打真的听到“国防部的宣战令”，把战火烧到世界上去，没有真的实施“赤遍全球”的战争狂想，实在只能说是上帝对我们的怜悯。在我自己做了母亲之后，再从历史图片中看到那些十二三岁的德国孩子，在纳粹德国即将覆灭的前几天，列队接受“元首”的接见，准备开上战场去充当炮灰的情景，我说不出我的感受。我想，一切战争狂想都是有罪的，所谓“圣洁的情感”，不能减轻丝毫的罪愆，那些满脸稚气的德国孩子，会说他们纯正的雅利安血统不是圣洁的吗？

纳粹德国的宣战令满足了德国青少年的战争狂想，而在此之前，统治者是通过一系列的教育措施来灌输这种战争狂想的。

纳粹当局严密控制自小学开始的全部教育环节，取消全部私立学校，改组了绝大部分教会学校，使教育“一体化”得以全面进行。

纳粹的教育目标是培养出这样一代青年，用希特勒的话说：“全世界在这代青年面前都要骇得倒退。我要的是具有强烈主动性、主人气概、不胆怯、残忍的青年，在他们身上既不允许有软弱，也不允许有温和。我要从他们的目光里看到骄傲的神色和野兽般的狂野……”

在中小学教育内容方面，文化课程大幅度削减，政治教育和军事体育训练的比重大幅度上升，政治教育强调培养青少年忠诚于领袖、具有为实现纳粹主义的坚强意志和责任心，勇猛好斗，不重私利，勇于为纳粹德国牺牲一切。而在可怜的文化课程中，也充满着纳粹的革命化气

味：历史课不求历史知识的系统，而着重种族斗争，宣扬德意志历史上的民族英雄，着重激发爱国热情；生物、地理、德语等课也向种族论(而德国总有数量可观的知识分子在源源不绝地制造着这一类理论)严重倾斜；数学课时常用于学习计算炮弹飞行轨迹或枪炮瞄准的提前量；而物理、化学等，就更是可以注入战争实践或军工生产一类的内容。

国家通过各种组织严密地控制了每一个青少年。从6岁到10岁，你是学龄团员，跟随你的一个记录簿，开始记录你在纳粹化运动中的种种表现。10岁到13岁，你必须通过考核——比如背诵纳粹主义要义和纳粹党党歌，野营，操练，为国家收集废铜烂铁——然后升入少年队，你必须在希特勒生日那天参加集体宣誓："在代表我们领袖的这面血旗面前，我宣誓把我的全部精力和力量献给我国的救星阿道夫·希特勒，我愿意而且时刻准备着为他献出我的生命，愿上帝帮助我。"你被授予一把刻有"血统和荣誉"字样的少年队员短剑，你学习服从，学习射击和投弹，铺设电话线，学习追逐整个社会都视之为荣誉的荣誉。14岁到18岁，你就成为青年团的正式团员。你必须过集体生活，住在营房里，接受按武装部队的要求组织的军事训练，学习纳粹史、种族学，听时事讲座：德国被包围了，要把民族的力量聚集起来，为德意志民族夺取生存空间，民族利益高于个人利益，等等。你必须参加农村劳动服役，必须统一着装，必须在大型的集会游行时严守纪律，跟随喇叭狂热地呼喊……而在这之后，你成年了，你将幸运地接受国家赐予你的"最高和最后的国民教育"——服兵役。在多年的受教育中．你已深深认同了这一点，德国陆军是全国的榜样，它具有最可贵的素质，即纪律、团结和牺牲精神，军队是德国"最具有社会主义性质的组成部分"，是对青年进行思想教育的最好场所，它必须作为青年教育的终结阶段。

在这环环紧扣的教育体系中，你一点一点地失去了个人的自由，你既没有个人行为的空间，也没有个人思想发展的空间，生活中的所有空间和时间都被集体、国家所充满。但这又有什么呢?元首早就这样教导过的："一个民族的思想和意志的自由，要比个人思想和意志的自由有价值得多。"而且这种价值似乎是可以立刻看见的。

你走完了党所勾勒的接班人成材全过程，通过了多年不间断的冶炼，你有了挺拔的身姿和钢铁般的意志。连终日标榜民主自由的那些美国人也不禁羡慕你，并因此而怀疑他们的宪法制度是否比得上纳粹的理

想，他们说：在新闻短片里，那些年轻的德国兵多么英俊多么富有生气!而我们美国的年轻人则整天看电影，像一群废物。

在一个全社会都仰慕军人的时代里，青少年会为自己确定什么样的人生道路呢?他们的体格、他们的信仰、他们的知识结构以及他们青春期的欲望，都在推涌着他们。他们仿佛站在世界之巅，俯视这个小小的世界，油然而生一种神圣的使命感，何况“血统和荣誉”的短剑，是祖国早就授予了他们的呢?为德意志民族而战，为斩断套在祖国颈上的绞索，夺回祖国的自由和生存空间而战，为拯救了德意志祖国的元首而战，为血统和荣誉而战!用纳粹党的教导来说：这是进入历史的伟大时刻，这是史无前例的伟大事业。至此，战争难道还是可以避免的吗?

后世的论者试图探清为什么会发生纳粹那样的罪恶，到底是些什么样的人在充当希特勒的屠夫。有学者不惮烦琐，一个一个地调查纳粹军队中士兵的家庭背景和个人经历，结果发现，这些杀人恶魔，个个都说得上是品行端正的普通德国青年，他们的经历也不过是德国青少年从学龄团、少年队到青年团、国防军这样普通的经历。

一名上尉在法庭上如此叙述说：“1943年8月初，我收到了80个囚犯，要我用希尔特给我的毒气把她们杀死。……在几个党卫队人员的协助下，我把那些女人的衣服剥光，并把她们推进毒气室，门一关上，她们就开始尖声号叫起来，我通过一条管子把一定数量的毒盐送入室中……从一个窥视孔看室内发生的情况：这些女人只呼吸了大约半分钟便栽倒在地上，我开了通风机以后，把门打开：我发现那些女人都已死在地上，浑身都是粪便。”

当检察官问他当时的感觉时，他的回答是：“在做这些事情的时候，我毫无感觉，因为我是奉命用我已告诉过你的办法杀死这80个人的，而且，我正是按照这种方式训练出来的。”

片刻之间虐杀80个生命而毫无感觉，这便是纳粹教育思想和教育体系的巨大成功。我想像，在说到“而且，我正是按照这种方式训练出来的”之时，这名上尉依然是英俊挺拔的，内心里他依然认定自己是德意志祖国的忠诚战士。

德国的三四十年代，中国的六七十年代，都已是过去了的事情，人们在形容这两段历史的时候，都喜欢用同一个词——浩劫。但这一个词并不能结束一切。追述这些，就是由于它们在我们心里总也不能过去，

而且我想，没有直面于它的认真清理，所谓浩劫，是不可能从一个民族的历史中过去的。

作为这一代中人，我不喜欢听受害者对当时青少年们的“革命行动”一味地控诉，

不喜欢听诸如“红卫英雄”之类的鄙称，我总是下意识地回护着少年时代的“圣洁的情感”。但有一次．当我又读到一位老人在回忆录中作这种控诉的时候，有一声长叹却触动了我——“这些坏人是怎么教育出来的啊!”我蓦地想起那些眼熟的军用皮带，那些涂在老师脸上的墨汁，还有，—个出身很好的中学生，把同学绑在木桩上做稻草人，用军体课上学来的很标准的甚至很优秀的刺杀动作，向同学前胸不断突刺……快三十年了，我几乎不再想起这些，这无疑是—种回避：而在读到别人的历史和别人对自身的剖析之后。我想我们有必要明白我们这块土地曾发生的事情，我们有必要回答那个总是被回避着的问题——

这些坏人究竟是怎么教育出来的?

1997年8月15日

1.10书厄小史

散木

当代中国学者。本文原载2002年4月11日《中国图书商报·书评周刊》。

见《读书》2001年第10期上有人从程千帆、沈祖(芬木)对学人与藏书的离合故事说到："不应该忘记这一页惨痛的学者卖书史"，真有遇到知音的欢喜，因为这个题目也是我早已关注的了。

愚生也晚，"中国学者卖藏书"这一如今看来近乎匪夷所思的荒诞剧，我只亲睹了其中两次"高潮"的末一个，那就是一些晚辈后生们居然对之有了"距离美"的所谓"十年浩劫"。其实中国共产党的《历史决议》早已标明："实践证明，'文化大革命'不是也不可能是任何意义上的革命或社会进步。"即使如所谓"文化"吧，思想上造成混乱迄今"后遗症"难去，其对科学文化教育事业造成的破坏和摧残更是为后人所亲尝，历史文化遗产蒙受之巨大毁灭性破坏为历史上兵燹所难及，等等，可惜，我们今天仍匮乏一张对此详尽而得的清单，例如陈登原《古今典籍聚散考》之类的著作今尚阙如。如"典籍"，善本也好，稿本也好，作为"文本"，其劫难，历史上添一"文革"之肆虐；不过，那却是在"革命"的神圣光环下，在"革命"的名义和招牌下于的勾当：也是后来人们才明白：犁庭扫穴般的大革命风暴早已埋下矫枉必过正的权力话语和公众情结。夹带世纪初的雷霆，激进的话语何其多哉，虽说其中不乏真知灼见，却在历史行进途中变形放大，也就前后圆凿方枘，翻变为历史上常见的正剧始而喜剧终矣。推溯源头，后来为仁人君子们疾首万状的，若鲁迅翁对中国书的"不看"、吴稚晖更上一层楼的所谓掷之"茅厕"、钱玄同乃亟言"欲废孔学、欲剿灭道教，惟有将中国书籍一概束之高阁之一法"，为什么?请听其言："中国文字自来即专用于发挥孔门学说及道教妖言"，而"中国书籍千分之九百九十九都是这两类之书"。影响所及，青年毛泽东亦"主张将唐宋以后之文集诗集焚诸一炉"为快。一俟回黄转绿，反抗者的呐喊迁变为权力场的磁

核，即使是文坛泰斗郭沫若也不免绝非惺惺作态地称其所著书悉为"臭茅屎缸"，自哙以下的众般白面书生只有引吭《臭老九歌》"专政全

凭知识少，反动皆因文化有”了。这在前一个“高潮”的1957年之后，尚有汪曾祺效力军台，不意间在乡下书店购得《癸巳类稿》、《十驾斋养新录》及《容斋随笔》的妙事(其大喜过望后心生疑惑：如何进得此书?如非我买岂非它将人老珠黄?)，然而十年后全无此桩消息矣。

假如有这样一部“书厄史”的记录，各种“文本”中，有处可寻的，若劫后余生的“书贼”康生、江青之流劫掠王利器、傅惜华等学人藏书的无耻痕迹，或者竟有“大书”若今之杭州岳庙重新修缮的说明告白，而无处可寻的，以人们遗忘历史的速度计，大概就百不数一了。不过亡羊补牢，我们今日可做的事还有很多，比如写这一部《书厄史》吧就是一桩。

思及彼时的书厄：一、出于“知识越多越反动”的反智主义和全社会对知识分子“臭老九”的定位，知识载体的书籍其价值急剧下跌，乃至无价值可言，而写书的学人更是潦倒不堪，几与书籍相同命运。也是彼时，似刘盼遂、许政扬诸学人与“文本”偕之而去的大概不知凡几。所谓黄垆腹痛，若乎物失人在，恐怕忘不了诸如大破“四旧”、“一号命令”下达后仓皇倾卖藏书时惨景：吆喝收破烂的板车那几日真是风光无限，不需劳驾已是家家罄其所有，忍作别姬，目送手挥。学人卖书的不堪之情，纵南唐后主再世，怕也传达不尽那“别是一番滋味”的“别时容易见时难”。二、对知识分子的不信任到迫害，随之是生活待遇的贬值，如住房面积大幅度降低，几家合住或者高楼迁矮屋等，人无居，书(知识、思想)何存?

随手翻几本书，就可以让人回味若许。这一、书的归宿，《卖尽藏书岂为贫》语及的沈从文、张中行等之外，彼时不外几类，如《梁漱溟问答录》：“最使我痛心的是红卫兵烧了我家三代的藏书、手稿和字画”，红卫兵说“有《新华字典》就足够了”(后来周总理说及回赠外宾，人家有各种百科全书，我们只有《新华字典》)；另一个“梁”，是梁启超公子了，梁思成的藏书，什么《哈佛古典文献全集》以及乃父的《饮冰室文集》等都送进了废品收购站，其夫人林徽因在笔记本上记有：“为了处理那些封、资、修的书籍，雇三轮拉了一整天，共运45车次，计售人民币35元”(转引自费慰梅《梁思成与林徽因》)。45车35元，真是“惊呼热中肠”。这算什么，太多的例子了。陈垣先生明智，遗嘱捐书4万册，俾得所归，而陈校长所在北师大更有学人刘盼遂夫妇为书烈死的惨烈故

事。不独刘先生，为书遭了罪的还有黄药眠、钟敬文、启功、李长之、谭丕谟、陆宗达、穆木天、袁翰青等。惨烈之余，就有许多近乎“黑色幽默”的成分。比如黄教授家藏一部《廿四史》，迨罡风起时，实行“大破四旧”，“四旧”——旧思想、旧文化、旧风俗、旧习惯，当然还有“旧”的物质载体——古籍，黄教授的一部连木箱在内的《廿四史》原来是好友、明史专家丁易先生的转赠，此时顾不得了，急如星火地奔忙处理，如果实给收废纸的当然再便当不过，可是也太可惜了，只好送人，给助教邓魁英。邓不敢接受，一是怕连带保护“四旧”的罪名，再说谁家也不宽敞了，何况邓先生已有一部“图书集成”版的《廿四史》了，也就拱手谢免了，不过建议黄先生可将书连同木箱平排起来当床，让小孩子睡在上面，庶几可保平安。黄教授却没有采纳这个建议，将书搁在家中过道上，那意思仿佛是“鸡肋”——食之无味却弃之可惜的，后终被勒令搬家，这才叫读书人的“挥泪对宫娥”。书堆放在一边，有个青年站在一边好奇地看，黄教授索性问道：这书你懂不懂?青年人说倒是颇愿一读。黄教授自是大喜过望，所谓踏破铁鞋无觅处，得来全不费功夫，连说：拿去!拿去!未想世风日下这个小伙子却犹有士风，讷讷地说：没有钱，怎么好意思白拿。黄教授急问：那你有多少钱?青年说只有20元，：黄教授不假思索：足矣。楚弓楚得，也是书得所归。说书厄，再不妨看那不显山不显水的。二、中华书局《1949—1981年古籍整理编目》，合32年所出1559种，其中1966　　-1976年，仅78种，再其中1966年所出悉为5月之前；1967-1971这四年，一书不具；1971年后除《二十四史》标点本以及法家人物著作、作为“政治教材”的《石头记》等外，今人研究，其作品只有1971年章士钊《柳文指要》——书，而此书得以问世也尽在“红太阳”恩准以特例对待的(尼克松访华以之馈赠，赠田中首相则是大字本《离骚》)，这算不算“书厄”之一例?三、学人半成品的书稿，如陈直先生等，手稿亦不得存，勒令上交，不忍，藏匿煤堆中，被发现，尽焚之，马寅初亦自焚其所著《农书》。再如顾颉刚先生等，先前如何高产，后来“牛鬼”而已，于是十年学术纪录，只有标点史籍的“伟业”了，但这已经很幸运了，而原来那些谨守治学之道，以为“四十岁以前要博，以后要逐渐收缩，五十岁以后应该开花结果，写点东西了”(何兹全)的一代学人在本该厚积薄发的学术巅峰期，与几代青年一样，蹉跎了岁月，一场浩劫，不但没有开花结果，“差点连根挖掉”。于是有人终于恍然，

若王亚南华东医院弥留之际对家人喃喃：“专制制度下面只有两种人，一种是哑子，一种是骗子。”“哑子”不写书，“骗子”写假书，乃众人大多“失语”为哑，作“万马齐喑”状。若不甘，则有顾准式的“地下话语”；再不甘，欲“地上”作文字魔障，遇罗克、张志新以及苏州图书馆副馆长陆兰秀之做噍类而不可得矣。则寻例可得更有其人后来自忏之“依傍党内‘权威’的现成说法”度日，结果教训却是“学术上的结论是要靠自己的研究得来的”云云。

“反右”和“文革”的书厄，有形如卖书、焚书以及“刘项元来不读书”的社会推崇，无形则如《编目》的空缺和学人学术年谱的积年荒芜，以及学人的充聋作哑以及骗和被骗虚假繁荣的“评法批儒”“评《水浒》”之类的出版业。若据以勾勒一部《中国书厄史》，大概可以让人从中窥见国家、民族、学人几重的悲哀吧。

1.11编者旁白

20世纪是一个悲剧性世纪。在这个刚刚过去的世纪里，人类经历了太多的苦难。从世界范围看，两次世界大战，法西斯主义，极权主义，古拉格群岛，奥斯威辛集中营……就中国人而言，也经历了南京大屠杀，三年大饥荒，"文化大革命"……历史情景惨不忍睹，文明为此付出了惨重代价。

虽然这些灾难已经成为历史，而且人类应该抱有文明战胜野蛮、正义战胜邪恶、理性战胜蒙昧的坚定信心，但清醒者也应知道，如果不能牢记血的教训，人类的天空就无法保证晴朗。

只要稍微认真地想一想，就会明白：一切灾难并非偶然，更不是从天上掉下来的，而是有着深刻而广泛的根源或者说是成因——有物质基础方面的，有精神文化方面的，也有人性深处难以去除的邪恶。如果这些根源不能随着灾难的过去而消失，我们也就无法远离灾难的威胁。

另一方面，中国有句古话："病来如山倒，病去如抽丝。"文明肌体上长出了毒瘤，即使在某个部位做了手术，也难保证肌体的迅速康复。我们虽已迎来新世纪，但新世纪并不能自行消除灾难和罪恶。如果对病灶缺少足够认识和警惕，就无法保证肌体的健康。如果对病因缺少深刻的认识，病变也许会随时发生。

更为重要的是，我们所经历的灾难与精神病变是相互关联的。它所产生的可怕后果至今难以估量。比如"文革"，它直接导致了文明的破坏、人性的扭曲和道德的堕落。它使人失掉了起码的文明准则和道德底线，失掉了对善与恶、美与丑、文明与野蛮、正义与邪恶的区分能力，甚至以病态的价值看世界，把丑当做美，把恶当做善，把打家劫舍、残害无辜都当做天经地义。这是一种严重的精神污染。它导致邪恶的滋长和社会的大面积腐败。

正因为这样，巴金早在1980年代就倡议建立"文革博物馆"，有识之士也以不同方式从不同方面开始了对灾难的回顾与反思。

记忆与反省不是轻松的事，由于各种原因，人们还是更多地选择了遗忘，对此，作家刘烨园曾叹息："十年，七八亿人，时时处处，960万平方公里土地，多少苦难，多少罪恶，史无前例，深刻惨重，渗透每一

个家庭，每一个人的细胞，上至国家主席、元帅将军、作家诗人，下至平民百姓，少年儿童，冤死者成千上万，人人手上几乎都间接、直接沾满了血污。然而，几代人都无法清算的历史，一眨眼就好像从未发生过似的，一片‘空白’了！”面对这种现象，人们当然要谈及中国人的健忘。其实，对于弱者而言，健忘常常是不幸命运的一种表现。如果铭记痛苦的结果只是徒增更多的痛苦，遗忘便成了苟且活下去的惟一选择。更值得注意的是，一切灾难都有肇事者，一切暴行都有当事人。面对“文革”灾难，无论施虐者还是受害者，往往同样缺少面对的勇气：前者要努力破坏现场，或争取时间擦干净双手；后者也不愿再现自己遭凌辱的卑屈形象；即使那些旁观者，也习惯了在苦难史前闭上眼睛。试想，自己曾面对暴行而袖手旁观，光彩吗？

但是，遮蔽和遗忘都不能改变史实。一厢情愿地沉浸于灾难已经终结的美梦，只能自欺欺人。为了无辜的受难者，为了死者和生者，为了子孙后代，我们需要直面一切业已发生的灾难，拒绝遗忘。

灾难是可怕的，但只有牢牢记住它，才有可能远离它。

李新宇

第二章传统与变革

2.1新的！旧的！

李大钊

(1889–1927)，中国现代思想家。本文选自《李大钊选集》北京，人民出版社，1962。

宇宙进化的机轴，全由两种精神运之以行，正如车有两轮，鸟有两翼，一个是新的，一个是旧的。但这两种精神活动的方向，必须是代谢的，不是固定的；是合体的，不是分立的，才能于进化有益。

中国人今日的生活全是矛盾生活，中国今日的现象全是矛盾现象。举国的人都在矛盾现象中讨生活，当然觉得不安，当然觉得不快，既是觉得不安不快，当然要打破此矛盾生活的阶级，另外创造一种新生活，以寄顿吾人的身心，慰安吾人的灵性。

矛盾生活，就是新旧不调和的生活，就是一个新的，一个旧的，其间相去不知几千万里的东西，偏偏凑在一处，分立对抗的生活。这种生活，最是苦痛，最无趣味，最容易起冲突。这一段国民的生活史，最是可怖。

欲研究一国家或一都会中某一时期人民的生活，任取其生活现象中的一粒微尘而分析之，也能知道其生活全部的特质。一个都会里一个人所穿的衣服，就是此都会里最美的市场中所陈设的；一个人的指爪上的一粒炭灰，就是由此都会里最大机械场的烟突中所飞落的。既同在一个生活之中，刹刹尘尘都含有全体的质性，都着有全体的颜色。

我前岁在北京过年，刚过新年，又过旧年。看见贺年的人，有的鞠躬，有的拜跪，有的脱帽，有的作揖，有的在门首悬挂国旗，有的张贴春联，因而起了种种联想。

想起黄昏时候走在街头，听见的是更夫的梆子丁丁的响，看见的是站岗巡警的枪刺耀耀的亮。更夫是旧的，巡警是新的。要用更夫，何用巡警？既用巡警，何用更夫？

又想起我国现已成了民国，仍然还有甚么清室。吾侪小民，一面要负担议会及公府的经费，一面又要负担优待清室的经费。民国是新的，清室是旧的，既有民国，那有清室？若有清室，何来民国？

又想起制定宪法。一面规定信仰自由，一面规定“以孔道为修身大

本”。信仰自由是新的，孔道修身是旧的。既重自由，何又迫人来尊孔？既要迫人尊孔，何谓信仰自由？

又想起谈论政治的。一面主张自我实现，一面鼓吹贤人政治。自我实现是新的，贤人政治是旧的。既要自我实现，怎行贤人政治？若行贤人政治，怎能自我实现？

又想起法制习俗。一面立禁止重婚的刑律，一面许纳妾的习俗。禁止重婚的刑律是新的，纳妾的习俗是旧的。既施刑律，必禁习俗；若存习俗，必废刑律。

以上所说不过一时的杂感，其余类此者尚多。最近又在本志上看见独秀先生与南海圣人①争论，半农先生向投书某君棒喝。以新的为本位论，南海圣人及投书某君最少应生在百年以前。以旧的为本位论，独秀、半农最少应生在百年以后。此等“风马牛不相及”的人物思想，竟不能不凑在一处，立在同一水平线上来讲话，岂不是绝大憾事？中国今日生活现象矛盾的原因，全在新旧的性质相差太远，活动又相邻太近。换句话说，就是新旧之间，纵的距离太远，横的距离太近；时间的性质差的太多，空间的接触逼的太紧。同时同地不容并有的人物、事实、思想、议论，走来走去，竟不能不走在一路来碰头，呈出两两配映、两两对立的奇观。这就是新的气力太薄，不能努力创造新生活，以征服旧的过处了。

我常走在前门一带通衢，觉得那样狭隘的一条道路，其间竟能容纳数多时代的器物：也有骆驼轿，也有上贴“借光二哥”的一轮车，也有骡车、马车、人力车、自转车、汽车等，把20世纪的东西同十五世纪以前的汇在一处。轮蹄轧轧，汽笛呜呜，车声马声，人力车夫互相唾骂声，纷纭错综，复杂万状，稍不加意，即遭冲轧，一般走路的人，精神很觉不安。推一轮车的讨厌人力车、马车、汽车，拉人力车的讨厌马车、汽车，赶马车的又讨厌汽车。反说回来，也是一样。新的嫌旧的妨阻，旧的嫌新的危险。照这样层级论，生活的内容不止是一种单纯的矛盾，简直是重重叠叠的矛盾。人生的径路，若是为重重叠叠的矛盾现象所塞，怎能急起直追，逐宇宙的文化前进呢？仔细想来，全是我们创造的能力缺乏的原故。若能在北京创造一条四通八达的电车轨路，我想那时乘坐驼轿、骡车、人力车等等的人，必都舍却这些笨拙迂腐的器具，来坐迅速捷便的电车，马路上自然绰有余裕，不象那样拥挤了。即于寥寥的汽

车、马车、自转车等依旧通行，因为与电车纵的距离不甚相远，横的距离又不象从前那样逼近，也就都有容头过身的道路了，也就没有互相嫌恶的感情了，也就没有那样容易冲突的机会了。

因此我很盼望我们新青年打起精神，于政治、社会、文学、思想种种方面开辟一条新径路，创造一种新生活，以包容覆载那些残废颓败的老人，不但使他们不妨害文明的进步，且使他们也享享新文明的幸福，尝尝新生活的趣味，就象在北京建造电车轨道，输运从前那些乘驼轿、骡车、人力车的人一般。打破矛盾生活，脱去二重负担，这全是我们新青年的责任，看我们新青年的创造能力如何？

进！进！进！新青年！

1918年5月15日

①南海圣人：指康有为。

《新青年》第4卷第5号

署名：李大钊

2.2灯下漫笔

鲁迅

(1881—1936)，中国现代作家。本文选自《鲁迅全集》(1)，北京，人民文学出版社，1981。

一

有一时，就是民国二三年时候，北京的几个国家银行的钞票，信用日见其好了，真所谓蒸蒸日上。听说连一向执迷于现银的乡下人，也知道这既便当，又可靠，很乐意收受，行使了。至于稍明事理的人，则不必是“特殊知识阶级”，也早不将沉重累坠的银元装在怀中，来自讨无谓的苦吃。想来，除了多少对于银子有特别嗜好和爱情的人物之外，所有的怕大都是钞票了罢，而且多是本国的。但可惜后来忽然受了一个不小的打击。

就是袁世凯想做皇帝的那一年，蔡松坡先生溜出北京，到云南去起义。这边所受的影响之一，是中国和交通银行的停止兑现。虽然停止兑现，政府勒令商民照旧行用的威力却还有的；商民也自有商民的老本领，不说不要，却道找不出零钱。假如拿几十几百的钞票去买东西，我不知道怎样，但倘使只要买一枝笔，一盒烟卷呢，难道就付给一元钞票么？不但不甘心，也没有这许多票。那么，换铜元，少换几个罢，又都说没有铜元。那么，到亲戚朋友那里借现钱去罢，怎么会有？于是降格以求，不讲爱国了，要外国银行的钞票。但外国银行的钞票这时就等于现银，他如果借给你这钞票，也就借给你真的银元了。

我还记得那时我怀中还有三四十元的中交票，可是忽而变了一个穷人，几乎要绝食，很有些恐慌。俄国革命以后的藏着纸卢布的富翁的心情，恐怕也就这样的罢；至多，不过更深更大罢了。我只得探听，钞票可能折价换到现银呢？说是没有行市。幸而终于，暗暗地有了行市了：六折几。我非常高兴，赶紧去卖了一半。后来又涨到七折了，我更非常高兴，全去换了现银，沉垫垫地坠在怀中，似乎这就是我的性命的斤两。倘在平时，钱铺子如果少给我一个铜元，我是决不答应的。

但我当一包现银塞在怀中，沉垫垫地觉得安心，喜欢的时候，却突

然起了另一思想，就是：我们极容易变成奴隶，而且变了之后，还万分喜欢。

假如有一种暴力，“将人不当人”，不但不当人，还不及牛马，不算什么东西；待到人们羡慕牛马，发生“乱离人，不及太平犬”的叹息的时候，然后给与他略等于牛马的价格，有如元朝定律，打死别人的奴隶，赔一头牛，则人们便要心悦诚服。恭颂太平的盛世。为什么呢？因为他虽不算人，究竟已等于牛马了。

我们不必恭读《钦定二十四史》，或者入研究室，审察精神文明的高超。只要一翻孩子所读的《鉴略》，——还嫌烦重，则看《历代纪元编》，就知道“三千余年古国古”的中华，历来所闹的就不过是这一个小玩艺。但在新近编纂的所谓“历史教科书”一流东西里，却不大看得明白了，只仿佛说：咱们向来就很好的。

但实际上，中国人向来就没有争到过“人”的价格，至多不过是奴隶，到现在还如此，然而下于奴隶的时候，却是数见不鲜的。中国的百姓是中立的，战时连自己也不知道属于哪一面，但又属于无论哪一面。强盗来了，就属于官，当然该被杀掠；官兵既到，该是自家人了罢，但仍然要被杀掠，仿佛又属于强盗似的。这时候，百姓就希望有一个一定的主子，拿他们去做百姓，——不敢，是拿他们去做牛马，情愿自己寻草吃，只求他决定他们怎样跑。

假使真有谁能够替他们决定，定下什么奴隶规则来，自然就“皇恩浩荡”了。可惜的是往往暂时没有谁能定。举其大者，则如五胡十六国的时候，黄巢的时候，五代时候，宋末元末时候，除了老例的服役纳粮以外，都还要受意外的灾殃。张献忠的脾气更古怪了，不服役纳粮的要杀，服役纳粮的也要杀，敌他的要杀，降他的也要杀：将奴隶规则毁得粉碎。这时候，百姓就希望来一个另外的主子，较为顾及他们的奴隶规则的，无论仍旧，或者新颁，总之是有一种规则，使他们可上奴隶的轨道。

“时日曷丧，予及汝偕亡！”愤言而已，决心实行的不多见。实际上大概是群盗如麻，纷乱至极之后，就有一个较强，或较聪明，或较狡猾，或是外族的人物出来，较有秩序地收拾了天下。厘定规则：怎样服役，怎样纳粮，怎样磕头，怎样颂圣。而且这规则是不像现在那样朝三暮四的。于是便“万姓胪欢”了；用成语来说，就叫作“天下太平”。

任凭你爱排场的学者们怎样铺张，修史时候设些什么“汉族发祥时代”“汉族发达时代”“汉族中兴时代”的好题目，好意诚然是可感的，但措辞太绕湾子了。有更其直截了当的说法在这里——

一，想做奴隶而不得的时代；

二，暂时做稳了奴隶的时代。

这一种循环，也就是“先儒”之所谓“一治一乱”；那些作乱人物，从后日的“臣民”看来，是给“主子”清道辟路的，所以说：“为圣天子驱除云尔。”

现在入了那一时代，我也不了然。但看国学家的崇奉国粹，文学家的赞叹固有文明，道学家的热心复古，可见于现状都已不满了。然而我们究竟正向着哪一条路走呢？百姓是一遇到莫名其妙的战争，稍富的迁进租界，妇孺则避入教堂里去了，因为那些地方都比较的“稳”，暂不至于想做奴隶而不得。总而言之，复古的，避难的，无智愚贤不肖，似乎都已神往于三百年前的太平盛世，就是“暂时做稳了奴隶的时代”了。

但我们也就都像古人一样，永久满足于“古已有之”的时代么？都像复古家一样，不满于现在，就神往于三百年前的太平盛世么？

自然，也不满于现在的，但是，无须反顾，因为前面还有道路在。而创造这中国历史上未曾有过的第三样时代，则是现在的青年的使命！

二

但是赞颂中国固有文明的人们多起来了，加之以外国人。我常常想，凡有来到中国的，倘能疾首蹙额而憎恶中国，我敢诚意地捧献我的感谢，因为他一定是不愿意吃中国人的肉的！

鹤见祐辅氏在《北京的魅力》中，记一个白人将到中国，预定的暂住时候是一年，但五年之后，还在北京，而且不想回去了。有一天，他们两人一同吃晚饭——

> “在圆的桃花心木的食桌前坐定，川流不息地献着山海的珍味，谈话就从古董，画，政治这些开头。电灯上罩着支那式的灯罩，淡淡的光洋溢于古物罗列的屋子中。什么无产阶级呀，Proletariat呀那些事，就像不过在什么地方刮风。
>
> “我一面陶醉在支那生活的空气中，一面深思着对于外人有着‘魅力’的这东西。元人也曾征服支那，而被征服于汉人种的生活美了；满人也征服支那，而被征服于汉人种的生活美了。现在西洋

人也一样，嘴里虽然说着Democracy呀，什么什么呀，而却被魅于支那人费六千年而建筑起来的生活的美。一经住过北京，就忘不掉那生活的味道。大风时候的万丈的沙尘，每三月一回的督军们的开战游戏，都不能抹去这支那生活的魅力。”

这些话我现在还无力否认他。我们的古圣先贤既给与我们保古守旧的格言，但同时也排好了用子女玉帛所做的奉献于征服者的大宴。中国人的耐劳，中国人的多子，都就是办酒的材料，到现在还为我们的爱国者所自诩的。西洋人初入中国时，被称为蛮夷，自不免个个蹙额，但是，现在则时机已至，到了我们将曾经献于北魏，献于金，献于元，献于清的盛宴，来献给他们的时候了。出则汽车，行则保护：虽遇清道，然而通行自由的；虽或被劫，然而必得赔偿的；孙美瑶掳去他们站在军前，还使官兵不敢开火。何况在华屋中享用盛宴呢？待到享受盛宴的时候，自然也就是赞颂中国固有文明的时候；但是我们的有些乐观的爱国者，也许反而欣然色喜，以为他们将要开始被中国同化了罢。古人曾以女人作苟安的城堡，美其名以自欺曰“和亲”，今人还用子女玉帛为作奴的贽敬，又美其名曰“同化”。所以倘有外国的谁，到了已有赴宴的资格的现在，而还替我们诅咒中国的现状者，这才是真有良心的真可佩服的人！

但我们自己是早已布置妥贴了，有贵贱，有大小，有上下。自己被人凌虐，但也可以凌虐别人；自己被人吃，但也可以吃别人。一级一级的制驭着，不能动弹，也不想动弹了。因为倘一动弹，虽或有利，然而也有弊。我们且看古人的良法美意罢——

“天有十日，人有十等。下所以事上，上所以共神也。故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台。”（《左传》昭公七年）

但是“台”没有臣，不是太苦了么？无须担心的，有比他更卑的妻，更弱的子在。而且其子也很有希望，他日长大，升而为“台”，便又有更卑更弱的妻子，供他驱使了。如此连环，各得其所，有敢非议者，其罪名曰不安分！

虽然那是古事，昭公七年离现在也太辽远了，但“复古家”尽可不必悲观的。太平的景象还在：常有兵燹，常有水旱，可有谁听到大叫唤

么？打的打，革的革，可有处士来横议么？对国民如何专横，向外人如何柔媚，不犹是差等的遗风么？中国固有的精神文明，其实并未为共和二字所埋没，只有满人已经退席，和先前稍不同。

因此我们在目前，还可以亲见各式各样的筵宴，有烧烤，有翅席，有便饭，有西餐。但茅檐下也有淡饭，路傍也有残羹，野上也有饿莩；有吃烧烤的身价不资的阔人，也有饿得垂死的每斤八文的孩子（见《现代评论》二十一期）。所谓中国的文明者，其实不过是安排给阔人享用的人肉的筵宴。所谓中国者，其实不过是安排这人肉的筵宴的厨房。不知道而赞颂者是可恕的，否则，此辈当得永远的诅咒！

外国人中，不知道而赞颂者，是可恕的；占了高位，养尊处优，因此受了蛊惑，昧却灵性而赞叹者，也还可恕的。可是还有两种，其一是以中国人为劣种，只配悉照原来模样，因而故意称赞中国的旧物。其一是愿世间人各不相同以增自己旅行的兴趣，到中国看辫子，到日本看木屐，到高丽看笠子，倘若服饰一样，便索然无味了，因而来反对亚洲的欧化。这些都可憎恶。至于罗素在西湖见轿夫含笑，便赞美中国人，则也许别有意思罢。但是，轿夫如果能对坐轿的人不含笑，中国也早不是现在似的中国了。

这文明，不但使外国人陶醉，也早使中国一切人们无不陶醉而且至于含笑。因为古代传来而至今还在的许多差别，使人们各各分离，遂不能再感到别人的痛苦；并且因为自己各有奴使别人，吃掉别人的希望，便也就忘却自己同有被奴使被吃掉的将来。于是大小无数的人肉的筵宴，即从有文明以来一直排到现在，人们就在这会场中吃人，被吃，以凶人的愚妄的欢呼，将悲惨的弱者的呼号遮掩，更不消说女人和小儿。

这人肉的筵宴现在还排着，有许多人还想一直排下去。扫荡这些食人者，掀掉这筵席，毁坏这厨房，则是现在的青年的使命！

一九二五年四月二十九日。

2.3破坏

傅斯年

(1896–1950)，中国现代学者。本文选自《傅斯年选集》，天津，天津人民出版社，1996。

几个月以来，为着暴乱政潮的反响，受了欧战结局的教训，中国的思想言论界，渐渐容受新空气了。什么民本主义，一齐大谈特谈。有几家政党作用的报纸，居然用白话做文，居然主张自由思想，居然登载安那其主义克鲁泡特金的自叙传，这总算难能可贵的，也是可以乐观的。我今天在一家上海报纸上，看见一条短评说——

> 现在中国的情势，要求新道德，新思想，新文艺的输入，非常之殷；恐怕是没有人不晓得的。但是有一班人，他虽是做这输入的事业，然并不是将新文艺，新道德，新思想，多多益善的输入进来，却在那里专门想打破旧文艺，旧道德，旧思想，终日里做了许多驳难痛骂的文章。
>
> 我以为这个样子，与那新陈代谢的道理，颇不相合。譬如一个瓶，藏满了旧空气，如要改为新空气，虽是终日拿这个瓶来摇动，那旧空气依然不出去的。所以我们若认定中国今天既需要新道德，新思想，新文艺，我们就该尽量充分的把他输入，不要与那旧道德，旧思想，旧文艺挑战：因为他自然而然的会消灭的。

这话猛然看见，好像也有道理，仔细一想，竟是不能自完其说。新道德与旧道德，新思想与旧思想，新文艺与旧文艺，同时占据同一空间，不把一种除去，另一种如何进来?若是中国并没旧思想，旧道德，旧文艺，那么只用介绍新的就完了，不必对于旧的打击了。只是中国本来有一种道德，思想，文艺，大家对他信服的很，以为神圣似的。如果不发现了他的不是，不能坠大家对他的信仰心，自然不能容新的，还用什么方法引新的进来?一个空瓶子，里面并没多量的浑水，把清水注进就完了。假使是个浑水满了的瓶子，只得先把浑水倾去，清水才能钻进来。中国是有历史文化的国家：在中国提倡新思想，新文艺，新道德，处处和旧有的冲突，实在有异常的困难，比不得在空无所有的国家，容易提

倡。所以我们应当一方面从创造新思想，新文艺，新道德着手；一方面应当发表破坏旧有的主义。这是势必处此的办法。像这家报纸的议论，竟是似是而非不通的很呀。

但是我们新潮的主张，并不是仅仅破坏，就可了事。我们对于破坏有几层意见：

(1)长期的破坏，不见建设的事业，要渐渐丧失信用的。

(2)若把长期破坏的精神，留几分用在建设上，成就总比长期破坏多。

(3)发破坏的议论，自然免不了攻击别人：但是必须照着"哀矜勿喜"的心理。现在思想沉沦的人，到处皆是，固然可恶的很，可也一半是社会造就出的：他们不便自负责任。我们对于不同调的，总要给他个"逃杨归儒"的机会，并且用"归斯受之"的待遇。若果不然，一味的快意而谈，可以接近的，也弄得上了千里之外，还能有什么功效?还能化得甚人?须知立异的目的，在乎求人同我，不可以立异为高。现在中国的思想文艺界，实在可怜了：总要存大慈大悲的心境，超脱一个是一个哪!

这一面是这样讲。也还有不得不菲薄别人的时候，我们断断乎不可从乡愿态度；我在本志的发刊词上，已经说过了。

2.4文化的变化与进步

蒋梦麟

(1886—1964)，中国现代学者，教育家。本文选自关鸿、魏平编《现代世界中的中国–蒋梦麟社会文谈》，上海，学林出版社，1997–题目为编者所加。

文化是个有生命的有机体，它会生长，会发展；也会衰老，会死亡。文化，如果能够不断吸收新的养分，经常保持新陈代谢的作用，则古旧的文化，可以更新，即使衰老了，也还可以复兴。

历史上多少灿烂的文化，如巴比伦文化、迦太基文化、古埃及文化，在人类文化历史上，都像昙花般一现就销歇了，但也有若干文化，绵延不断，历久弥新，其间盈虚消长，是值得我们深长思索的。

大凡文化的发展，有两个重要的因素：一个是内在的，基于生活的需要，人类有种种生活的需要，为了满足这些需要，不得不想种种方法来创造，来发明，这是促进文化发展的一个动力。另一个是外来的，基于环境的变迁，环境变迁多半是受外来的影响，这是因为四周环境改变了，为了适应新的环境，就不得不采取新的适应方法，人类如不能适应新的环境，就不能在这环境里生存。我们从历史上看，这两个因素总是交互影响的。

中国文化是少数古文化现在还巍然屹立的一枝。它之所以能够如此，就是因为能不断吸收新的文化与适应新的环境。历史上较早的较显著的一个例子发生在战国。

战国时候的赵武灵王为了国家的生存，不管王公大臣和国内人民的反对，毅然采取了匈奴的服装(胡服)和他们的骑射之术(骑在马上射箭)。胡服和骑射都是外国的东西。他的叔叔公子成对此大表反对。他说：“臣闻中国者，圣贤之所教也，礼乐之所用也．远方之所则效也；今王舍此，而袭远方之服，变古之道，逆人之心，臣愿王孰图之也。”赵武灵王听了这席话，便自己亲自去向他叔叔说明。他说：“吾国东有齐、中山，北有燕、东胡，西有楼烦、秦、韩之边；今无骑射之备，则何以守之哉?先时中山负齐之强兵，侵略吾地，系累吾民，引水围高阝，微社稷之神灵，则高阝几于不守也。先君丑之。故寡人变服骑射，欲以备四境之

难，报中山之怨，而叔顺中国之俗，恶变服之名，以忘高阝事之丑，非寡人之所望也。”上面这段话，把公子成说服了。于是下令变服，习骑射。

胡服骑射的结果，中原出现了两种东西，一种是裤子，一种是骑射。中国人向来不穿裤子，裤子是从胡人那里学来的。我们推想大概在打仗的时候，要骑在马上射箭，没有裤子不大便当。骑射在战术上更是一个重大的改革。以前我们的箭是徒步的兵卒从地面发射的，也有站在战车上发射的。自从胡人那儿学得了骑射以后，战车便少用了，甚至于不用了。这是因为战车太笨重，在中原平地，没有山的地方，可以横行，可以打仗，但赵国(现在的山西)境内多山，战车在山里无法使用，所以非采取骑射不能抵抗敌人。从此以后，战争的方法起了革命性的改变，也保障了中华民族的生存。

骑射引进以后，马成了非常重要的一种工具，所以有“苜蓿随天马，葡萄逐汉臣”之句。汉武帝在宫外好几千亩地里种苜蓿。天马是指西域来的马，阿拉伯古称天方，从那边来的马称天马。马要用苜蓿来饲养，所以要引进马，同时还要引进苜蓿。这时战车不用了，原来徒步的兵卒，现在已成了马上的骑士，从此军队的活动范围变得既广且远，运用也迅速了，因此战术便整个变了。

虽然胡服骑射是外面来的，但进来以后，就慢慢地变成了我们自己的东西了。我们内部长期发展和适应的结果，到汉武帝时，中国已经繁殖了不少的马，战术也变得高明了，所以能把匈奴逐出去。

汉武帝是一个雄才大略的国君，他一面发展中国的文化，同时发展军略，改进战术，文治武功，都极一时之盛。凭了新发展的战术，引军西向，把匈奴赶得远远的。历史上说：“匈奴远行，不知去向。”现在我们知道他们跑到欧洲去了，他们骚扰欧洲四百多年，结果把罗马帝国毁了。

所以外来的文化，如果能够采取适当，并适应本国的环境，是能够帮助解决本国问题的。进来之后，便成了我们自己文化的一部分，再经过相当时期的发展，便可以产生一种更高的新的文化。胡服骑射就是一个很好的例子。

外来的文化，固然可以刺激本国文化的发展，而本国的文化，受了外来的影响，也可以更适应环境。如果食而不化，便不会产生像汉代一

样灿烂的文化。所以最危险的事情是只以为我们自己的文化好，对外国来的瞧不上眼，这是很危险的事情。知识不够识见近，往往患这种毛病。譬如义和团的事情，西太后以至于北方一班老先生，恨外国的文化，用中国义和团的符咒、刀枪想打外国人，结果一败涂地。我们不是说外国来的都是好的。外国来的东西，如果不能适应中国的需要，当然不会采取。外国来的东西对于中国有好处的，是拒绝不了的。

譬如我们的音乐，就是我们现在所称的国乐，大都是从西域外国来的，如琵琶。胡琴、羌笛，好多乐器，都是外国来的。中国原来的音乐，只能在孔庙里听见。许多人都不知我们现在所称的国乐，是受外国影响很大的。唐代的各种宫廷音乐，大都是西域来的。现在日本宫廷里还代我们保存了一部分。我们中国人并不都是守旧的，我们一向很愿意取人之长、补己之短。我们这个民族能够这样长久存在，原因就是愿意向外国学习。

又譬如佛教，是从东汉时起慢慢地进来的，到唐朝大盛。从东汉到宋朝(从2世纪到11世纪)经过八九百年的工夫，佛教变成了中国自己的思想，与中国原有的儒道两家思想一直共存到现在。等到北宋的时候，宋儒起来了。宋儒是我们原有的儒家思想受佛教影响而产生的一种新思想，它把中国自己原有的思想改变了。所以近人把宋儒叫新儒学。

现在我们讲新儒学。我们现在称宋儒明儒之学为新儒学。新儒学有两派：一派以我国原有思想为主，所受佛教思想影响较轻，这派叫做程朱学派，程指程颢、程颐兄弟，朱即朱熹；另一派以宋之陆象山、明之王阳明为领袖，所以称为陆王派，这派受佛教思想较重，所含我国原来的思想较轻。我们至少可以这样说，陆王派对外来的佛教思想与中国本来的儒家思想是并重的。两派比较，则程朱一派较为侧重儒家思想一些，这是两派的分别。陆王一派到了明朝，佛教思想格外浓厚，这是受了禅宗思想的影响、陆王、程朱两派彼此互相诋毁，互相倾轧。陆象山曾作诗讥讽朱熹，他说：“易简工夫终久大，支离事业竟浮沉。”其实陆王与程朱两派，都同受佛教影响，不过轻重之分而已。

明朝末期，西洋耶稣会传教士来了，他们一面传布耶稣的教义，同时把西洋的科学也传了进来。科学思想与科学方法的传人，影响了清代的学风。有清一代，因为受科学的影响，考据之学，便成了清代学术的中心。

近代西洋文化的输入，初期是由日本转译而来，稍后才直接从西洋输入。自西洋文化直接从欧洲输入，中国文化就开始发生大变动了。这个大变动可以五口通商、割让香港作为起点。此后，外国的资本主义、帝国主义、殖民主义都一起汹涌地进来了。中国所受影响，也愈来愈厉害。1898年戊戌变法，就是康有为和梁启超想帮助光绪皇帝把中国彻底改革，实行西化，但因当时反动的力量太大，变法没有成功。到1900年(庚子年)的时候．忽然发生了一场反西化的义和团运动，他们想帮助清朝消灭外国人，所谓“扶清灭洋”，就是他们的门号。这事闯下了很大的乱子，从此以后，中国的国势，便一天不如一天了。

日本乘这个机会，用西洋文化来打我们，起初是甲午战争，我们被打败以后，便把台湾割让给日本。此后日本又继续不断向中国侵略。到第一次欧战时，日本的侵略格外变本加厉。所谓的“二十一条”，就是在这时候提出来的。后采凡尔赛和会想把青岛让给日本，消息传来，国内大表反对，学生反对得尤其厉害。这是一次纯粹的爱国运动。由这次爱国运动，导出了—次要求文化改革与社会改革的五四运动。五四运动之后，中国人的思想，便起了极大的变动。日本一连串地侵略，我们一连串地抵抗。后来革命军北伐，国民政府成立，与日本的冲突愈大。到1937年，日本开始大规模侵略我们，等到袭击珍珠港的时候，日本人把世界各国都打上了。一直等到中国八年血战，才在同盟国共同协力下，把这个远东侵略国家打败了。

所谓中华民族，本来由中国境内的各民族混合而成的。先秦时的记载中，就有东夷西戎南蛮北狄之称。居住在东部地方的叫夷，西部的叫戎，南部的叫蛮，北部的叫狄。这是我们历史上常常看见的名字，所谓蛮夷，所谓戎狄，都是异族的通称。这些异族，不但散居我们国境四周，而且还杂处在我们国境之内。所以在这种状况之下，我们只能以文化为中心，来教育他们同化他们。春秋时候，所谓“诸夏而夷狄者则夷狄之，夷狄而诸夏者则诸夏之”，就是这个意思。所谓夷狄，所谓诸夏，不是种族的差别，只是文化的异同。夷狄而接受诸夏文化的，则夷狄也是诸夏；诸夏而采取夷狄文化的，则诸夏也变为夷狄了。夷夏之分，本来如此。后来内部慢慢统一，就成了一个华夏大民族，一个中国统一的民族。

所谓东夷、西戎、南蛮、北狄等称谓，是我们初期历史对外来民族

的通称。到了汉朝，凡从外国来的就叫胡，或称夷了。到了唐朝，外国来的就叫做番了。所以我们常常称自己为汉人，称外国人为夷人。唐朝时自己称唐人，称外国人为番子。后来我们把自己的国土称为中国，旁的国家称外国。所以汉与胡、唐与番、中与外，都是中国与外国之别。

这些夷狄与中国本土民族相接触，外来的文化与原有的文化，因接触而彼此吸收，外国文化，经过中国吸收，便变为中国文化了。我们前面讲赵武灵王吸收胡人的战术、胡人的骑射，到了汉朝便发展成为一种新的战术。到了唐朝，吸收印度的文化，不但是佛教，还有从佛教带来的美术。印度美术含有希腊的成分，这是亚历山大征略印度边境时带来的，中国美术，尤其是雕刻内容都是深受影响的。外来文化的进入有两个途径，其一是由冲突与战争而进来的，其二是由和平的交往而进来的。因为战争而进来的像胡服骑射，因为文化交往而进来的像印度的佛教和希腊的美术。中国吸收了外国文化以后，经过一个时期的融合，就成了中国文化了。中国文化受它的影响，从此便形成了光辉灿烂的新的文化，这在历史上都是有史可鉴的。所以中华民族是吸收外来文化的民族，不是拒绝外来文化的民族。这是我们大家要知道的。能够吸收外来的文化吸收得适当，而且能够把它适应于中国，这是中国文化进步的一个重要的关键。

以前我写过《西潮》，那是讲外来的文化所予我们中国的影响，现在我在这本《新潮》里，要讲的是中国文化因受外来文化的影响，自己所生的种种变化。我们从历史上知道，每次外来文化输入以后，经过相当时间，一定会产生一种新的文化，这就是进步。

2.5中国文化之出路

陈序经

(1903–1967)，中国现代学者。本文选自罗荣渠主编《从西化到现代化》，北京，北京大学出版社，1990。

一

今晚兄弟很喜欢得来和诸君研究中国的问题，尤其是中国文化的问题。中国的问题，根本就是整个文化的问题。想着把中国的政治，经

济，教育等改革，根本要从文化着手；因此今晚兄弟特别拿出“中国文化之出路”这个题目来和各位作一简短的讨论。为中国的前途计，我们要为它寻找一条出路。关于中国文化底主张，大约可分作下列三派：

(一)复古派——主张保存中国固有文化的。

(二)折衷派——提倡调和办法中西合璧的。

(三)西洋派——主张全盘接受西洋文化的。

兄弟是特别主张第三派的，就是要中国文化彻底的西化。现在兄弟先来给第一第二两派下一个批评，然后再提出主张第三派的理由。

……

三

现在世界的趋势，既不容许我们复返古代的文化，也不容许我们应用折衷调和的办法；那么，今后中国文化的出路，惟有努力去跑彻底西化的途径。上面我们已经解释了第一条路(复古派)和第二条路(折衷派)都不能跑得通，惟有第三条路(西洋派)才是我们当行或必须行的途径。第一条路和第二条路的缺点是：前者(复古派)昧于文化发展变换的道理，而后者(折衷派)昧于文化一致及和谐的真义。前者误以为环境时代是不变的，所以圣人立法，可以用诸万世，而施诸四海；而后者则误以为文化的全部，好像一间旧屋子，我们可以拆毁它，看看那块石，或是料木，随便可以留用。但是他们简直忘却了文化各方面的特质，是不过我们的假定；在文化本身上，并没有这么的一回事。其实文化是完全的整个，没能分解的。总之，无论积极方面，或消极方面，都可以证明中国文化的出路，是要去彻底的西化。照主张彻底或是全盘西化的人们的见解，以为目下我们的政治，经济，教育，社会，事实上，都已采用西洋的方法，这就是不只在思想上，并且在实行上，都已趋于完全采纳西洋的文化。他们的主张，有下面的两个理由：

(一)西洋文化，的确比我们进步得多。

(二)西洋现代文化，无论我们喜欢不喜欢去接受，它毕竟是现在世界的趋势。

申言之：(一)从文化发展上看来，西洋近代的文化的确比我们的进步得多，它的思想，也的确比中国的思想来得高。西洋文化无论在思想上，艺术上，科学上，政治上，教育上，宗教上，哲学上，文学上，都比中国的好。就是在衣、食、住、行的生活上头，我们也不及西洋人的

讲究。即使梁任公先生在他的《清代学术概沦》中，也要承认非用西洋的方法，便不能把国学来研究。真的，死的国学，也需要赖西洋方法的注射，才得保其生存!

(二)从理论方面说来，西洋文化，是现代的一种趋势。在西洋文化里面，也可以找到中国的好处；反之，在中国的文化里未必能找出西洋的好处。精神方面，孔子所说的仁义道德，未必高过柏拉图的正义公道。13世纪，中国的火药印刷指南针数种，却为西洋人所接纳而加改良；物质方面的好处，也可以在西洋文化里找到。至若民治和科学，中国都没有。即如座上诸君今晚得来这里听讲，大多数人所穿的服装，和目下诸君所受的教育，现行的社会制度，和国家布施的宪政，无一而非西洋的东西。又如孙先生的三民主义，民族，民权，民生，根本上都是西洋文化的产物。一切政治，社会，教育，经济，物质方面，精神方面，理论上和事实上，都无一而非渐趋于西洋化。从空间看去如此，从时间看来也是如此。西洋文化因它是由许多不同文化组合而成，所以中世纪的局势，也比之中国好。几千年，宗教和政治，希伯来文化，罗马文化，和希腊文化，数种势力平衡地来相竞争。结果便产生了16世纪的宗教改革和政治运动。可是中国汉朝，政教合一；政治的实力为孔子的学说所巩护，而弄到中国历史上的单调和凝固。十字军的东征，和元朝的西征，使东西文化得到接触，使西洋文化有了变动；而中国自汉朝以后，却凝滞不前!

(三)从比较上看来，中国的道德，不及西洋；为的是中国的道德家本身不好。中国人无论公德私德都不好。教育亦的确落后。法律的观念薄弱。一国之本的宪法，素来也不很讲究。哲学也不及西洋的思想如柏拉图哲学之有系统。物质方面更不用说。关于这点，想诸君亦表同情，西方文化既比我们好，我们为什么不全盘彻底的采纳?西洋文化，是不断的创新与发展，而成为现代化，和世界化。日本的本身已自西化。澳洲也成为英国文化扩张的区域。对着现代世界文化，虽欲不加以接受，亦会被迫着去接受；因为文化的趋势是不能逆倒的。美洲的黑人和白人交处，自动的去接纳西洋文化，便得以继续繁衍。在1865年得了解放以后更日进无已，可是该地土人，不肯接受，便日渐归于淘汰，现在反要受美国政府保护来生存。即如广东的苗黎，跑入五指山，不肯和汉人来往，也便一样的渐趋沦亡。这是世界文化的趋势。西洋的文化，较之我

们的文化高。为什么见了他人高于我们的文化，而不去接纳?诸君，请不要以为兄弟说得过火。我们若以为帝国主义是西洋文化的产物，我们若想打倒可恶的帝国主义，决不能以王道来打倒它，却反过来要用帝国主义去打帝国主义。因为无论在理论上，或是实际上，非此便无法为中国的文化找到一条出路。

可是有些人说文化是民族的生命；文化亡，民族也必随之而亡。此说是不真确的!文化是由人类所创造；过去的文化，只是前人努力得来的结果。现代和将来的文化，正要今日的我们善继善承的不断地去发展与创造。文化的本身，是整个人类所共有共享的东西，而不是任何一国家，任何一民族的专有或专利品。所以说文化亡，不见得民族也随之而亡。试看东邻的日本明治维新以来尽量的采纳西化，结果便一跃而跻于富强之域，他们不但种族因之而兴盛，他们的祖宗所遗下的文化也因之而光荣。这就是一个很好的反证。但有些人以为西洋人也尝研究中国的文化，为什么我们要忽视我们的文化?可是我们该要知道西洋人之来研究我们的历史，只不过是为了研究而研究，并不是为要求仿效我们的；正好像他们跑去非洲研究该处的文化，而没有去想采纳该处的文化一样。更有些人以为我们若不去发展中国的文化，便恐怕将来在历史上没有了位置。我则以为这是未免过于忧虑。因为中国文化，老早已成为世界文化的一部分。现下若有人来写世界史，而不把中国史也放在里面，那人的知识便是不大广博的。即使数千年后，中国的历史仍必有它相当的位置。中国是世界的一部分，那么，我们委实不忧中国的文化将来会被人们忘掉了的。

四

谁起来担负这个彻底全盘西化的责任?回答是在南方的青年学生身上。不单在政治上，南方是个新文化的策源地，西洋文化的输入，从地理上看，多是在南方。在汉朝，广州已为中外交通的孔道，而为对外贸易最重要的市廛。到了唐代，也为贸易的中心，直至明清，也是交通的要道。其他如政治，教育，宗教的文化演进，亦多以广州为起点。即如西方宗教的输入，最初到中国来宣教的利玛窦，也在广东住了十多年；又新教的传教士马礼逊，也是先到广州来；而第一位中国宣道师梁发，也是这里的人。其次说到新教育，是以容闳、黄胜和黄宽三位为最先的留学生。至1872年第一批赴美留学生中广东人占了九十多位。再如新文

学的创始，也在这里受西洋文化不少的影响。文字革命(通俗文替代文言)很早便由梁任公和严复两位先生在书信里有所讨论。对于五四运动，兄弟不如常人的感觉这么利害，而以为若无梁启超的努力，把古文化变成通俗化了，或者不会得有今日之成功，成为简单化。同样，黄公度在诗的解放上也有很大的功劳。经济方面，福建和广东的侨民，也影响南方的经济很大。政治方面，如孙中山先生，也是这里的香山县人。再而说到城市运动，广州不但是开中国新城市的纪元，并且是现在由中国人管理最西化的一个城，这是凡研究中国城市和市政的人们所公认的。又如劳工运动，也是始于南方，好像多年前的海员大罢工，和现下机器工会等的组织。至若中国十几年来的女权运动，也是盛于广州。女子教育在广东也十二分发达。大学男女同学，也以广州南大为先。民九、十年，广东女子已实行参政运动，而在广东临时议院已有女子议员。因此南方人的责任很大。思想最新的也可说是南方人，像容闳、严复等。又梁启超创办新闻丛报，开发中国人的知识使明晓世界的大势。孙中山先生的思想，根本上也是西化的思想，他的理想中人是美国的华盛顿。西洋文化，是他的革命环境。他反对中国的旧文化，推翻专制的政体，而建立共和的民国。总之南方是新文化的策源地，思想是最先进。最后归结的说到中国文化的出路，无疑是要从彻底全盘西化着手。希望诸君起来负起这个责任。本校为政治革命的结晶品；把西洋文化彻底努力的去采纳与发展，是在今晚各位的身上了。

按：此讲词的草就，大致是把陈序经博士该晚的演讲笔记下来。此外，更还得到陈博士平日所发表的文字拿来参考，而且得到他的同意加入多少意见，并蒙赐予修改及指正，理当在此并加声明——记者附识。

元旦脱稿于南[中]大，爪哇堂

2.6充分世界化与全盘西化

胡适

(1891–1962)，中国现代学者，思想家。本文选自胡明编《胡适精品集》，北京，光明日报出版社，1998。

二十年前，美国“展望周报”(The Outlook)总编辑阿博特(Lyman Abbott)发表了一部自传，其第一篇里记他的父亲的谈话，说：“自古以

来，凡哲学上和神学上的争论，十分之九都只是名词上的争论。”阿博特在这句话的后面加上了一句评论，他说：“我父亲的话是不错的。但我年纪越大，越感觉到他老人家的算术还有点小错。其实剩下的那十分之一，也还只是名词上的争论。”

这几个月里，我读了各地杂志报章上讨论“中国本位文化”“全盘西化”的争论，我常常想起阿博特父子的议论。因此我又联想到五六年前我最初讨论这个文化问题时，因为用字不小心，引起的一点批评。那一年(1929)“中国基督教年鉴”(Christian Yearbook)请我做一篇文字，我的题目是“中国今日的文化冲突”，我指出，中国人对于这个问题，曾有三派的主张。一是抵抗西洋文化；二是选择折衷；三是充分西化。我说抵抗西化在今日已成过去，没有人主张了。但所谓“选择折衷”的议论，看去非常有理，其实骨子里只是一种变相的保守论。所以我主张全盘的西化，一心一意的走上世界化的路。

那部年鉴出版后，潘光旦先生在“中国评论周报”里写了一篇英文书评，差不多全文是讨论我那篇短文的。他指出我在那短文里用了两个意义不全同的字，一个是 wholesale westernization，可译为“全盘西化”；一个是wholehearted modernization，可译为“一心一意的现代化”，或“全力的现代化”，或“充分的现代化”。潘先生说，他可以完全赞成后面那个字，而不能接受前面那个字。这就是说，他可以赞成“全力现代化”，而不能赞成“全盘西化”。

陈序经、吴景超诸位先生大概不曾注意到我们在五六年前的英文讨论。“全盘西化”一个口号所以受了不少的批评，引起了不少的辩论，恐怕还是因为这个名词的确不免有一点语病。这点语病是因为严格说来，“全盘”含有百分之一百的意义，而百分之九十九还算不得“全盘”。其实陈序经先生的原意，并不是这样，至少我可以说我自己的原意并不是这样。我赞成“全盘西化”，原意只是因为这个口号最近于我十几年来“充分”世界化的主张；我一时忘了潘光旦先生在几年前指出我用字的疏忽，所以我不曾特别声明“全盘”的意义不过是“充分”而已，不应该拘泥作百分之百的数量的解释。

所以我现在很诚恳的向各位文化讨论者提议：为免除许多无谓的文字上或名词上的争论起见，与其说“全盘西化”，不如说“充分世界化”。“充分”作数量上即是“尽量”的意思，在精神上即是“用全力”的意

思。

我的提议的理由是这样的：

第一，避免了“全盘”字样，可以免除一切琐碎的争论。例如我此刻穿着长袍，踏着中国缎鞋子，用的是钢笔，写的是中国字，谈的是“西化”。究竟我有“全盘西化”的百分之几?本来可以不生问题。这里面本来没有“折衷调和”的存心，只不过是为了应用上的便利而已。我自信我的长袍和缎鞋和中国字，并没有违反我主张“充分世界化”的原则。我看了近日各位朋友的讨论，颇有太琐碎的争论，如“见女人脱帽子”，是否“见男人也应该脱帽子”；如我们“能吃番菜”，是不是我们的饮食也应全盘西化。这些事我看都不应该成问题。人与人交际，应该“充分”学点礼貌；饮食起居，应该“充分注意”卫生与滋养!这就够了。

第二，避免了“全盘”的字样，可以容易得着同情的赞助。例如陈序经先生说：

> 吴景超先生既能承认了西方文化十二分之十以上，那么吴先生之所异于全盘西化论者，恐怕是毫厘之间罢。

我却以为，与其希望别人牺牲那“毫厘之间”来迁就我们的“全盘”，不如我们自己抛弃那文字上的“全盘”来包罗一切在精神上或原则上赞成“充分西化”或“根本西化”的人们。依我看来，“充分世界化”的原则之下，吴景超、潘光旦、张佛泉、梁实秋、沈昌晔……诸先生当然都是我们的同志，而不是论敌了。就是那发表“总答复”的十教授，他们既然提出了“充实人民的生活，发展国民的生计，争取民族的生存”的三个标准，而这三件事又恰恰都是必须充分采用世界文化的最新工具和方法的，那么，我们在这三点上边可以欢迎“总答复”以后的十教授做我们的同志了。

第三，我们不能不承认，数量上的严格“全盘西化”是不容易成立的。文化只是人民生活的方式，处处都不能不受人民的经济状况和历史习惯的限制，这就是我从前说过的文化惰性。你尽管相信“西菜较合卫生”，但事实上决不能期望人人都吃西菜，都改用刀叉。况且西洋文化确有不少的历史因袭的成分，我们不但理智上不愿采取，事实上也决不会全盘采取。你尽管说基督教比我们的道佛教高明的多多，但事实上基督教有一两百个宗派，他们自己就互相诋毁，我们要的是哪一派?若说：“我们不妨采取其宗教的精神”，那也就不会是“全盘”了。这些问

题，说“全盘西化”则都成争论的问题，说“充分世界化”则都可以不成问题了。

鄙见如此，不知各位文化讨论者以为何如?

原载天津《大公报》1935年6月21日

2.7自信力与夸大狂

梁实秋

(1901–1988)，中国现代作家，文学评论家。本文选自丁守和编《中国近代启蒙思潮》，北京，社会科学文献出版社，1999。

以为中华民族已经堕落到不可救药的地步，以为我们无论如何赶不上欧美的程度，这便是缺乏自信力，其弊是自甘暴弃。振起民族自信力的方法，不是回忆以往的光荣，而应该是目前做出一点惊人的成绩来。我们现在不怕缺乏自信力，怕的是在事实上做不出足以启人自信的成绩。如果要表现民族自信力，我们不要用宣言的方式来表现，要在事实上来表现。

以为守旧不好，盲从不好，“中学为体西学为用”也不好，“全盘西化”更不好，而要根据“此时此地的需要”另行“建设”一种所谓“中国本位文化”，这实在是一种夸大狂。文化内容是些什么固然没有定论，可是物质文明精神生活都应该包括在内，这是人人承认的。可见文化这个名词是极广泛而又极笼统的，是许多事物的一个抽象的总和。并且文化是多少年来应环境需要而一滴一点的累积起来的；不是长生不死的，是可以随着民族的衰微而渐趋于死亡的；不是一成不变的，是可以随时接收修正或改造或补充的。现在十位教授宣言要“建设”一种“中国本位文化”，可说是言大而夸了。究其实，所谓“中国本位文化”原来不过是“充实人民的生活，发展国民的生计，争取民族的生存”三句老话(见“我们的总答复”)，孙中山先生的三民主义早已言之在前，何必另起炉灶撰出这样大而无当的名词来呢?

假如现在复古的势力太大，我们应该出来反对，因为这是“此时此地的需要”。假如现在盲从的势力太大，我们应该起来主张“审慎的选择”，因为这也是“此时此地的需要”。我们看看眼前的事实，“读经”“祀孔”“扫

墓”“诵经”“国医”“国术”“节妇宴” (见本月三日《益世报》)，无一不是“迷恋过去的残骸”，然而不见有多少人发为宣言蔚为舆论加以抨击。再看西洋文化，表面上像是大规模输入中国，其实我们国人并没有解西洋文化，更谈不到大量吸取。不加抉择地模仿才能说是“盲从”，我看我们毛病乃是袭取皮毛，并非是全都盲从。现在“洋化”只嫌不够深刻不够广泛，离“反客为主”的地步还远得很呢。“中国本位文化建设”运动在此时此地发生，我以为是最不合于“此时此地的需要”。

中国此时此地的需要，乃是虚心的先去了解西洋文化，然后就其各个部分分别的审慎的加以采取。“全盘西化”是一个不幸的笼统名词，因为似是认定中国文化毫无保存价值，这显然是不公平的。我们若把文化分析成若干部门，我们就可发现：(1)有中国优于西洋者；(2)有西洋优于中国者；(3)有不必强分优劣而可并存者；(4)此外更有中西俱不高明而尚有待于改进者。就第一类说，我觉得可说的太少，也许是从前很多现在变少了，我想来想去只觉得中国的菜比外国的好吃，中国的长袍布鞋比外国的舒适，中国的宫室园林比外国的雅丽，此外我实在想不出有什么优于西洋的东西。我曾经有过一个时期，感觉得这样想法使心里很不舒服，好像是太自馁，于是勉强寻出两个解嘲的方法，一个是追怀以往的光荣：长城，运河，火药，印刷，罗盘，都是很可以自豪的。另一个法子是标举中国的文学艺术以及特殊工艺，认为这是我们特出的成绩。但是现在我明白了，以往的光荣仅仅是以往的光荣，无补于“此时此地的需要”：中国的文学艺术之类也不见得优于西方的，应该列入不分优劣而应并存的种类里去。事实如此，不能因为顾忌“妄自菲薄”的批评而遂遮掩自己的文化的贫乏与落后。我可以挑剌的说，中国文化里有什么东西可以值得令我们夸耀于西方?中国此时此地有什么需要是西洋文化所不能供给，或不能作为参考的?如何“充实人民的生活”，如何“发展国民的生计”，如何“争取民族的生存”，没有一样不可效法西人，没有一样我们能完全抛开西方的成规而另创造出新的办法来的。我们既不能超越西洋文化的现阶段而另创出更高的文化，我们便该急起直追，先把自己提高到与西方文化平等的地步，此刻提出“中国本位”，显然不是复古(说他是复古运动的烟幕弹，那是冤枉人的)，起码也是固步自封的一种虚骄心理的表现。

并且文化这种东西逐渐地要变成为全人类所共有的产业，不容再有

什么国家的单位存在。国家主义应用在政治方面，已经有人嫌太褊狭，孙中山先生且标明“世界大同”为最终鹄的，我不明白为什么在文化上偏要划分国界?以前在闭关时代，中国文化可以说是一个单位，那是因为地理的关系交通的关系不得不如此的特殊现象，中国文化之所以落后也正坐因于此。我们讲起西方文化是一个整个的体系，我们从来不曾说起什么英国本位文化意国本位文化法国本位文化，因为文化是可以超越国界的。有人说，西洋文化也不是—个整体，有资本主义文化，又有社会主义文化。其实，经济制度只是文化当中的—部分，绝不是全部，苏俄与英美的社会情形固然不全相同，然而就我们中国人的立场来看，究竟他们之间的相同点多于相异点。无论如何，这不能成为使我们不采纳西方文化的理由。我们的文化因了五四运动而与西洋文化作更进一步的接触，这是可欢迎的一种解放运动，刚刚打开了我们国人的眼界去认识西洋文化的面目，为什么才隔了十七年的工夫又亟亟的缩回头来怕失掉了“中国本位”?在各种的侵略当中，惟有文化侵略是可欢迎的，因为有了外国文化的激荡观摩然后才有进步，只有想关起门来做皇帝的人才怕文化侵略。

文化的优劣是不容易得到一致的论断的。譬如所谓“国医”，我们以为这明明白白的是一种文化落后的民族的产物，绝对没有资格和科学的医术抗衡，然而有极大多数的人平时可以坐火车点电灯，而遇到自己身上有病时依然要请教以阴阳五行为理论基础的“国医”!这现象使人丧气。可是我相信，经过长时间的淘汰，“国医”是一定要消灭的，优胜劣败的铁则在两种文化接触的时候一定早晚要显露出来的。你尽管喊中国本位，结果那本位是要销熔在世界的文化的大洪炉里!中国本位文化在以前是存在的，我们至今还觉得很光荣；现在是不存在了，将来也不见得能再产生，对于这个我们似乎也不必惋惜。

中国现在是百孔千疮，大家要从各处一齐下手挽救才或者可以有望。热心爱国的人都急得要开药方，并且都急得要求速效，其实是急不得的。试想：西洋文化在三百年来突飞猛进，而我们中国人在这期间干的是什么事?达尔文做动物学旅行的时候，中国人还在讲究校勘训诂之学，莱伊尔(Lyell)著“地质原理”的时候，中国人还在做八股试帖诗，我们承受了我们祖先的文化遗产，同时也得替他们清偿一大笔落伍的债。如何赶上去，已经是很难的大问题，若要另创造一种新文化，名之曰“中

国本位”，真不知从何下手!这药方也许是很冠冕堂皇，既可救国，又满足了虚荣，可惜不知这药到哪里去抓?陈济棠先生提倡读经，我相信他是诚恳的，他必是竭其才智才思索出这样一条大计；宣传“中国本位文化”的人，我相信他们也是诚恳的，他们必是多年研究社会科学之后才提出这样的主张。对于前者，我们不必深论；对于后者，我们期望较大，至少我们要问：“中国本位的文化建设”既是“一种积极的创造”，既是“和闭关时代的中国文化或世界列强的文化不同”，那么当然是要另创一种不中不西的新文化，请问这种理想中的新文化是有怎样的内容，其建设的程序是怎样的?与闭关时代文化不同之点安在?与列强文化不同之点又安在?假如我们得不到具体的回答，依然在字句上面绕圈子，我们便可断定“中国本位文化建设”是一句悦耳的空话!假如只说“中国本位的文化建设是一种民族自信力的表现”，我们便要指出他们所表现的不只是“自信力”，还有“夸大狂”!

五四运动至今十七年，虽然文化没有多大进展，然而其所揭示的思想解放及思想自由，仍然是我们应该继续努力的一条正确路线。五四的势力至今还没有产生什么重大的弱点以至于需要纠正，五四运动即是新文化运动，至今尚未成功，再来十七年也不嫌多，我们还无需再创造一种更新的新文化运动罢?(6月9日天津《大公报》)

原载《文化建设月刊》，第一卷第十期

2.8论传统与反传统

王元化

（1920- ），中国现代学者．文学评论家。本文原载1988年11月28日《人民日报》。有删节。

一

长期以来，海外对“五四”的研究始终没有中断，其中不乏真知灼见，使人读后深受启发。不过，我对于有些海外学者否定五四的偏激态度是不能苟同的。例如，有人把“五四”运动跟义和团相提并论，说成是偏颇的两极(杜维明)。还有人进一步说，“五四”是“文化大革命”的先河(宫崎市定)。另一位美国华裔学者也说“五四”时代的知识分子，甚至包

括最温和的胡适在内都是“感情用事”的(唐德刚)。流风所披，这些年来，随着新儒学和儒学第三次复兴的传播，国内也出现了和海外某些学者评价“五四”的类似论点。我觉得这是由“五四”的反儒精神所激起的，从新儒学和儒学第三次复兴的崇儒立场出发，自然会引申出“五四”是全盘否定传统文化和主张全盘西化的论断。

从表面看，“五四”打倒孔家店，“文革”批孔，两者似乎一脉相通。我最近读到海外学者的一篇文章，以对儒家的态度来衡量国内学者，认为在今天谁推崇儒家或至少对于儒学的尊重多于批评，谁就是纠正“文革”批孔的错误，谁就是开明改革派。这种看法大概是由于对国内情况有些隔膜，所以作了这样的判断。他们不理解在过去一系列的政治运动中，思想批判只是达到政治目的的实用手段，只要略为了解诸如海瑞、《水浒》等这些历史人物和历史故事在剧烈政治斗争中的浮沉荣辱就可以明白了。“文革”前，海瑞是号召作家去写的清官楷模，但由于政治需要一下子就成了为“文革”序幕祭旗的牺牲品了。《评新编历史剧(海瑞罢官)》是真的批海瑞这个历史人物吗?不是。《水浒》这部小说曾被宣布包含了不少辩证法，新编京剧《三打祝家庄》也一再受到热烈的奖励，但是在“文革”中一下子变成了宣扬投降主义的反动著作。当时是真的批宋江吗?不是。它们都作为影射的符号，所谓项庄舞剑意在沛公。这些选来祭旗的历史人物和历史故事，只是为了达到某种政治目的的替罪羊。批孔也是一样，就在当时恐怕连不大识字的人也都明白批大儒、批魁儒究竟批的是谁。这也就是当时除了御用写作班子的少数笔杆子外，理论工作者(哪怕是一贯对儒家采取批判态度的人)都对这场闹剧采取了坚决抵制态度的缘故。如果不懂历次政治运动总要通过文艺批判来揭开序幕，如果不懂自有文字狱以来就已存在的所谓“影射”这两个字的妙用，那么只能说还不大了解国情。须知，“文革”期间，固然是把封资修一古脑儿作为批判的对象，可是，经历这场浩劫的过来人都可一眼看穿它的皮里阳秋。尽管表面声言封资修是一票货色，而实际上今天谁都知道“文革”是封建主义复辟。试问：当时被尊崇并凌驾在马克思主义之上的法家不是封建主义是什么?作为封建主义思想支柱的三纲五常，对儒法二家来说是相通的，甚至是互补的。倘使知道“文革”期间连意大利电影导演安东尼奥尼都当做外国的孔夫子去批，难道还能认真地——或者直白地说，迂腐地去把这场批判当做是真在反儒吗?

一位海外学者在文章中说，毛泽东继承了“五四”的彻底反传统主义(林毓生)。关于毛泽东的文化思想，现在已开始了较为实事求是的研究，使许多问题都逐渐明朗起来。分析他在文化上的一些观点，是项复杂的工作。如果仅仅根据他说的一些话，从表面上去判断，就难以弄清真相。他是政治领袖，在政治策略上具有丰富斗争经验。早在40年代，毛泽东就以“形式主义”的说法指出“五四”评价问题全好全坏方式的片面性，这恰恰与上面那位海外学者说的把传统当做统一整体加以全盘否定的“五四”人物的思想模式是大相径庭的。虽然毛泽东对于传统也说过一些片面、过激的话，但是对他多作一些了解，就可以看出他并不否定孔子。他称他为孔夫子。从他赞美鲁迅为新中国的圣人这一称号，似乎也从中透露一些消息。一再被人援引的经典性的说法，所谓从孔夫子到孙中山都要总结，这是他的名言。从他的思想，从他的文章中的征引，可以看出他和包括孔学在内的旧学的渊源关系。据传他晚年读的是大量线装书。其实更早时候，40年代初，他在那篇作为历次思想改造运动的纲领性文件《改造我们的学习》一文中，就表示了对于传统文化的重视。他批评当时学者“言必称希腊，对于自己的祖宗，则对不住，忘记了”。但事实上，就是在近五十年后的今天，我们这里究竟有多少人懂得希腊呢?这种激愤同样表示对于传统文化的一种偏爱。我认为说他继承了“五四”彻底反传统和全盘西化的思想才发动了“文化大革命”，这恐怕是太不了解他了。

二

“五四”究竟是不是全盘否定传统与主张全盘西化?这不是三言两语可说尽的，回答这个问题涉及怎样理解批判继承传统的问题。长期以来，批判继承的最简练的说法就是取其精华去其糟粕。这个说法经过不断简化和滥用，已变成一种机械理论、照这种理论看来，知识结构只是各种不同成分的混合与拼凑，而不是有着内在联系的整体，各部分之间没有相互渗透和相互作用，没有完整的系统或体系，因而可以进行任意分割和任意取舍。但是，就知识结构的整体、系统或思想体系来说，却不容这样割裂。正是由于上述机械观点长期成为批判继承文化传统的准则，于是对古代某—思想家进行评价时，往往出现了不同观点的评论者从中各取所需，作片面的摘引，以证己说。这种摘句法可以导致截然不同的结论和截然不同的评价。形成此亦一是非彼亦一是非的奇异混淆。我们

很少去把握古代思想家的思想体系，从各部分到整体，再从整体到各部分，进行见树又见林与见林又见树的科学剖析。

就思想体系来说，我认为后一代对前一代的关系是一种否定的关系。但否定就是扬弃，而并不意味着后一代将前一代的思想成果彻底消灭，从而把全部思想史作为一系列错误的陈列所。前一代思想体系中积极的合理因素，被消融在后一代思想体系中，成为新的质料生成在后一代思想体系中。这是辩证法的常识，也是思想史的事实。但是，要真正吸取传统文化中的积极的合理因素，要真正把它们消融成为新体系中的质料，就得经过否定。正如淘金，就像刘禹锡诗中说的："千淘万漉虽辛苦，吹尽狂沙始到金。"批判得愈深，才愈能区别精华与糟粕，才愈能使传统中的合理的积极的因素获得新的生命。我以为对于"五四"的反传统精神也应从这种角度去理解。——听到否定传统文化就马上紧张起来，以为又在闹义和团，或重演红卫兵故伎。这种紧张实际上是基于一种保守的心态。

须知，对旧传统不能突破就不能诞生新文化。每一种新文化的诞生，都是对旧文化的否定。至今我仍觉得恩格斯的下面一段话是对的：每一个新的前进步骤，都必然是加于某一种神圣事物的凌辱，都是对于一种陈旧衰颓但为习惯所崇奉的秩序举行的反叛。"五四"所面临的是在思想领域占统治地位达数千年之久的封建主义。它并没有陈旧衰颓，相反，倒是盘根错节，豺踞枭视，始终顽强地挺立着。因此，"五四"对它的反叛就得使出加倍的力气，而不像西方启蒙运动那样，是在对付一个远比长期盘踞的超稳定性力量要脆弱得多的封建主义。责备"五四"反传统用力过猛的人，不加区别地以彼例此，对两者绳之一律，恰恰忽视了这一事实。遗憾的是他们反倒往往指责"五四"硬套西方而不顾及本身的特定情况。这真是忘了自己眼中的梁木而去嘲笑别人眼中所不存在的刺。

三

最近我读到一位得到海外文化学者赏识的青年朋友写的文章。她认为文化传统 (儒家思想)积淀在我们思想深处是难以摆脱的。为了证明这没有什么不好，她举出了甚至海外唐人街所存在的那些陈规陋俗也一直在起着文化上的认同作用，形成了民族的凝聚力，使中国人虽身居异邦而历久不被同化。这种议论令我惊讶。为了这种陕隘的民族意识竟乞灵

于陈规陋俗，岂不过于贬损这个民族?中华民族的凝聚力不能依靠落后意识，而应当是进步的，和人类意识一致而不是背道而驰的，不是排斥其他民族而是虚心学习他们的长处。依靠陈规陋俗来维持民族的凝聚力，这将是怎样一种民族意识?“五四”时期，鲁迅直斥那些为封建主义撑腰的国粹派歌颂旧习惯旧制度并不是什么爱国，而只是“兽爱”。这话虽然激愤，却是真理。

我不能同意认为积淀在思想深处的文化传统是无法突破的这种悲观论点。自然，传统是像习惯力一样甚或更加顽强，没有人否认这一点。但它毕竟不是永恒不变的、绝对的。现在很盛行一种理论，例如，在为海外学者著作写的一篇序言中曾有这样的说法：“任何人都是处于他长期生活的传统中，因而他反传统实际上也不可离开自己的传统，”这说法似乎有些离奇，但却流行于某些海外学者中。比如林毓生的《中国意识的危机》断言：“五四”的全盘性的反传统主义本身就是根源于中国的“传统思想模式(或称为分析范畴)，换言之，也就是由一元论或唯智论所构成的有机整体观借思想文化为解决问题的途径”。如果用简明的表述，这就是说“五四”的全盘性反传统主义是被更深层的传统意识所支配所渗透的。我觉得这里所说的前提是有待论证的。过去，我们把“阶级”当做涵盖一切、代替一切、超批判超逻辑的主体，认为它无处不在，每个人从生到死都无法逃脱它打下的烙印。现在，我觉得一些文章谈到“传统”时似乎也有这种趋向。我不赞成超批判超逻辑的“阶级论”，也不能赞成超批判超逻辑的“传统论”。为什么中国的思想模式是文化的整体观——形成“借思想文化为解决问题的途径”——从而造成了“五四”的“全盘反传统主义”?这需要论证和证据。

不过，我认为用思想模式去探讨文化传统，本身不能说是错误的。据我有限的见闻，我知道海外学者本杰明·史华兹和卡尔·菲烈德等都提出了思想模式问题。过去，汤因比曾以哲学思想来确定文化传统，把人类文化传统划分为21种类型。近来国内外，学者在谈中国文化传统时也多取这种方式，如谈中国文化传统是以儒家思想为中心或儒道互补，甚至有人还援引三教同源的理论，等等。构成文化传统的要素需具有稳定性、持久性、连续性，在较长的历史时期内，不能随着时代的进展与社会的变迁而消亡。哲学是思想的思想，在文化传统中起着相当大的作用。但我认为构成文化传统的血液是比哲学思想具有更大的稳定性、连

续性、持久性的东西。依我看这就是：这一民族在创造力上所显示出的特点；共同的心理素质；思维方式、抒情方式和行为方式，以及最根本的价值观念。据此，我的初步看法是中国文化传统具有这样几个特点：靠意会而不借助言传的体知的思维方式，强调同—性忽视特殊性的尚同思想，以道德为本位的价值观念。以上这些特点较之儒家或儒道互补或三教同源等哲学思想具有更大的稳定性、连续性、持久性。这方面，我曾在别的文章小作过一些论述，这些问题都值得进一步加以探讨。这里我只是想说明我并非没有认识列文化传统的顽强性。文化传统如果按照我们的主观愿望一下子就可以摆脱或突破，那也不成其为文化传统了。我只是反对把文化传统看做是命定无法摆脱或突破的这种消极观点。“三年无改于父之道可谓孝矣”，走祖先的路，这本身就是儒家的保守观点。我认为在一定情况下，如果不能突破传统的某些规范，就不可能有发展和进步，人类最初倘使不突破类人猿用四肢行走的传统，而变为用两脚行走，就不能完成从猿到人的具有决定意义的历史性转变(类似的意思鲁迅在“五四”时期早就说过了)。

2.9“东方文明”琐议

严秀

(1919-)，中国当代作家。本文原裁《杂文界》，1999(11)。

近几年，中国有一些议论在大倡21世纪是东方文明拯救西方文明的世纪之说。据说西方文明(当然是以欧美为代表)到21世纪就混不下去了，完全腐朽了，要彻底崩溃了。救之之法，就是服东方文明或东方文化之药，便可起死回生。对于何谓东方文明，一般并未明确点明。但是，东方文化，其大者至少应该包括佛教文化、印度教文化(以及之前的婆罗门教文化)、儒家文化(其实大体是混一中国古代诸家的文化)、伊斯兰文化，还有独特性很强的日本文化。日本文化的主要特点究竟是些什么，似乎并没有比较权威公认的说法。以我一个日本时局长期关心者的观察，日本文化的核心，似乎是大和民族是神的后代，世界第一优秀民族，天然地应该是“八统一宇”(即混一天下，普天之下莫非王土之意)的承担者才对(战后才不这么大讲了)。

以上的各种文明或文化，相对于西方文明或西方文化，即重视科学技术的发展，强调自由、平等、博爱的理想，强调民主、法制的政治制度，强调立法、司法、行政三权分立的互相制衡，强调个主义，强调广泛人权的不可侵犯，强调思想、言论、出版、集会、结社的自由，强调人道主义的至高无上，强调广泛的个人隐私权的不受侵犯，强调冒险、独创、争先、效率等社会风习，等等。比较起来，东方文明恐怕是难于把他们战胜的，他们也绝不会接受任何一种东方文明去挽救他们。今天的西方文化固然早就有些矛盾很突出了，但绝未至于就要崩溃并使他们的社会就要解体的程度。而且，他们现在仍然率先在把世界领入一个“知识经济”的新纪元，这不能不说是西方文明的又一个划时代进步吧。看来，他们并没有就要垮掉并向东方文明大呼救命的样子。

东方文化(其实论者多专指中国固有文化)固有很多优点，毛病恐怕也很多、很深、很大。不然怎么会有一些比西方文化发达更早，甚至比中国更早的东方文化国家，并没有能把东方推向发达的经济境界呢?日本现在的经济是发达起来了，但又似乎一点也不能由他们固有的、独特的日本文化来作解释。有一点，也许确有关系，他们团结、吃苦，认真，还极其自大，这些当然也在文化之列。

东方文明中可怕的东西实在太多了。蔑视人民应有一点儿民主自由权利，即是其中最最突出的一种。简言之，西方人把它叫“人权”。这个词在解放后大体上与罪恶同义，现在至少是不这么明讲了，所以我这里也就斗胆用它一次。现在对“人权”的正解是生存权，这当然是一重大发展。

西方国家，只要真把民主制度确定下来以后，总理即使换来换去如走马灯，也并不大影响他们的经济政治生活。例如，现在的意大利总理，大概已是战后近第60任总理了，换来换去，并无大不同，如果总理们各来一套，意大利还能存在么?法国现任总统希拉克是右派，总理若斯潘是左派，大家还得按法治办事，也矛盾不到哪里去。可见安定的基础是民主与法治，而不是一个独裁统治者在刺刀尖上稳坐几十年就叫做“稳定”。

二次大战后55年的历史至少证明了一点：哪一个独裁统治者的刺刀尖上几十年统治的历史中，曾经有过一天安定?历史的铁则证明：安定与专制必然成反比，而与民主则必然成正比。一个人几十年独裁残酷统治

的“安定”如果维持下来了，那个民族就必然处在极不安定的长期苦难中。亚非拉，例子太多，不少国家现在还是这样，今后恐怕还是这样，例子就不便举了。

在东方国家，韩国与泰国的民主制度有可能建立起来。在这两个国家，现在要恢复朴正熙、栾披文式独裁政权的可能性比三四十年前已小得多了。但东方绝大多数国家即使表面上不是君主世袭制，实际上常常比君主世袭制还要根深蒂固。最高统治者固然全力培植这种制度，但人民通过选举，竟也会选出这么一种制度来。靠强力传位的，例如蒋介石、蒋经国父子(蒋经国无人可传了才自然停止)。但这半个世纪以来，东方大多数的世袭制，竟都不是靠武力形成的。例如在菲律宾，参议员阿基诺被实行军事独裁20年的总统马科斯统治刺杀了，人民愤而选举阿基诺夫人为总统(她是个很好的、值得尊敬的人)，她是被逼上梁山的，未上台就准备下台，但在人民的情绪下，她不能不上台。在斯里兰卡，总理、有威望的班达拉纳克被刺死了，妻子班达拉纳克夫人当选总理。一个老年女性，手无寸铁，当了总理，纯属民意。经相当一个时期后，现在又是班达拉纳克夫人的女儿任总统，班达拉纳克夫人任总理了。印度更突出了，52年前，尼赫鲁任开国总理，之后是女儿英迪拉·甘地夫人任总理。这位女总理被刺死后，是她的儿子拉吉夫·甘地任总理，而此公又是从来不搞政治的，但硬被推上马。这位拉吉夫·甘地又被刺死了，弄来弄去，似乎找不出一个能稳定政局的总理丁。今夏以来，国大党又非强迫拉吉夫·甘地的夫人，即他留学英国时的意大利籍女同学索妮娅·甘地出任国大党领袖以及未来的总理不可。只要是尼赫鲁家的，即使一个外国家庭女性，也非把法统传给她不可。索妮娅·甘地从未追求此位，固辞不获，才被迫坐上国大党领导人龙椅的。至于巴基斯坦和孟加拉，情况也完全相同，就不多说了。

反观丘吉尔本人以及英国选民之于丘吉尔，情形就完全不同了。丘吉尔一直是反苏的，但也是更坚决反对希特勒的。1940年5月，他代替本党(保守党)对希特勒一味退让的张伯伦任首相，受命于危难之际，坚持抗德。1941年6月22日凌晨3时希特勒展开对苏联全面的、压倒优势的闪电战以后，斯大林连续11天未讲一个字，一下打闷打哑了。可是丘吉尔却在当天对全世界发表演说，要全面援苏，声明希特勒对苏联作战就是对英国作战。当时他所表现的胆识，在世界史上是罕见的。以后他撑

持了5年反法西斯战争，直至完全战胜希特勒。1945年7月杜鲁门、斯大林、丘吉尔三巨头正在柏林附近的波茨坦开战后三巨头会议时，英国国内大选结果，工党得胜，首相立刻换成工党的艾德礼，丘吉尔下台。波茨坦会议正好开了一半，丘吉尔大大方方地退了席，由艾德礼首相来接替他开三巨头会议。此种交替不但没有刀光剑影，甚至并未吹皱一池春水。这在历史上大概也是仅见的。英国选民少投保守党的票，就是明确要把丘吉尔选掉的意思。为什么呢?丘吉尔的威望正如日中天，英国人民也正处于十分崇拜他的时候，为什么却有意要把他选掉呢?原来英国选民迫切希望保持民主制度不变。丘吉尔功虽高，贡献虽大，但战时的权力也够集中了，如果丘吉尔挟战胜之余威继续加强个人权力，这样，英国的民主制度就可能被破坏。所以，英国广大人民认为以不让丘吉尔继续担任首相为宜。他们感谢、崇拜丘吉尔，但是说，辛苦了，老先生，你休息休息吧，让别人来干会更好一些。他们不是要打倒丘吉尔，而是怕英国可能会因此走上个人专制的道路。事实上，过了几年之后，下次大选，丘吉尔又出任首相了。经过几十年世界政治观察家们的研究，以及对英国选民无数场访问证实了一点：这一次不是丘吉尔的失败，而是英国选民的成熟。这些并非我的臆测，而是多年从西方书刊译文上看到的，我才释了疑。这是他们为了保持民主而忍痛做的选择。他们在内心里倒是觉得有些对不起丘吉尔的。按照东方文明的规矩，非由也是很有政治活动能力的小丘吉尔继任几十年首相不可了。可是这位小丘吉尔以后倒是由自己的力量当了一个时期议员，仅此而已。

从这种事实可以看出，西方文明的精华是在这些地方。难道这也要由东方文明去加以改造和拯救么?恐怕不行也不应该吧！法国的曲折多一些，戴高乐的集权倾向很突出。1958年他终于把法国多年来的内阁制度变成了总统制，把中央行政大权集中于总统。但他终究没有，也并无要把法国变成个人专制国家的想法。关键是法国人民决不同意这么做，所以法国也终于没有变成一个个人专制国家。这些，是传统的东方文明断然不及他们的地方，也谈不上拯救他们的问题。

当然，西方文明中个人主义是越来越突出了，毛病也可能越来越大了，这点，东方文明中的某些优秀素质，确是值得他们认真考虑的。

我以为，东方文明固不应自卑，但更不应自大。闭关只能自愚、自弱，以至自毙，而不可能自守。

上述那些东方文明现象能不叫人触目惊心么?这样的历史现象算是前进、停滞，还是氏族制的遗留?这样似乎平安的政治运作，还不如要意大利的走马灯好，因为这种停滞、倒退看不到有什么人才竞争。难道这还不能证明东方文明中有很多都是极端落后的东西么?而这些情况都是东方各国上中下层。人民思想情况的反映。这是不是说明东方有很多事情还根本未进入近代，冥冥中我们还有些重要事情是处在原始氏族制的残余中呢?这距离世界通行的现代民主化标准不知道有多么遥远!

七十几年前，鲁迅说过这个意思的话：要我们起来保存国粹，首先要国粹也能保存我们。(鲁迅这里不是指具体文物，而是指古书上的意识形态)鲁迅的这个意思是永远不会错的：今天单靠东方文明，是连保存我们也根本办不到了，更绝不可能使我们现代化——物质的和观念的双重现代化，何况马克思主义本身就绝对不能说是东方文化呢!鲁迅的"拿来主义"确然代表了他那个时期对于东西方文化关系最高水平的认识。虽然还不成体系，不是一个系统化了的理论，但它的光辉火花，必将永照百世。这个问题到了邓小平手里才从根本上、理论上解决了，这就是他的改革开放路线，"三个面向"即"面向现代化、面向世界、面向未来"的路线，这是马克思主义在东方应该如何建设社会主义的一个伟大理论发展。离开了这个伟大理论，中国就永远社会主义现代化不了。其他东方国家，如果单依靠自己固有的东方文化，就连资本主义现代化也根本办不到。

东方文明有其光辉灿烂的一面，但也有严重阻碍我们步入现代化的一面。至于一下子大谈要用它来挽救就要破灭了的西方文明一说，那是过屠门而大嚼，贵且快意，同史实怕是发生不了什么关系的。

2.10编者旁白

众所周知，古代国人曾有过自己的辉煌。那时，他们可以自信地高居于世界的中央，俯瞰四周蛮夷，等待八方来朝。

但当历史进入19世纪，美梦终于无法继续—鸦片战争无情地暴露了中央帝国的腐朽与虚弱。有比较才有鉴别。如果仍然处于完全封闭的状态，无论中国传统如何古老近乎腐朽，人们都无法判断其优劣。百姓士子当然不免祖祖辈辈跪伏于地下，恭颂"吾皇圣明"。但国门打开之后，

由于不同参照的出现，国人获得了完全不同的目光，用新目光看传统，古老文明顿时失掉光彩。

开始只是感到船炮技术不如人，于是“师夷之长技以制夷”；接着是发现体制的弊端，于是有了维新和革命；最后发现伦理秩序、道德观念、风俗习惯都与专制政体血肉相连，却与现代文明南辕北辙，于是有了新文化运动。由经济变革到政治变革，由政治变革再到文化的全方位变革，中国开始了与世界文化主流全面接轨的尝试。

这种尝试最集中地表现于“五四”新文化运动。在这运动中，人们看到了新文化阵营对中国传统的猛烈批判。最引人注目的当然是陈独秀、胡适与鲁迅。陈独秀在创刊《新青年》时就对传统发起了进攻，认定孔子之道不适于现代生活：“全部十三经，不容于民主国家者盖十之八九。”胡适考察国人对待妇女和儿童的态度，得出结论：“全世界的人类里，寻不出第二国有这样的野蛮制度！”鲁迅在《狂人日记》中借狂人之口判定中国传统的“吃人”本质。在《灯下漫笔》中，他更认为“所谓中国的文明者，其实不过是安排给阔人享用的人肉的筵宴。所谓中国者，其实不过是安排这人肉的筵宴的厨房”。而所谓几千年的文明史，在他看来也不过只有两样时代：“一、想做奴隶而不得的时代；二、暂时做稳了奴隶的时代。”……批判的同时必有建设，建设的道路就是与世界接轨，而当时所谓世界当以西方现代文明为代表。所以，陈序经提出全盘西化，胡适改用充分世界化，其实内容相差无几。充分世界化，用今天的话说，就是全球化。

然而，告别千年传统而走向新文明，人们的认识不会轻易一致。新文化运动一开始，就伴随着激烈论战，后来，文化冲突也从未中断。有人认为传统文明不容否定，因而努力维护传统；也有人认为西方文明已经没落，正等待着中国文化的拯救，因而努力弘扬传统；更有人认为应该接纳西方文明，但必须同时保持传统。梁启超、杜亚泉、梁漱溟等都是上世纪初的代表人物。特别是梁漱溟，他与熊十力、冯友兰等一起被称做新儒家。在1930年代，王新命等10教授发表宣言，要建设中国本位文化。到五六十年代，大陆没有讨论空间，台湾学者却又掀起了一轮讨论，其代表是方东美、唐君毅、牟宗三、徐复观等。1970年代后，由于“亚洲四小龙”经济腾飞，海外又出现了杜维明等为代表的“儒学第三期复兴”。他们反对“五四”新文化运动的价值取向，努力弘扬传统，或

致力于民族文化复兴，或致力于"创造性转化"。

矛盾众多，冲突在各个层面展开，但冲突的焦点非常明显：世界化还是本土化。

在一百多年的冲突中，当权者无论表面如何装扮，事实上都在固守旧传统而不愿认同新文化。或者说，都不愿在根本上变革。从袁世凯开始，就以"特别国情"为由拒绝自由、民主、人权等普世价值。他们可以弃长袍改西装，弃轿子改乘汽车，却拒绝放弃专制而改行民主，拒绝放弃主子之权而保障公民权利。他们的语言和思路都非常相似，一是强调西方价值不适合中国国情，二是强调中国文化应有中国特色。

面对上述冲突，我想，也许最值得注意的是出发点和价值立场。鲁迅等人是以人的生存和发展为终极价值尺度。在这一价值尺度的衡量下，古老传统便显得野蛮和残暴。因此，有人苛责他们"激进"，全盘反传统，不尊重国情，制造文化断裂，都不算太冤枉他们。但问题在于，如果认定了正是传统使中国人活得不像人，认定了所谓"国情"就是以剥夺人权和扼杀人性为天经地义，面对这样的传统和"国情"，到底又该怎么办？

冲突已经持续了一百年，作为后人的我们仍然没有理由放弃思考。

李新宇

……

第三章 重新点燃启蒙火炬

3.1"什么是启蒙运动？"

康德

（1724-1804），德国古典哲学家。本文选自康德《历史理性批判文集》，何兆武译，北京商务印书馆1991。

简介：康德是18世纪启蒙运动集之大成者，其"批判哲学"奠定了现

代哲学的基础，划定科学、道德与美学的界限。本文尝试回答何谓启蒙，并说明启蒙与“公开使用自由”（即言论自由、学术自由）的关联。

启蒙就是人从他自己造成的未成年状态中走出。未成年状态就是没有他人的指导就不能使用自己的知性。要有勇气运用你自己的理智！这就是启蒙运动的口号。

启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态，不成熟状态就是不经别人的引导，就对运用自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理智，而在于不经别人的引导就缺乏勇气与决心去加以运用时，那么这种不成熟状态就是自己所加之于自己的了。Sapere aude！①要有勇气运用你自己的理智！这就是启蒙运动②的口号。

懒惰和怯懦乃是何以有如此大量的人，当大自然早已把他们从外界的引导之下释放出来以后（naturaliter maiorennes）③时，却仍然愿意终身处于不成熟状态之中，以及别人何以那么轻而易举地就俨然以他们的保护人自居的原因所在。处于不成熟状态是那么安逸。如果我有一部书能替我有理解，有一位牧师能替我有良心，有一位医生能替我规定食谱，等等；那么我自己就用不着操心了。只要能对我合算，我就无需去思想：自有别人会替我去做这类伤脑筋的事。

绝大部分的人（其中包括全部的女性）都把步入成熟状态认为除了是非常之艰辛而外并且还是非常之危险的；这一点老早就被每一个一片好心在从事监护他们的保护人关注到了。保护人首先是使他们的牲口愚蠢，并且小心提防着这些温驯的畜牲不要竟敢冒险从锁着他们的摇车里面迈出一步；然后就向他们指出他们企图单独行走时会威胁他们的那种危险。可是这种危险实际上并不那么大，因为他们跌过几交之后就终于能学会走路的；然而只要有过一次这类事例，就会使人心惊胆战并且往往吓得完全不敢再去尝试了。

任何一个个人要从几乎已经成为自己天性的那种不成熟状态之中奋斗出来，都是很艰难的。他甚至于已经爱好它了，并且确实暂时还不能运用他自己的理智，因为人们从来都不允许他去做这种尝试。条例和公式这类他那天分的合理运用、或者不如说误用的机械产物，就是对终古长存的不成熟状态的一副脚梏。谁要是抛开它，也就不过是在极狭窄的沟渠上做了一次不可靠的跳跃而已，因为他并不习惯于这类自由的运动。因此就只有很少数的人才能通过自己精神的奋斗而摆脱不成熟的状

态，并且从而迈出切实的步伐来。

然而公众要启蒙自己，却是很可能的；只要允许他们自由，这还确实几乎是无可避免的。因为哪怕是在为广大人群所设立的保护者们中间，也总会发见一些有独立思想的人；他们自己在抛却了不成熟状态的羁绊之后，就会传播合理地估计自己的价值以及每个人的本分就在于思想其自身的那种精神。这里面特别值得注意的是：公众本来是被他们套上了这种羁绊的，但当他们的保护者（其本身是不可能有任何启蒙的）中竟有一些人鼓动他们的时候，此后却强迫保护者们自身也处于其中了；种下偏见是那么有害，因为他们终于报复了本来是他们的教唆者或者是他们教唆者的先行者的那些人。因而公众只能是很缓慢地获得启蒙。通过一场革命或许很可以实现推翻个人专制以及贪婪心和权势欲的压迫，但却绝不能实现思想方式的真正改革；而新的偏见也正如旧的一样，将会成为驾驭缺少思想的广大人群的圈套。

然而，这一启蒙运动除了自由而外并不需要任何别的东西，而且还确乎是一切可以称之为自由的东西之中最无害的东西，那就是在一切事情上都有公开运用自己理性的自由。④可是我却听到从四面八方都发出这样的叫喊：不许争辩！军官说：不许争辩，只许操练！税吏说：不许争辩，只许纳税。神甫说：不许争辩，只许信仰。（举世只有一位君主⑤说：可以争辩，随便争多少，随便争什么，但是要听话！君主指普鲁士腓德烈大王）到处都有对自由的限制。

然则，哪些限制是有碍启蒙的，哪些不是，反而是足以促进它的呢？--我回答说：必须永远有公开运用自己理性的自由，并且唯有它才能带来人类的启蒙。私下运用自己的理性往往会被限制得很狭隘，虽则不致因此而特别妨碍启蒙运动的进步。而我所理解的对自己理性的公开运用，则是指任何人作为学者在全部听众面前所能做的那种运用。一个人在其所受任的一定公职岗位或者职务上所能运用的自己的理性，我就称之为私下的运用。

就涉及共同体利益的许多事物而言，则我们必须有一定的机器，共同体的一些成员必须靠它来保持纯粹的消极态度，以便他们由于一种人为的一致性而由政府引向公共的目的，或者至少也是防止破坏这一目的。在这上面确实是不容许有争辩的；而是人们必须服从。但是就该机器的这一部分同时也作为整个共同体的，乃至于作为世界公民社会的成

员而论，从而也就是以一个学者的资格通过写作面向严格意义上的公众时，则他是绝对可以争辩的，而不致因此就有损于他作为一个消极的成员所从事的那种事业。因此，一个服役的军官在接受他的上级交下某项命令肘，竟抗声争辩这项命令的合目的性或者有用性，那就会非常坏事；他必须服从。但是他作为学者而对军事业务上的错误进行评论并把它提交给公众来作判断时，就不能公开地加以禁止了。公民不能拒绝缴纳规定于他的税额；对所加给他的这类赋税惹事生非地擅行责难，甚至可以当作诽谤（这可能引起普遍的反抗）而加以惩处。然而这同一个人作为一个学者公开发表自己的见解，抗议这种课税的不适宜与不正当不一样，他的行动并没有违背公民的义务。同样地，一个牧师也有义务按照他所服务的那个教会的教义向他的教义问答班上的学生们和他的会众们作报告，因为他是根据这一条件才被批准的。但是作为一个学者，他却有充分自由、甚至于有责任，把他经过深思熟虑有关那种教义的缺点的全部善意的意见以及关于更好地组织宗教团体和教会团体的建议传达给公众。这里面并没有任何可以给他的良心增添负担的东西。因为他把作为一个教会工作者由于自己职务的关系而讲授的东西，当作是某种他自己并没有自由的权力可以按照自己的心意进行讲授的东西；他是受命根据别人的指示并以别人的名义选行讲述的。他将要说：我们的教会教导这些或那些；这里就是他们所引用的论据。于是，他就从他自己不会以完全的信服而赞同、虽则他很可以使自己负责进行宣讲的那些条文中--因为并非是完全不可能其中也隐藏着真理，而且无论如何至少其中不会发见有任何与内心宗教相违背的东西，--为他的听众引绎出全部的实用价值来。因为如果他相信其中可以发见任何与内心宗教相违背的东西，那么他就不能根据良心而尽自己的职务了，他就必须辞职。一个就任的宣教师之向他的会众运用自己的理性，纯粹是一种私下的运用；因为那往往只是一种家庭式的聚会，不管是多大的聚会；而在这方面他作为一个牧师是并不自由的，而且也不能是自由的，因为他是在传达别人的委托。反之，作为一个学者通过自己的著作而向真正的公众亦即向全世界讲话时，则牧师在公开运用他的理性上便享有无限的自由可以使用他自己的理性，并以他自己本人的名义发言。因为人民（在精神事务上）的保护者而其本身居然也不成熟，那便可以归结为一种荒谬性，一种永世长存的荒谬性了。

然则一种牧师团体、一种教会会议或者一种可敬的教门法院（就象他们在荷兰人中间所自称的那样），是不是有权宣誓他们自己之间对某种不变的教义负有义务，以便对其每一个成员并且由此也就是对全体人民进行永不中辍的监护，甚至于使之永恒化呢？我要说：这是完全不可能的。这样一项向人类永远封锁住了任何进一步启蒙的契约乃是绝对无效的，哪怕它被最高权力、被国会和最庄严的和平条约所确认。一个时代决不能使自己负有义务并从而发誓，要把后来的时代置于一种决没有可能扩大自己的（尤其是十分迫切的）认识、清除错误以及一般地在启蒙中继续进步的状态之中。这会是一种违反人性的犯罪行为，人性本来的天职恰好就在于这种进步；因此后世就完全有权拒绝这种以毫无根据而且是犯罪的方式所采取的规定。

凡是一个民族可以总结为法律的任何东西，其试金石都在于这样一个问题：一个民族是不是可以把这样一种法律加之于其自身？它可能在一个有限的短时期之内就好像是在期待着另一种更好的似的，为的是好实行一种制度，使得每一个公民而尤其是牧师都能有自由以学者的身份公开地，也就是通过著作，对现行组织的缺点发表自己的言论。这种新实行的制度将要一直延续下去，直到对这类事情性质的洞见已经是那么公开地到来并且得到了证实，以致于通过他们联合（即使是并不一致）的呼声而可以向王位提出建议，以便对这一依据他们更好的洞见的概念而结合成另一种已经改变了的宗教组织加以保护，而又不致于妨碍那些仍愿保留在旧组织之中的人们。但是统一成一个固定不变的、没有人能够（哪怕在一个人的整个一生中）公开加以怀疑的宗教体制，从而也就犹如消灭了人类朝着改善前进的整整一个时代那样，并由此给后代造成损害，使得他们毫无收获，--这却是绝对不能容许的。一个人确实可以为了他本人并且也只是在一段时间之内，推迟对自己有义务加以认识的事物的启蒙；然而径行放弃它，那就无论是对他本人，而更其是对于后代，都可以说是违反而且践踏人类的神圣权利⑥了。

而人民对于他们本身都不能规定的事，一个君主就更加不可以对他的人民规定了；因为他的立法威望全靠他把全体人民的意志结合为他自己的意志。只要他注意使一切真正的或号称的改善都与公民秩序结合在一起，那么此外他就可以把他的臣民发觉对自己灵魂得教所必须做的事情留给他们自己去做；这与他无关，虽则他必须防范任何人以强力妨碍

别人根据自己的全部才能去做出这种决定并促进这种得救。如果他干预这种事，要以政府的监督来评判他的臣民借以亮明他们自己的见识的那些作品；以及如他凭自己的最高观点来这样做，而使自己受到"Caesar non estt supra grammaticos"⑦（凯撒并不高于文法学家）的这种责难；那就会有损于他的威严。如果他把自己的最高权力降低到竟至去支持自己国内的一些暴君对他其余的臣民实行精神专制主义的时候，那就更加每况愈下了。

如果现在有人问："我们目前是不是生活在一个启蒙了的时代？"那么回答就是："并不是，但确实是在一个启蒙运动的时代"。⑧目前的情形是，要说人类总的说来已经处于，或者是仅仅说已经被置于，一种不需别人引导就能够在宗教的事情上确切地而又很好地使用自己的理智的状态了，则那里面还缺乏许多东西。可是现在领域已经对他们开放了，他们可以自由地在这上面工作了，而且对普遍启蒙的、或者说对摆脱自己所加给自己的不成熟状态的障碍也逐渐地减少了；关于这些我们都有着明确的信号。就这方面考虑，这个时代乃是启蒙的时代，或者说乃是腓德烈⑨的世纪。

一个不以如下说法为与自己不相称的国君：他认为自己的义务就是要在宗教事务方面决不对人们加以任何规定，而是让他们有充分的自由，但他又甚至谢绝宽容这个高傲的名称；这位国君本人就是启蒙了的⑩，并且配得上被天下后世满怀感激之情尊之为率先使得人类，至少从政权方面而言，脱离了不成熟状态，并使每个人在任何有关良心的事务上都能自由地运用自身所固有的理性。在他的治下，可敬的牧师们可以以学者的身份自由地并且公开地把自己在这里或那里偏离了既定教义的各种判断和见解都提供给全世界来检验，而又无损于自己的职责：至于另外那些不受任何职责约束的人，那就更加是如此了。这种自由精神也要向外扩展，甚至于扩展到必然会和误解了其自身的那种政权这一外部阻碍发生冲突的地步。因为它对这种政权树立了一个范例，即自由并不是一点也不关怀公共的安宁和共同体的团结一致的。只有当人们不再有意地想方设法要把人类保持在野蛮状态的时候，人类才会由于自己的努力而使自己从其中慢慢地走出来。

我把启蒙运动的重点，亦即人类摆脱他们所加之于其自身的不成熟状态，主要是放在宗教事务方面，因为我们的统治者在艺术和科学方面

并没有向他们的臣民尽监护之责的兴趣；何况这一不成熟状态既是一切之中最有害的而又是最可耻的一种。但是，一个庇护艺术与科学的国家首领，他的思想方式就要更进一步了，他洞察到：即使是在他的立法方面，容许他的臣民公开运用他们自身的理性，公开向世上提出他们对于更好地编篡法律、甚至于是直言无讳地批评现行法律的各种见解，那也不会有危险的。在这方面，我们有着一个光辉的典范，我们所尊敬的这位君主（指普鲁士腓德烈大王）⑾就是没有别的君主能够超越的。

但是只有那位其本身是启蒙了的、不怕幽灵的而同时手中又掌握着训练精良的大量军队可以保障公共安宁的君主，才能够说出一个自由国家所不敢说的这种话：可以争辩，随便争多少，随便争什么；但是必须听话。这就标志着人间事务的一种可惊异的、不能意料的进程；正犹如当我们对它从整体上加以观察时，其中就几乎一切都是悖论那样。程度更大的公民自由仿佛是有利于人民精神的自由似的，然而它却设下了不可逾越的限度；反之，程度较小的公民自由却为每个人发挥自己的才能开辟了余地。因为当大自然在这种坚硬的外壳之下打开了为她所极为精心照料着的幼芽时，也就是要求思想自由的倾向与任务时，它也就要逐步地反作用于人民的心灵面貌（从而他们慢慢地就能掌握自由）；并且终于还会反作用于政权原则，使之发见按照人的尊严--人并不仅仅是机器而已⑿--去看待人，也是有利于政权本身的。⒀

1784年9月30日，于普鲁士哥尼斯堡

本文选自康德《历史理性批判文集》，何兆武译，商务印书馆，1996年

注：①[要敢于认识!]语出罗马诗人贺拉斯(公元前65-8)《诗论》。——译注

②按启蒙运动(Aufklarung)亦称“启蒙时代”或“理性时代”；这篇为当时的启蒙运动进行辩护的文章，发表在当时德国启蒙运动的主要刊物《柏林月刊》上。——译注

③[由于自然方式而成熟]。——译注

④ 此处“公开运用自己理性的自由”即指言论自由。康德在这个问题上曾和当时普鲁士官方的检查制度发生冲突。——译注

⑤指普鲁士腓德烈大王(FrederickII，der Grosse，1740-1786)。——译注

⑥按“权利”一词原文为Recht；此词相当于法文的droit，英文的right，中文的“权利”、“权”、“法律”、“法”或“正义”。一般或译作“法”，下同。——译注

⑦[凯撒并不高于文法学家]按，此处这句话可能是针对传说中普鲁士的腓德烈大王回答伏尔泰(Voltaire， 1718-1778)的一句话：“凯撒高于文法学家。”又，传说神圣罗马帝国皇帝西吉斯蒙(Sigismund，1411-1437)在 1414年的康斯坦司会议上说过：“我是罗马皇帝并且高于文法学家。”——译注

⑧康德《纯粹理性批判》第1版序言：“我们的时代特别是一个批判的时代，一切事物都必须接受批判。”——译注

⑨指普鲁士腓德烈大王。——译注

⑩“启蒙了的”即“开明的”。——译注

⑾指普鲁士腓德烈大王。——译注

⑿“人并不仅仅是机器而已”这一命题为针对拉梅特利(Julien Offray de La Mettrie，1709-1751)《人是机器》 (1748年)的反题。——译注

⒀今天我在9月13日的《布兴每周通讯》(布兴，Anton Friedrich Buching，1724-1793，地理学家，格廷根大学教授，当时主编《地图、地理、统计与历史新书每周通讯》。——译注)上读到本月30日《柏林月刊》的预告，其中介绍了门德尔松先生(Moses Mendelsohn，1726-1786，德国启蒙运动哲学家，《论“什么叫作启蒙运动”这一问题》一文刊载于《柏林月刊》1784年第4卷第9期，康德本文刊载于该刊同年同卷第12期。康德撰写本文时尚未读到门德尔松的文章，所以只在本文末尾附加了这条注释。——译注)对于本问题的答复。我手头尚未收到该刊，否则就会扣发本文了。现在本文就只在于检验一下偶然性究竟在多大程度上能带来两个人的思想一致。

3.2启蒙与救亡的双重变奏

李泽厚

(1930-)，中国当代学者。本文选自李泽厚《中国现代思想史论》，北京，东方出版社，1987。有删节。

五四运动包含两个性质不相同的运动。一个是新文化运动，一个是

学生爱国反帝运动。众多论著常常笼统地歌颂它们，较少注意二者的复杂关系及由此而来的思想发展和历史后果。本文试图对此作些初步探讨。

我在《中国近代思想史论》中曾认为：“每个时代都有它自己中心的一环，都有这种为时代所规定的特色所在。……在近代中国，这一环就是关于社会政治问题的讨论：燃眉之急的中国近代紧张的民族矛盾和阶级斗争……把注意和力量大都集中投放在当前急迫的社会政治问题的研究讨论和实践活动中……”(第475页)并指出从变法(维新运动)到革命(推翻清朝)，政治斗争始终是先进知识群兴奋的焦点。其他一切，包括启蒙和文化，很少有暇顾及。例如邹容①《革命军》中的民主启蒙思想并没得到重视和普及，完全淹没在呼号革命的军事斗争中。孙中山在辛亥后赠以“大将军”的美谥，倒正好是这样一个象征。宋恕②《六斋卑议》中反宋明理学的突出的启蒙思想，更被挤到角落里面，几乎至今无人注意。

辛亥之后，尽管并没有多少真实的进步，但历史毕竟翻开了新页。皇帝没有了，“学而优则仕”的旧封建路途不再那么正规，但政局一塌糊涂，思想异常混乱，控制相对放松，意识形态似乎成了空白。一方面，旧的体制、规范、观念、风习、信仰、道路……都由于皇权崩溃，开始或毁坏或动摇或日益腐烂；另一方面，正因为此，强大的保守顽固势力便不断掀起尊孔读经、宣扬复辟的浪潮，想牵引局面恢复或倒退到“前清”时代去。对知识者特别是年轻的知识一代来说，国家和个人的前景何在，路途何在，渺茫之外，别无可说。

上一代革命者的热忱衰退了。除了一些仍围绕在孙中山的身旁做些力不从心效果不大的政治、军事斗争外，很大一批消沉下来。范爱农、吕纬甫、魏连殳……连鲁迅本人也沉默几乎十年，以读佛经拓碑刻抄嵇康来排遣时日。正是在这万马齐喑、闷得透不出气来的黑暗王国里，陈独秀率先喊出了民主与科学。

问题的复杂性却在，尽管新文化运动的自我意识并非政治，而是文化；它的目的是国民性的改造，是旧传统的摧毁；它把社会进步的基础放在意识形态的思想改造上，放在民主启蒙工作上；但从一开头，其中便明确包含着或暗中潜埋着政治的因素和要素。如上引陈独秀的话，这个“最后觉悟之觉悟”仍然是指向国家、社会和群体的改造和进步。即是

说，启蒙的目标、文化的改造、传统的扔弃，仍是为了国家、民族，仍是为了改变中国的政局和社会的面貌。它仍然既没有脱离中国士大夫“以天下为己任”的固有传统，也没有脱离中国近代的反抗外侮、追求富强的救亡主线。扔弃传统　　(以儒学为代表的旧文化旧道德)、打碎偶像(孔子)、全盘西化、民主启蒙，都仍然是为了使中国富强起来，使中国社会进步起来，使中国不再受欺侮受压迫，使广大人民生活得更好一些……所有这些就并不是为了争个人的“天赋权力”——纯然个体主义的自由、独立、平等。所以，当把这种本来建立在个体主义基础上的西方文化介绍输入以抨击传统打倒孔子时，却不自觉地遇上自己本来就有的上述集体主义的意识和无意识，遇上了这种仍然异常关怀国事民瘼的社会政治的意识和无意识传统。

例如，“五四”前后之激烈抨击孔子，重要原因之一，便是因为自袁世凯到张勋都用孔子做他们搞政治复辟活动的工具。“民国三、四年的时候，复古主义披靡一世，什么忠孝节义，什么八德的建议案，连篇累牍地披露出来，到后来便有帝制的结果。可见这种顽旧的思想，与恶浊的政治往往相因而至。”“我总觉得中国圣人与皇帝有些关系，洪宪皇帝出现以前，先有尊孔祭天的事；南海圣人与辫子大帅同时来京，就发生皇帝回任的事；现在又有人拼命在圣人上作工夫，我很骇怕，我很替中华民国担忧。”“中国一部历史，是乡愿与大盗结合的记录。大盗不结合乡愿，做不成皇帝；乡愿不结合大盗，做不成圣人。所以我说，真皇帝是大盗的代表，圣人是乡愿的代表。到了现在，那些皇帝与圣人的灵魂，捣复辟尊孔的鬼，自不用提，就是这些跋扈的武人，无聊的政客，哪个不是大盗与乡愿的化身呢!”此外，这批旧学深厚、饱读诗书的知识者之所以能如此彻底否定传统，接受西方文化，又仍然与自己文化中缺少宗教因素，不受盲目信仰束缚，积极追求改善自己(“自强”“日新”)、一切以理性的考虑做标准和依归有关。即不管传统的、外来的，都要由人们的理智来裁定、判决、选择、使用，这种实用理性正是中国人数千年来适应环境而生存发展的基本精神。它最早成熟在先秦各家的社会政治哲学中，而在孔学儒家传统中表露得最为充分。所以，有趣的是，这些反孔批儒的战士却又仍然在自觉不自觉地承续着自己的优良的传统，承续着关心国事民瘼积极入世以天下为己任的儒学传统。

以上种种，使得这种以启蒙为目标以批判旧传统为特色的新文化运

动，在适当条件下遇上批判旧政权的政治运动时，两者便极易一拍即合，彼此支援，而造成浩大的声势。五四运动正是这样。启蒙性的新文化运动开展不久，就碰上了救亡性的反帝政治运动，二者很快合流在一起了。

以专注于文化批判始，仍然复归到政治斗争终。启蒙的主题、科学民主的主题又一次与救亡、爱国的主题相碰撞、纠缠、同步。中国近现代历史总是这样。不同于以前的是，这次既同步又碰撞带来了较长时期的复杂关系。

有些事例是相当典型而意味深长的。戊戌前王照曾劝康有为先办教育培养人才再搞变法改革，康有为回答说，局势严重，来不及了。辛亥前严复在伦敦遇到孙中山，严也劝孙先生办教育，孙的回答也是“俟河之清，人寿几何”，一万年太久，来不及了。康有为是主张兴民权开议院的，但在戊戌变法的当口，却相反地强调要尊君权，要求光绪皇帝独揽大权实行变法。孙中山是提倡自由平等博爱的，但他晚年却反复强调：“……欧洲当时是为个人争自由，到了今天……万不可再用到个人身上去，要用到国家身上去。个人不可太自由，国家要得到完全自由。到了国家能行动自由，中国便是强盛国家。再这样做去，便要大家牺牲自己”，“如果时拿自由平等去提倡民气，便是离事实太远，和人民没有切肤之痛。他们便没有感觉；没有感觉，一定不来附和”。

所有这些，都表明救亡的局势、国家的利益、人民的饥饿痛苦，压倒了一切，压倒了知识者或知识群对自由平等民主民权和各种美妙理想的追求和需要，压倒了对个体尊严，个人权利的注视和尊重。国家独立富强，人民吃饱穿暖，不再受外国侵略者的欺压侮辱，这个头号主旋律总是那样地刺激人心，萦绕人耳，使“五四”前后所谓“从宇宙观到人生观，从个人理想到人类的未来”这种种启蒙所特有的思索、困惑、烦恼，使所谓“从孔教问题、妇女问题一直到劳动问题、社会改造问题；从文字上的文学问题一直到人生观的改造问题，都在这一时期兴起，萦绕着新时代的中国社会思想”，都很快地被搁置在一旁，已经没有闲暇没有工夫来仔细思考、研究、讨论它们了。五卅运动、北伐战争，然后是十年内战、抗日战争，好几代知识青年纷纷投入这个救亡的革命潮流中，都在由爱国而革命这条道路上贡献出自己，并且长期是处在军事斗争和战争形势下。

在如此严峻、艰苦、长期的政治军事斗争中，在所谓你死我活的阶级、民族大搏斗中，它要求的当然不是自由民主等启蒙宣传，也不会鼓励或提倡个人自由人格尊严之类的思想，相反，它突出的是一切服从于反帝的革命斗争，是钢铁的纪律、统一的意志和集体的力量。任何个人的权利、个性的自由、个体的独立尊严，等等，相形之下，都变得渺小而不切实际。个体的我在这里是渺小的，它消失了。

1949年中国革命的成功，曾经带来整个社会和整个民族的文化心理结构的大震荡，某些沿袭千百年之久的陈规陋习被涤除。例如，男女在经济上政治上观念上家务劳动上的空前平等，至少在知识界和机关干部中，已相当现实地实现。这当然是对数千年陈旧传统的大突破，同时甚至超过了好些发达的资本主义国家。“解放”一词在扫荡种种旧社会的和观念的污泥浊水中，确曾有过丰富的心理含义。但是，就在当时，当以社会发展史的必然规律和马克思主义的集体主义的世界观和行为规约来取代传统的旧意识形态时，封建主义的“集体主义”却又已经在改头换面地悄悄地开始渗入。否定差异泯灭个性的平均主义、权限不清一切都管的家长制、发号施令惟我独尊的“一言堂”、严格注意尊卑秩序的等级制、对现代科技教育的忽视和低估、对西方资本主义文化的排拒，随着这场“实质上是农民革命”的巨大胜利，在马克思主义的社会主义或无产阶级集体主义名义下，被自觉不自觉地在整个社会以及知识者中漫延开来，统治了人们的生活和意识。以“批判资产阶级小资产阶级个人主义”为特征之一的整风或思想改造运动，在革命战争时期曾大收实效；在和平建设时期的一再进行，就反而阻碍或放松了对比资本主义更落后的封建主义的警惕和反对。特别从50年代中后期到“文化大革命”，封建主义越来越凶猛地假借着社会主义的名义来大反资本主义，高扬虚伪的道德旗帜，大讲牺牲精神，宣称“个人主义乃万恶之源”，要求人人“斗私批修”做舜尧，这便终于把中国意识推到封建传统全面复活的绝境。以至“四人帮”倒台之后，“人的发现”“人的觉醒”“人的哲学”的呐喊又声震一时。“五四”的启蒙要求、科学与民主、人权和真理，似乎仍然具有那么大的吸引力量而重新被人发现和呼吁，拿来主义甚至“全盘西化”又一次被提出来。

这不是悲哀滑稽的历史恶作剧么?绕了一个圈，过了70年，提出了同样的课题?

这就是现代中国的历史讽刺剧。封建主义加上危亡局势不可能给自由主义以平和渐进的稳步发展，解决社会问题，需要“根本解决”的革命战争。革命战争却又挤压了启蒙运动和自由理想，而使封建主义乘机复活，这使许多根本问题并未解决，都笼盖在“根本解决”了的帷幕下被视而不见。启蒙与救亡(革命)的双重主题的关系在“五四”以后并没得到合理的解决，甚至在理论上也没有予以真正的探讨和足够的重视。特别是近30年的不应该有的忽略，终于带来了巨大的苦果。

①邹容(1885-1905)，中国近代革命家。所作(革命军)一书，鼓吹革命，影响很大。死于狱中。

②宋恕(1862-1910)，清末学者，1891年撰成《六斋卑议》，揭露社会黑暗，抨击程朱理学，主张变法维新。

3.3我们究竟应当不应当爱国?

陈独秀

(1879-1942)中国现代思想家，政治家，"五四"新文化运动的领导者之一，中国共产党创始人之一。本文选自陈独秀《独秀文存》，上海亚东图书馆，1922。

爱国！爱国！这种声浪，近年以来几乎吹满了我们中国的各种社会。就是腐败官僚、蛮横军人，口头上也常常挂着爱国的字样，就是卖国党也不敢公然说出不必爱国的话。自从山东问题发生，爱国的声浪更陡然高起十万八千丈，似乎“爱国”这两字．竟是天经地义，不容讨论的了。

感情和理性，那是人类心灵重要的部分，而且有时两相冲突。爱国大部分是感情的产物，理性不过占一小部分，有时竟全然不合乎理性(德国和日本的军人，就是如此)。人类行为，自然是感情冲动的结果。我以为若是用理性做感情冲动的基础，那感情才能够始终热烈、坚固、不可摇动。在社会上人人感情热烈的时候，他们自以为天经地义的盲动，往往失了理性，做出自己不能认识的罪恶(欧战时法国、英国市民打杀非战派，就是如此)。这是因为群众心理不用理性做感情的基础，所以群众的盲动，有时为善，有时也可为恶。因此我要在大家热心盲从的天经地义之“爱国”声中，提出理性的讨论，问问大家，我们究竟应当不应当爱国?

若不加以理性的讨论，社会上盲从欢呼的爱园，做官的用强力禁止我们爱国，或是下命令劝我们爱国，都不能做我们始终竖持有信仰的行为之动机。

要问我们应当不应当爱国，先要问国家是什么。原来国家不过是人民集合对外抵抗别人压迫的组织，对内调和人民纷争的机关。善人利用他可以抵抗异族压迫，调和国内纷争；恶人利用他可以外而压迫异族，内而压迫人民。

我们中华民族，自古闭关，独霸东洋，和欧、美、日本通商立约以前．只有天下观念，没有国家观念。所以爱国思想，在我们普遍的国民根性上，印象十分淡薄。要想把爱国思想，造成永久的非一时的，和自古列国并立的欧洲民族一样，恐怕不大容易。

欧洲民族，自古列国并立，国家观念很深，所以爱国思想成了永久的国民性。近来有一部分思想高远的人，或是相信个人主义，或是相信世界主义，不但窥破国家是人为的不是自然的没有价值，并且眼见耳闻许多对内对外的黑暗罪恶，都是在国家名义之下做出来的。他们既然反对国家，自然不主张爱国的了。在他们眼里看起来，爱国就是害人的别名。所以他们把爱国杀身的志士，都当做迷妄疯狂。

我们中国人无教育、无知识、无团结力，我们不爱国，和那班思想高远的人不爱国，决不是一样见解。官场阻止国民爱国运动，不用说更和那班思想高远的人用意不同。我现在虽不能希望我们无教育、无知识、无团结力的同胞都有高远思想，我却不情愿我们同胞长此无教育、无知识、无团结力。即是相信我们同胞从此有教育、有知识、有团结力，然后才有资格和各国思想高远的人共同组织大同世界。

我们中国是贫弱受人压迫的国家，对内固然造了许多罪恶，“爱国”二字往往可以用做搜刮民财、压迫个人的利器，然而对外一时万没有压迫别人的资格。若防备政府利用国家主义和国民的爱国心，去压迫别国人，简直是说梦话。

思想高远的人反对爱国，乃是可恶野心家利用他压迫别人。我们中国现在不但不能压迫别人，已经被别人压迫得几乎没有生存的余地了。并非压迫别人，以为抵抗压迫自谋生存而爱国，无论什么思想高远的人，也未必反对。个人自爱心无论如何发达，只要不伤害他人生存，没有什么罪恶。民族自爱心无论如何发达，只要不伤害他族生存，也没有

什么罪恶。

据以上的讨论，若有人问：我们究竟应当不应当爱国？我们便大声答道：

我们爱的是人民拿出爱国心抵抗被人压迫的国家，不是政府利用人民爱国心压迫别人的国家。我们爱的是国家为人谋幸福的国家，不是人民为国家做牺牲的国家。

1919年6月8日《每周评论》第二十五号

原载《每周评论》第25号，选自《独秀文存》

署名：只眼

3.4重新点燃启蒙的火炬

——《中国启蒙文粹》序“五四”运动八十年祭

李中（李慎之）

中国当代学者。本文选自周实、王平编《天火》，长沙，岳麓书社，2000。

简介：“五四”是中国近代史上最重要的启蒙运动，一次思想解放运动。启蒙就是以理性的精神来打破几千年来禁锢着中国人思想的专制主义与蒙昧主义，就是要以现代知识来“重新估定一切传统价值”的一种新态度。

今年是“五四”八十周年，也是二十世纪对“五四”的最后一个十年祭。

“五四”是中国近代史上最大、最重要的一次启蒙运动，一次思想解放运动。“五四”的精神虽然长期湮没不彰，但是随着新世纪的来临，“五四”的精神力量越来越显得重要，它是全人类的需要，更是中国人民的需要。“

中国的启蒙应该说是从一八四○年西洋人以大炮轰开中国的国门之后就开始了。前乎“五四”者，自甲午而戊戌而辛亥；后乎“五四”者，自五卅而北伐而抗战，应该说都标志着中国人民作为全体而言的觉悟与进步。然而就觉悟的程度而言，一个半世纪以来，还是“五四”先贤的觉悟为最深最广最高。“五四”在八十年前定下的个性解放的奋斗目标，不但

现在还没有超越，而且还没有达到。

“五四”运动从来就有宽窄二义。窄义的“五四”运动是指一九一九年五月四日那一天北京几千学生，以北京大学为首，游行到天安门，喊着“内除国贼，外抗强权”的口号，开大会，发传单，反对北洋政府向日本出卖主权，答应日本提出的“二十一条”无理要求的一场学生运动。广义的是指大体上从一九一五年起陈独秀在上海创办《青年》杂志（次年即改称《新青年》）反对旧礼教，提倡“民主”与“科学”的一场新文化运动。这场新文化运动因为“五四”学生运动的声威以及继起的历次群众运动而影响日益扩大，总的来说，它确定了中国要走向现代化的目标。中国的白话文与新文学由此推行到全国而且扎下根子而不可逆转。各种社会科学与自然科学的新思潮也由此大规模地引进中国。除此而外，“五四”的影响还及于社会和政治方面，中国的工人运动和妇女运动都导源于“五四”，中国国民党因此而改组，中国共产党因此而成立，影响十分深远，只是它的启蒙的目标还没有完成。今天所说的“五四”运动实际上是合两者而言，而尤其指一般名为“新文化运动”的启蒙运动。

“五四”的精神是什么？是启蒙。何谓启蒙？启蒙就是以理性的精神来打破几千年来禁锢着中国人思想的专制主义与蒙昧主义。用当时人的话来说，就是要“以现代知识”来“重新估定一切传统价值”的“一种新态度”。

现在有些人把“五四”的精神归结为爱国主义。这当然是有根据的。八十年前五月四日那一天使北京学生斗志昂扬、壮怀激烈地走向天安门的口号“内除国贼，外抗强权”就证明了这一点。但是“五四”的意义却远远不是爱国主义足以概括的。它与欧洲的文艺复兴与宗教改革一样，是人的解放的开始，是中国走向世界的开始。

中国共产党人一直把“五四”看成是社会共产主义思潮传入中国的开始，所谓有“十月革命一声炮响，给我们送来了马克思列宁主义”。它是中国共产党创立的契机，也是中国走向共产主义的契机，其终极目标是解放全人类，其意义当然远远超出爱国主义的范围。

自从秦始皇统一中国以来的两千二百年间，中国传统文化的核心就是专制主义，由专制主义又必然衍生出蒙昧主义。当然，中国文化是多层次、多方面的，是可以称为博大精深的。然而作为其核心的却是专制主义。连近年来有些学者所艳称的“天人合一”，其政治上的含义也是天

子承天命以御天下。中国当代著名的史学家陈寅恪对中国文化的观察与概括最为深刻简练。他说："吾中国文化之定义具于白虎通三纲六纪之说，其意义为抽象理想最高之境，犹希腊柏拉图所谓IDEA者。若以君臣之纲言之，君为李煜，亦期之以刘秀；以朋友之纪言之，友为郦寄，亦待之以鲍叔。"这实际上就是说，君虽不君，臣不可以不臣；父虽不父，子不可以不子；夫虽不夫，妇不可以不妇。旧时中国人家里的堂屋中都供着有"天地君亲师"的牌位，中国人历来就生活在这一张从天到地，从朝廷到家庭无所不包的网罗之中，直不起腰来。对迫切要求现代化、赶上世界先进潮流的"五四"先贤来说，就是要引进作为专制主义对立面的"民主"与作为蒙昧主义对立面的"科学"，亦即所谓的"德先生"与"赛先生"。

这个要求，陈独秀在一九一五年在《青年》杂志创刊号即已露其端倪。他揭橥办刊的宗旨为：（一）自主的而非奴隶的，（二）进步的而非保守的，（三）进取的而非退隐的，（四）世界的而非锁国的，（五）科学的而非想象的。《新青年》办了三年，出版满三十期以后，在社会上产生了重大的反响，除了积极拥护者外，也招来了"八面非难"，因此陈独秀又在一九一九年《新青年》第六卷第一号上发表《新青年罪案之答辨书》说："本志同人本来无罪，只因拥护那德莫克拉西（Democracy）和赛因斯（Science）两位先生，才犯了这几条滔天大罪。要拥护那德先生便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治，要拥护那赛先生，便不得不反对旧艺术、旧宗教。要拥护德先生又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学。大家平心细想，本志除了拥护德、赛两位先生这外，还有别的罪案没有。请你们不要专门非难本志。要有气力，有胆量来反对德、赛两先生，才算是好汉，才算是根本的办法。

德先生与赛先生之名因《新青年》而在八十年来流传全国，深入人心。这确实是"五四"精神，但是要进一步了解"五四"的"人文精神"，还得深究一下"五四"领导人的主张。

"五四"运动，按陈独秀在一九四二年追悼蔡元培的文章中说，"是中国现代社会发展之必然的产物，无论是功是罪都不应该归到哪几个人。可是蔡（元培）先生、（胡）适之和我是当时在思想言论上负主要责任的人。"我们不妨看看他们当时"最尖端"的主张：

胡适之言曰："社会最大的罪恶，莫过于摧折个人的个性，不使他自由发展。""发展个人的个性需要有两个条件：第一，须使个人有自由的意志。第二，须使个人担干系，负责任。"他还说："现在有人对你们说：'牺牲你们个人的自由，去求国家的自由！'我对你们说：'争你们个人的自由，便是为国家争自由！争你们自己的人格，便是为国家争人格！自由平等的国家，不是一群奴才建造起来的。'"

陈独秀之言曰："举一切伦理、道德、政治、法律、社会之所向往，国家之所祈求，拥护个人之自由权力与幸福而已。思想言论之自由，谋个性之发展也。法律之前，人人平等也。个人之自由权力载诸宪章，国法不得而剥夺之，所谓人权也。人权者，自非奴隶，悉享此权，无有差别。此纯粹个人主义之大精神也。自唯心论言之，人间者，性灵之体也；自由者，权利之实行力也。所谓性灵，所谓意志，所谓权利，皆非个人以外之物。国家利益社会利益，名与个人主义相冲突，实以巩固个人利益为本因也。"

这样容纳异己的雅量，尊重学术思想自由的卓见，在习于专制、好同恶异的东方人中实所罕见"。

正是蔡元培在一九一七年出任北京大学校长以后，以"囊括大典，网罗众家，思想自由，兼容并包"的精神改造了北京大学，使之成为新文化运动的策源地。

由此可见，"五四"先贤的思想倾向就是三百年来早已成为世界思想的主流正脉的自由主义和个人主义。

至于还有一位"五四"运动中特别杰出的人物，中国新文学的开山大师鲁迅，不但以其文学的天才刻画出中国人在两千年的专制主义下受扭曲的性格，如阿Q和《狂人日记》中的"我"，大大扩大和加深了"五四"运动的影响，而且也在思想战线上树起一面不朽的个人主义旗帜，而且在晚年和蔡元培、宋庆龄一起组织保卫人权大同盟，为确立和发扬中国的民权鞠躬尽瘁，死而后已。

大约十年以前，也就是"五四"七十周年纪念的时候，在海内外忽然兴起了一种论调（大概是因为探索中国为什么会在二十世纪后半期出现二十年的"极左思潮"与十年文化大革命而引起的吧），据说中国之所以出现文化大革命是因为"五四"精神过于激进的缘故；据说"五四"先贤的思想以"打倒孔家店"与"全盘西化"为代表，主张彻底推翻中国的旧文

化，结果使中国社会失其统绪，中国传统价值完全失落，社会无法维系，逐致造成后来的十年浩劫。

“五四”先贤的思想过激了吗？

胡适是“文学革命”开第一炮的人，他自己也因此而“暴得大名”。至今中国文人可以下笔万言，洋洋洒洒地用白话写文章，都应拜他之赐。当时在主张保存古文的人如林纾到胡先骕这样的人眼中，他已经是一个过激派了。然而在整个二十世纪，他是中国自由主义的第一位代表人物，以“宽容”为自由主义的第一要义。他往往因此而倾向妥协，遭人诟病。然而，他本人倒是立场一贯，守正不阿，到晚年还知其不可为而为之地呼吁蒋介石开放民主。如果胡适还要被称为过激，那真不知天下还有谁不是过激派了。

陈独秀是“五四”运动当之无愧的第一员猛将，反对起作为儒学用以维系社会的精髓的“名教纲常，君道臣节”来，真有千军辟易的气概。但是如果说他全部否定孔子，也是诬蔑不实之辞。他不但在一九一七年就说过“孔学优点，仆未尝不服膺”，而且在二十年后的垂暮之年还作《孔子与中国》，其中明确地说，“在现代知识的评定之下，孔子有没有价值，我敢肯定地说有。”

何况，据罗荣渠考证，“打倒孔家店”之说，出于胡适在给《吴虞文录》作的序中称赞吴虞是“只打孔家店的老英雄”这句话，其中并无“打倒”字样。后来，倒是张申府提出过“打倒孔家店，救出孔夫子”。

事实上，多亏“五四”先贤们的努力，在二十世纪末的中国，知识分子已经只知道孔子说的是“己所不欲，勿施于人”，“苛政猛于虎”“和而不同”“天下为公”……这样一些话，而不像八十年前的人们（不仅是知识分子）所领会的，极其繁琐的、据说都是孔子说的或转述的、一体遵行不得有违的那一套“周公之礼”。那套细致严格的规定，陈独秀在《孔子与中国》中言之略备，现在即使是专家学者也弄不清了。把这一切统统忘掉，是中国的一大进步。但是如果要怪罪“五四”先贤为何非孔，那么看一看倒是有益处的，那一套是非“非”不可的。

确实曾经提出过“全盘西化”，后来又改为“充分世界化”的胡适说：“如果对新文化的接受不是有组织的吸收的形式，而是采取突然替换的形式，因此引起旧文化的消亡，这确实是全人类的一个重大的损失。因此真正的问题可以这样说：我们应当怎样才能以最有效的方式吸收现

代文化，使他同我们固有的文化相一致协调和继续发展。这个问题的解决，惟有依靠新中国知识界领导人物的远见和历史连续性的意识，依靠他们的机智和技巧，能够成功地把现代文化的精华相连接起来。”

这不正是当代中国知识分子所艳称的“综合创新”或“创造性的转化”吗？

所谓“极左路线”和文化大革命之所以出现，其原因应当到中国历史中去找，到中国传统文化中去找。

应该说，世界上许多国家的历史中都曾有过专制主义与蒙昧主义，只是中国在这方面的传统实在太长久，太深厚。谁叫我们早早当上了世界第一大民族，而且还是四夷“向风慕化”的“天朝上国”呢？从鸦片战争到中日战争，从戊戌到五四，不论看起来一次又一次的刺激何等强烈，其实还是刺激不到深处，刺激不了全民。中国传统文化托体于“上下五千年，纵横九万里，人口四万万（现在是已经超过十二万万了）”的这个庞然大物，真是有足够的生命力腐而不朽、垂而不死，来包容、来消解，尤其厉害的是还可以篡改与转化这些刺激，使许多一度反对之者最后又回到原来的样子，而以文化大革命达到顶峰，它是对”五四”精神的完全背离与反动。

正如几十年来不少中国人说过的那样，中国是一个大染缸，不论什么东西进去，都可以染成一团墨黑，对中国传统文化的力量，必须要有足够的估计。

如果我们不能继承“五四”先贤的志业，进行持久的、全面的、认真的启蒙，历史不但已经重复了，而且还不是没有可能再重复，至少至今还没有能看到足以防止的保证。

我们当然不能对历史提出苛求，但是从学理上看，“五四”对传统的批判确实还不够全面。第一，“五四”先贤把批判的矛头针对儒教，却放过了其实同样是中国传统意识形态的正统的法家。曾经有过一场争论：三纲之说起源于儒家还是法家？结论还是归到儒家。然而中国专制主义的鼻祖秦始皇却正是以反儒任法而统一中国的。其次，“五四”先贤还有赞扬以洪秀全为代表的太平天国革命的，其实农民革命胜利的结果还是回到专制帝王的统治，两千多年来未尝到有一日脱出这个循环。

中国近代自由派知识分子的特性是重视思想学术而轻视政治的作用。其实中国传统文化的重中之重就是政治，就是政治的运作和制度的

建立。现在，几乎人人都知道中国的传统哲学是“政治/伦理哲学”，然而很多人都不去注意既然是政治/伦理哲学，它对两千多年来的政治与伦理，实际上也就是对全中国人的精神生活，起了什么样的主导与规范的作用。

文化大革命实质上就是中国传统哲学在百年来受到某些挫折以后卷土重来的一次强烈表现，它在政治上大搞个人迷信，在伦理上强调斗私批修，总之都是要扼杀个人，扼杀个性。

宣统逊位以后的民国历史实际上充分表现了中国传统文化继续在起作用的点。虽然风云多变，然而草蛇灰线，轨迹宛然。袁世凯当上了大总统还不过瘾，非要当皇帝不可。虽然只当了八十三天，但是一方面天下嚣然，一方面群臣劝进，这是最初的表现。贤哲如孙中山，因为政治运作的需要，还说“自由万不可再用到个人上去，个人不可太过自由，国家要得完全自由。……便要大家牺牲自由。”蒋介石是在“五四”启蒙运动以后，以国民革命的名义誓师北伐登上最高权力的宝座的，他利用民族主义来转化人民的自由要求，做得尤其巧妙，以“国家至上，民族至上。力量集中，意志集中”和“为国家尽大忠，为民族尽大孝”的口号，作为排斥异己实行独裁的理论基础。抗战胜利之后，还在南京演出了一场献九鼎的个人迷信的国粹丑剧。

毛泽东消灭蒋介石的八百万大军取得了中国革命胜利。他一再强调，“中国革命实质上是农民革命。”中国学者受了他几十年的教育，但是却很少有人研究，既然“实质上”是农民革命，就不能不“实质上”打上历史上农民革命的印记，重复历史上农民革命的特点。农民革命初起时，总是带有特别“平等”“自由”的色彩，即所谓“哥不大，弟不小”，但是随着革命的胜利，为了克服平均主义，宗派主义、山头主义……就必然要求越来越严酷的纪律，直到实行孔子所说的“天无二日，尊无二上”的古训。

青年时就有“湖南农民王”之称的毛泽东对农民运动的研究是十分深入的。一部《毛选》，开宗明义第一篇就是《中国社会各阶级的分析》，接着又是《湖南农民运动考察报告》，可谓大匠不但示人以规矩，而且示人以巧了，但是言之者谆谆，听之者藐藐，很少有人以此为切入点来研究文化大革命起源与成因。

毛泽东在青年时期曾经是无政府主义者。在“五四”时期，（据他自

己对斯诺讲）又对胡适倍致敬仰，但是，成为政治领袖以后，就自称是“绿林大学毕业”了，到了晚年更是自称是“马克思加秦始皇”。他对农民革命几乎没有停止过提示，尊之为中国历史发展的主流正脉。五十年前，全国解放前夕，吴晗到西柏坡向他请示对朱元璋的评价，毛泽东就指出吴晗对朱元璋的批评过当，因为朱元璋的所作所为都是为了巩固政权之所必需。到文革中林彪出事以后，毛泽东亲自出来批判，又在中国历史上举出陈胜、吴广、洪秀全、杨秀清四个人许为同道。到文革末期批林批孔的时候，他还举出了一个盗跖以反衬孔子之恶。盗跖大概是中国历史上最早的有文字记载的农民起义领袖了。自他以下，毛泽东对不少人都有过评论，最著名的如大跃进期间号召全国学《张鲁传》①，学习五斗米道②“有难同当，有福同享”的精神。

以上是指实际的社会运动与政治运作而言。就意识形态而论，毛泽东在七十年代提出扬法抑儒，而且提出儒法斗争是中国思想政治史的主线。说实在的，当时颇有一些自以为对中国历史有点知识的人口虽不言，实际上是腹非的，我自己就是一个。现在想起来，毛泽东的确可称独具卓见。不过说儒法斗争，也许还是说儒法合流或儒法互补更妥当一些。他说，“千古皆行秦政制，③十批不是好文章”（后一句是批郭沫若扬儒抑法之非），实与谭嗣同说“两千年之政皆秦政也”相一致，也与许多史家评中国历代实行的都是“外儒内法”、“儒表法里”相一致。如果我记忆不错，朱元璋就曾因为孟子倡言“民贵君轻”，差一点把他革出文庙，不得配享从祀。法家思想在中国文化传统中的地位值得大加重视，有深入研究的必要。

总之，以我愚见，像文化大革命这样重大的政治事件必有其深厚的历史原因，决不可能仅仅因为几个知识分子在几年内思想“过激”就能产生出来的。何况，“五四”时期的中国思想界十分活跃，除自由主义与个人主义而外，共产主义、无政府主义、国家主义、新村主义，……不一而足，还有教育救国论、科学救国论、实业救国论，……甚至还有张东荪的主张只立不破、以新换旧的“不骂主义”，倒确实是一个“多元化”的社会，只可惜这样的多元化在法律上并无保证，政权还是一个专制的政权，不过由于军阀混战而控制力稍松，暂时放出了一批牛鬼蛇神而已。至于这些思潮中哪种思想后来被历史选中，只有整个文化传统才是其答案。顺便说一句，当时名高一世、以后也可能名垂千古的《新青年》，

起初销路只有一千份，以后也没有超过一万五千份。这个数目怎么看都不能说是很大的。

海内外某些学人之指责“五四”过激，一个理由大概是因为正是”五四”时期，从俄国输入了马列主义，当时称之谓“布尔什维主义”，中文有的即译为“过激主义”或“过激党”。但是它在“五四”时代，也不过是“百家争鸣皆欲以其学易天下”中之一家而已。而且中国人之接受马列主义，不但因为其思想吸引力，更是因为政治上的原因。就在一九一九年七月二十五日，正当北京学生与全国人民愤怒抗议日本二十一条企图鲸吞中国而列强装聋作哑之时，加拉罕代表苏维埃政府对中国南北政府发表宣言，建议废除沙俄政府与中国签订的一切秘密条约和不平等条约，放弃在中国的一切特权。虽然这一宣告由于弄不清楚的原因，一直到一九二○年三月才到达北京，而且北洋政府还称之为误传而拒绝与苏俄政府谈判，可是对中国人民来说，它同日本与其他列强的态度却形成了如同黑白的对比。同是一个俄国，革命以前同革命以后，对中国和世界的态度就全然改变，成了世界上惟一以平等待我之民族，要想使中国人不闻风响应，并且想进而探讨所以有此改变的原因，可以说是根本不可能的。何况共产主义是一个世界性的思潮，在二三十年代的世界各国中，共产主义思潮强过于中国的国家并不少，但是它们后来并没有发生文化大革命。所以，外铄的、思想的原因，未必就是中国后来走向“极左”的根本原因，只有“极左”这个词儿倒是外来语，而且确实是与马列主义有关的。当然，苏联模式，或者干脆就说斯大林模式，对中国所起的坏作用不应低估，但是它顶多也只能是辅因，而不能是主因，主因还是要到中国社会、文化的历史中去找。在国际共产主义运动中，中国模式的“主动创造”特别多，就足以证明这一点。

还有人认为，“五四”启蒙运动的最大缺点是没有大力提倡“经济自由主义”，这话在今天看起来尤其重要，因为中国自古重农抑商，专制帝王还一再扼杀市场经济。这也许正是中国知识分子历来不重视经济的缘故。不过“五四”时期正是欧战期间列强无暇东顾，中国民族工商业第一次得到机会大发展的时候。而且在河上肇的《经济学大纲》传入中国以前，中国大学里的经济学课程实际上都是沿着严复开辟的路子，祖述亚当斯密的学说，亦即自由主义一统天下的局面。不过，跟世界上大部分地区一样，中国人作为全体真正意识到“市场经济”和“私有经济”的重要

性已经是到二十世纪末的事情了。

我浅陋不学，于外国的事情所知极少，不敢妄议。但是总觉得民族国家虽然在它最早的发源地--欧洲已开始弱化，却仍然还是今天世界上最根本的单位，仍然还会存在很长的时间。各种重大的历史事件，长期的历史趋势，大概总是在本民族的文化传统中有其根源（本文的“文化”一词均取其最大义，包括政治、经济、社会、意识形态等各个方面在内）。我们如果能够探究出文化大革命在中国发生的来龙去脉来，也许对其他在现代化道路上蹭蹬不进的国家也会有借鉴意义。至少对与中国有近半个世纪在意识形态上相似的俄国，对与中国同称五千年文明古国的印度，很可能如此。甚至于我们在地理上和文化上同是近邻的日本，上个世纪末就由落后国家经过明治维新一跃而为世界强国（这被称为第一次开国），又在二次大战后努力发展经济（这是所谓第二次开国），有“经济优等生”之称，被西方人称为“名列世界第一”垂二十年，实际上成为“亚洲价值”的代表与样板，到了本世纪的九十年代忽然泄了气，现在又面临第三次开国的任务了。这些国家的兴衰升沉也许都有自己深刻的历史背景，有似乎马克思所谓“死人拉住活人”之说。以我之陋，不敢深论，只能以此一孔之见作野人之献曝，供世之博雅君子参考。

关于“五四”启蒙运动之所以未能起到应有的作用而归于夭折的历史，前几年有所谓救亡压倒启蒙之说；征之上述蒋介石以“民族至上，国家至上”，压制中国人要求个人自由的事实也自有其道理。但是，中国历史上最大的启蒙运动--“五四”运动恰好发生在袁世凯接受二十一条卖国条约以后，主权不保，国将不国之际，“五四”运动不但抵制了这一类卖国行为，而且使民气高扬，思想学术界与整个国有的面貌为之一新，这又该如何解释呢？中国古训“殷忧启圣”“多难兴邦”，外国也不乏国家振兴于危亡之际的例子，这又该如何解释呢？平心而论，如果抗战军兴，主持全国政权的国民政府能够实行共产党提出的“三七五减租”和各界开明人士所提出的各项民主改革政策，抗日战争时期的整个局面也许就会有很大不同。又如果，在抗战胜利以后，国民党政府能接受共产党和各民主党派提出的各顶政策，也包括民主启蒙的政策，中国政局的发展也许又会有很大的不同。当然，这只是我这样出生在“五四”以后的老人根据亲身经历提出的一些猜想。“谋事在人，成事在天”，历史不能假设，追悔是没有用的。更何况，在共产党取得胜利，掌握全国政权以后，它

又把自己曾经建议过的各项政策，连同“仁政”一起一概斥之为过时的、甚至反动的政策，径自进入社会主义，启蒙也就成为既陈之刍狗了。

说到底，启蒙这两个字原来是外来语的翻译。欧洲的启蒙不但也经过了一个世纪的时间，而且它是继承了几个世纪的文艺复兴与宗教改革反对中世纪以神本主义为基础的专制主义与蒙昧主义的历史而来，而且也经历了各种风刀霜剑。我们这八十年的挫折，并不足以使我们灰心丧气，只能使我们再接再厉。灰心丧气只能延长痛苦，而决不能回避问题，中国要现代化，启蒙是必不可少的，个性解放是必不可少的。

长长的八十年过去了，中国人民付出了血、泪、汗的代价以后，终于取得了民族独立，在物质文明方面也总算取得了可观的进步。所谓“救亡压倒启蒙”的问题，即使过去有过，现在也不应当再存在。进入二十一世纪，我们应当可以顺顺当当地完成启蒙的任务了。固然“三纲六纪”“纲常名教、君道臣节”这样支配了中国人两千年的话，早已不入于当代青年之耳。但是文化大革命刚过去不久，它的阴影还压在中国人的心头。不妨提一个不客气的问题：“文化大革命中，几个人敢说自己不是奴隶，不是奴才？”就这方面说，不能否认中国传统文化中的专制主义与蒙昧主义的遗毒仍然根深蒂固，由此而来的极端主义的心理状态，深深埋在中国人民的心底，随时可以复苏而反扑过来。一个世纪以来反复有所表现，除本世纪中期的文革而外，一八九九年的义和团和一九九九年的法轮功就在世纪的两头遥相呼应。真是所谓“心中贼难除”。

然而，全球化的浪潮汹涌拍岸，中国的大门既已打开，也就决不能长期自处于其影响之外。中国有文化大革命这样近乎独一无二的反面教员，我们对之进行细致的解剖，深刻的反省，由此得出鲁迅所谓“立人”的正道的日子不会太远了。“五四”先贤的遗徽绝响必然会重新振作，他们的嘉言懿行必然会重新点燃启蒙的火炬。他们的信念--只有“人”本身才是目的，必然会成为全中国人民的信念。九曲黄河归大海，万流虽细必朝宗。到那个时候，中国将成为世界上极文明的国家，中国人民人人都能得到极好的公民教育，尊严地以自由、自律、自强、自胜的姿态参加全球价值的建设工作。当务之急就是要把启蒙的火炬重新点燃起来！

一九九九年
六月

2 张鲁传：东汉末天师道首领，生

卒年不祥。

2 五斗米道：早期道教派别之一。

3 原诗为“百代皆行秦政制”。

3.5《丑陋的中国人》在大陆

牧惠

（1928- ）中国当代学者，杂文家。本文选自牧惠《头痛医脚》，福州，福州人民出版社，2001。有删节。

《丑陋的中国人》①在大陆开始流行于１９８６年，真正大量深入民间却是１９８７年。１９８６年，人们能读到的只限报刊上转载的其中若干篇目，有机会读到港、台版《丑陋的中国人》的只是极少数。１９８６年，我到广州参加那里举行的文化战略研讨会。文化战略是当时颇为流行的一个话题，同样名目的会议刚在上海开过不久又在广州召开。由于以实践为检验真理唯一标准、反对两个“凡是”的思想解放运动主要目标是破除“文(和)革”中的种种倒行逆施和思想束缚，开放改革才只有几年时间，“文化战略”的讨论还不可能认真触动到中国传统文化深层次的要害，距离《丑陋的中国人》提出来的一系列问题还有好几步。这时，得风气之先的广州已有不少人读到过这本书并向我提到它。正在编选《当代杂文选粹》的我早就关注着柏杨，于是开会期间托朋友从香港弄回一本，回京后同《当代杂文选粹》的主编严秀和湖南文艺出版社的弘征联系，取得一致意见：先出许多人都极欲一睹的《丑陋的中国人》，然后再考虑出选粹小册子。当我们在编印这本书的时候，完全意识到这将会是一本引起强烈反响（赞同者和反对者都同样强烈）因此要耽一定风险的书，必须用最快的速度抢先印出并尽快送到读者手上。我和严秀在北京作了若干删节（主要是想降低定价便于普及）于十月末寄到湖南，又三人共同写了一篇《编后记》。弘征十一月中旬发稿，亲自坐在工厂校改催印，不到二十天，即当年十二月上旬，第一本大陆版的《丑陋的中国人》就出书了。出版社组织一个班子专门负责发行，书一下机就直接从工厂打包用快件向各地发货。就这样，一个月内印行了９０万册，比别的出版社都较好较多地把它洒向全国各地，马上变成了一本人们争购的畅销书。

有一种观点认为，《丑陋的中国人》所以畅销，是人们“仍然不失悠闲，爱看热闹的兴趣，并未比前减退”（台湾版《丑陋的中国人》３０５页，下同）导致的。

此文发表在洛杉矶的《论坛报》，也许是彼时彼地部分华人的心情；但是，大陆的中国人却未必有此闲情。此文作者接着说：“中国现代史是一本内忧外患的民族灾难史，长期的贫困苦难，已使我们中国人的民族自信蒙上阴影。”因此，“中国人现阶段应该注意的，倒是‘贫而无谄’，至于‘富尤骄’‘富而好礼’的不急之务，恐怕还需等上半个世纪。到那时，再写一本《丑陋的中国人》不迟。”

把柏杨这本书看成闲得无聊的人才爱看的“贫而谄”的作品，当然也可以是一家之言。然而，就大陆广大读者的心情来说，《丑陋的中国人》主要的作用是有助于他们反思而不是向谁“谄”什么。

中国现代史确是一部内忧外患的民族灾难史。在这百年当中，中国人如何反思，话题太远，姑且暂时不讨论它。大陆人民当时关心的问题是，1949年我们搬掉了帝国主义等三座大山后，争取到在没有内忧外患的条件下建设一个富强的新中国的条件；但是，这三十年来，除了个别年头外，人民仍然没有过上安生的日子，仍然贫困苦难。光是“大跃进”和“文(和)革”给我们带来的灾难就“史无前例”。这是为什么？开始，人们在十年浩劫结束时，把责任完全归咎于“四人帮”的作恶，控诉他们推行封建法西斯的滔天罪行，然后，人们控诉“左”祸带来的苦难，鞭挞“四人帮”一伙和他们的帮凶的愚昧无耻，控诉封建主义愚民政策的猖獗，提出了诸如那怕是好皇帝咱们也不需要，要用自己的脑子当家作主的观点，并在此基础上大胆提出为“个人主义”正名的口号。人们从邓小平《党和国家制度的改革》所提出的纲领性意见中似乎也看到了中国大踏步前进的希望。开放改革又进一步开阔了被封闭了三十年的大陆人民的眼界，人们迫切要求进一步解放思想。但是，却不时传来不同的噪音。１９８１年对《苦恋》（电影《太阳和人》）的批判，１９８３年对人道主义和异化问题的批判等一系列不符合人民意愿的事件的发生，使人们不得不进一步挖掘发生这些怪现状根本的、民族文化方面的原因。这方面的问题不解决，“左”的幽灵阴魂难散，第二次“文(和)革”仍然有产生的土壮，开放改革无法顺利进行。

与此同时，随着思想解放运动的发展和一批又一批冤假错案的平反

昭雪，人们开始议论从１９４２年“抢救运动”（此前更不讲理的苏区肃反那时知道的人还较少）以来的历次政治运动。奇怪的是，为什么如此荒诞的怪事居然可以在革(和)命阵营中畅行无阻地频频发生。“抢救运动”搞出那么多“特务”（“特务如毛”），事后证明无一例外全是假的。毛XX敬一个礼，道一声歉就可以把人们的怨气驱散殆尽，佞臣康生稳如泰山地在那里继续整人。建国后的肃反，“领导肃反的人是无理、无知、无情、无能，有的还无耻！”（刘衡《只因我对党说了老实话》）但当时谁也不敢说半个不字。几十万人被用千奇百怪、平常人怎么也想不出的手法打成“右派”，迎来的却是一片拥护声。一些有良心的人，明知对方不是右派、没什么错误，也只好跟着起哄。彭德怀分明毫无道理地被批斗了，却仍然只有落井下水者而无人出面讲一句公道话。因反“右倾机会主义”而饿死几千万人了，也仍然乏人大声疾呼据理力争为彭德怀申冤……这一切，都不是偶然的。有人开始提出，像“文(和)革”这样的浩劫居然在中国得以发生而且仅仅只有在中国才得以发生，除了某些客观因素外，一个根本的原因在于我们自己灵魂深处有着某种病毒，以至于象吃了迷魂汤似地搞个人迷信、跳“忠”字舞，一呼百诺地把全国推向经济崩溃的边缘。

那么，这种病毒到底是什么呢？

柏杨给我们提出震聋发聩的答案：“第三流国民绝产生不出第一流的政府”，而文化大革(和)命，只不过是“潜伏在中国人内心深处的野蛮、凶暴、诡诈、嫉妒、残忍入骨”这类“邪恶力量”的总爆发。《丑陋的中国人》一一剖析了潜伏在国人身上的“邪恶力量”，使读者在其中窥见了自己的影子，找到了自己紧跟着瞎闯的根本原因。就如一句西方哲人的话所说，“有什么样的群众产生什么样的领袖”，于是就有了什么样的运动。发表在广州《南风窗》的一篇文章谈到读此书的心得说：“一个有理智、有是非观念的民族，绝不会相信小麦亩产十万斤的昏话；一个讲人道、有同情心的民族，绝不会使无数同胞遭到侮辱性的批斗以至自相残杀，血的事实映照出一颗颗丑陋的心灵”。从这里我们看到《丑陋的中国人》风行全国的根本原因。

同样，这也是《丑陋的中国人》在大陆被声讨的根本原因。

《丑陋的“翻脸”》（见《中国人，你受了什么诅咒！》１４１—１４９页）引用香港报刊的材料说，“柏杨作品之所以得以进入铁筒般的大

陆”，原先是当局出于达成统战目的而拉拢台湾作家，却没料到柏杨的书进去后，行销既广且快，并且深深打动许多青年学生和知识分子心坎，蔚成一股巨大的要求民主化、要求全方位改革的洪流，于是不得不急切叫停，从刻意拉拢转为激烈批斗。

事实似并非如此。大约在１９８６年9月，在我参加的一次《红旗》编辑部的编委、室主任会议上，传达过总书记胡耀邦对中国社科院有关人士讲的一段话。大意是：台湾有位柏杨，写了一本《丑陋的中国人》，主要讲中国人的国民性实在丑。他的说法，有人赞成，有人反对。可是，用这些东西来激发我们的斗志，我看也有点好处。这是我能听到的最高当局唯一一次关于《丑陋的中国人》的谈话。这番话，对柏杨的书在大陆印行当然有促进作用；但是，除了认为有助于反思外，我看不出胡耀邦的谈话有什么统战的想法。１９８７年初胡耀邦被迫辞职，《丑陋的中国人》首先在意识形态领导层内部然后在公开的报刊上挨了批评（在我看来，还够不上“批斗”一词）。这种批评，是由于需要批评胡耀邦在意识形态方面的“一手软”因此涉及这本书，还是为这本书而批评讲过这本书好话的胡耀邦，其中微妙差别有待考证。可以作为佐证的一个材料是，胡耀邦辞职后半年，6月２７日，胡乔木在参观非法出版物展览（展览中，湖南版《丑陋的中国人》被钉在墙上示众）提出，对一些问题的处理要很慎重，要注意方式和分寸。他还说，柏杨说台湾批他的书，大陆也批他的书。这样的书不能说是反动的，但这本书很偏激。我们要注意区别各种情况。这番颇有统战意识的讲话出于《丑陋的中国人》被禁后而不是出版前，而且可能成为此书解禁的契机。8月２２日下午，新闻出版署图书管理局给湖南文艺出版社电话通知：同意该社的请求，《丑陋的中国人》可以继续发行。

之所以要指出这一点，原因是《丑陋的中国人》遭到反对乃至查禁，除了有上述的一些偶然因素外，根本原因仍得在文化传统这个主要的内因寻找。僵化的中国文化传统赋于人们的惰性，“中心之国”、“天朝荣光”和“家丑不得外扬”的民族虚荣心和多年来形成的对帝国主义的仇恨心理，使一些人混淆了现代化西方文化同侵略势力的区别等等。特别还要指出的是，这当中还有一些极“左”的既得利益者，他们或是“四人帮”的余党走卒，或是反“右派”时的先锋干将，他们从心底里仇恨有可能挖到他们老根的任何一种言论，柏杨当然更在排斥之列。而当时的形势

又给了他们一个天赐良机，使他们有条件充分表演出对《丑陋的中国人》及它的传播者的切齿仇恨。有人甚至越权宣布："谁卖《丑陋的中国人》，我就派人去封他的书店！"

在大陆，反对柏杨的文章不过十来篇，如果不是靠行政的加压，这些批评实在不成阵势，而且他们批评柏杨的手法，又仍然是极"左"势力的那些旧套套。其中之一，乃是沿着过去反对一名党员（更休说是支部书记、省委书记）就是反党的公式，柏杨说中国人丑陋，就是攻击十亿中国人民一无例外都丑陋，诬蔑十亿中国人民的柏杨当然罪该万死了。

跟这种人讨论柏杨是不是说十亿人都丑陋，而是说有一些中国人丑陋或中国人程度不同地存在着某些丑陋的因素，那将是永远也无法辩论清楚，其实也无需白费气力去同他们讨论的问题。值得指出的一点是，不止一篇文章在谈到这个问题的时候，都引用了鲁迅的一段话：

我们从古以来，就有埋头苦干的人，有拼命硬干的人，有为民请命的人，有舍身求法的人……虽是等于为帝王将相作家谱的所谓"正史"，也往往掩不住他们的光耀，这就是中国的脊梁。（《且介亭杂文·中国人失掉自信力了吗》）

他们用这段话证明有的中国人并不丑陋反而"光耀"。鲁迅这话当然是对的；但是，批判家们却似乎来不及想一想，到底哪些人才是中国的脊梁？谭嗣同固然是，鲁迅固然是，……。这种脊梁，５０多万"右派"当中又有多少？"文(和)革"中被迫(和)害致死的精英又有多少？历次政治运动中被波及乃至送命的精英又有多少？他们不就是柏杨所说的酱缸文化的牺牲品吗？是酱缸文化的批判者还是《丑陋的中国人》的大批判家更接近于中国的脊梁呢？这种前言不搭后语的批判家使人不禁想起契诃夫《跳来跳去的女人》那位奥尔迦·伊尔诺夫娜和蒲松龄《聊斋·佟客》那位董生，他们一个全力寻找伟人，一个急于寻找异人，却不知道自己面对着的就是伟人、异人，反而在他们面前架子十足！

柏杨"感谢鸦片战争"，这回似乎端的被人抓住了一根辫子。我们在《编后记》中也为了保险起见不得不加上"例如对鸦片战争的看法等""并不是我们都能同意"这样的限制词。这也是我们当年的看法。经过十年时间，我认为柏杨对鸦片战争的看法其实也不必反对。鸦片战争是一场什么样的战争呢？它当然是帝国主义强加在中国头上的损害中国人民利益的战争；但是，它实际上是英国要求通商被清政府拒绝之后终于发生的

一场战争。事情确由英国人贩卖鸦片到中国而引起的；但是，即使英国人承认“女王陛下的政府，不能支持不道德的商人”即视贩卖鸦片为非法，清政府仍然坚决拒绝同英国通商贸易。当时，不仅清政府对外国一无所知甚至所知极错，就连林则徐这样一些努力致力于新知的官员，也坚信英兵“腿足裹缠，结束严密，屈伸皆所不便，若至岸上更无能为”。他甚至说过英兵“一仆不能复起”这样无知的话。他根本不把英军当一回事。在他看来，英国人不敢打，不肯打；即使打，船坚炮利了不得在海洋占点上风，到陆地就耍不开了。由此可见，战争在还没有开始时就已经注定要失败。

鸦片战争当然造成了许多负面影响，英帝国主义的罪行柏杨也不会去感谢；但是，沉重的打击毕竟促使一些人的觉醒，这是柏杨“感谢鸦片战争”的根本意思。由于鸦片战争的教训，林则徐开始懂得船坚炮利的重要性，他建议朝廷“制船必求其坚，造炮必求其利”，主张“师夷长技以制夷”。但是，林则徐的建议仍被道光皇帝斥为“一片胡言”。直到１８６０年第二次鸦片战争后，加上在镇压太平天国中洋枪队所起的作用，李鸿章于是又盛赞西洋兵器精巧、队伍整齐。这才形成了洋务运动。１８９４年甲午战争，中国海军全军覆没，又一次教训才使某些人明白，除了船坚炮利之外，还得“政教修明”，“于学术则黜伪而崇真，于刑政则屈私以为公”（严复）。许多人开始谈政治，谈改革，发展到百日维新。

走了这几步就花了五十年，而且如果不一再挨打就一步也不肯挪。说一句“感谢鸦片战争”似不过份。对比一下日本的情况，日本进步就快得多。中国发生鸦片战争之后不久的１８５３年，美国舰队闯进日本海，要求日本同意通商，美日签订了《神奈川条约》，门户从此大开。接着，有鉴于西洋人的“船坚炮利”，从此开始了有名的明治维新，变落后为先进，就避免了不断挨打的结局，相反，还打败了中国和俄国。差别如此巨大，可见光是情绪化地把落后的原因全推到帝国主义的侵略，不从自身寻找挨打了仍一步一回头甘居下游的原因，似乎说一声“感谢鸦片战争”就意味着感谢他们屠杀我们的祖先，意味着中国的进步必得外国来提携，于事毫无补益。

柏杨说，他说“感谢鸦片战争”这番话的时候，非常痛心，并不是说真的就赞成被异国人统治。这是最好的回答。

为什么日本一经美国军舰的打击就马上变法维新，而中国却那么步

履艰难地连滚带爬呢？归根结底，这是两种不同文化传统结出不同的果实。柏杨的酱缸理论是解答这一问题的钥匙。

酱缸的主要成份是儒家的说教。应当说，在早期，在百家争鸣中，儒家还有一定的进步思想。孟子的“民为贵，社稷次之，君为轻”，“闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”这类言论，多少还承认平民百姓拥有一定的地位，有允许革(和)命的思想。汉代“罢黜百家、独尊儒术”，使儒家变成唯一允许存在的学说，开始了只允许有一种思想的僵化也即“酱化”的过程。凡是士也即是帮助皇帝统治天下的知识分子，不论他的思想、讲学、辩论，都不能越出孔孟教条的半步，否则就是可怕的离经叛道。明、清更进了一步，规定知识分子只能用朱熹的注解作八股文才可以当官，这一来，根本不允许知识分子思考，不允许有任何新的见解的存在。

这种以尧舜禹汤文武周孔定于一尊的文化，其特色之一是反对任何改革。“利不十，不变法”，甚至“宁可亡国，不可变法”（徐桐②语）。凡是有所改革，就有违背祖宗法度的大罪，即使得逞于一时，也终不会有好的下场。在中国历史上，改革家（例如商鞅、王安石、张居正③等等）的下场都是不好的，背叛儒家学说而有异端思想的思想家（例如李贽）的下场也是不好的。时间越久，酱缸越稠密，酱的功能越强大，足以抵挡任何先进的思想，使之一到中国就被酱得失去原来的鲜味（鲁迅说，“可怜外国事物，一到中国，便如落在黑色染缸似的，无不失了颜色”。[《热风·随感录四十三》]）。试以马克思主义为例，对待马克思主义，最盛行的是教条主义，最反感的是“修正主义”。于是，既然第一个取得无产阶级革(和)命胜利的俄国革(和)命是在城市武装起义取得成功的，在中国也得不计成败地跟着在城市搞武装起义，搞暴动。好容易终于突破了这种框框以适合中国国情的农村包围城市的办法取得成功了，在如何搞建设的问题，也得亦步亦趋地“一边倒”学习苏联，对苏联专家的意见，那怕是在自然科学方面例如柑橘的黄龙病产生的原因和治理的办法上，也得以苏方的错误观点为标准。教条主义地引经据典成为研究问题的唯一途径，任何超越都是不能允许的“修正主义”或“砍旗”。以至于“文(和)革”带来的灾难已经弄得天怒人怨了，“四人帮”覆灭了，两个“凡是”（“凡是毛主席做出的决策，我们都坚决维护，凡是毛主席的指示，我们都始终不渝地遵循”）仍然一度占居领导地位，反对两个“凡

是”的文章被判定为政治上“很坏很坏”的“砍旗”。开放改革以后，反对开放改革的理论家们，所使用的仍然无非是形形色色的“凡是”武器。这里面没有孔孟的任何词句甚至引用了不少马恩列斯的语录；但是骨子里仍然是只准有一种思想，“曾经圣人手，议论安敢到”（韩愈）的儒家传统。

酱缸文化的一大核心是只有权威而没有个人，没有人(和)权。皇帝当然是最高无上的权威，他们是“天子”，十有八九是龙种而非凡人因而是天生能洞察一切的圣明。他们是社会的中心，是社会的绝对权威，是人类的最高主宰。他们只有权利而无义务，可以随意出尔反尔，引蛇出洞，突然袭击，独断专行……。在皇帝之下的臣民，又按不同时期或依职业、或依民族而分成三六九等。这种等级，并未因革(和)命成功而有所改变，工人是一等，农民是一等，资产阶级是一等，知识分子是一等；此外，又还有地、富、反、坏、右及他们的家属的等外之等。天下无不是父母。君要臣死，臣不得不死，而且还得感谢“圣上”赐予的死；父要子亡，子不得不亡。一级一级地压下去。诚如闻一多说的，孔家店里的货色，只是教人如何做好奴才，没有教如何做人。这些君臣、父子、主仆的等级森严，派生出柏杨在《丑陋的中国人》指出的（还有未指出的）形形色色的丑陋。这些丑陋，在大陆不仅存在，而且还具有不同的特色。

例如死不认错，不仅人们彼此之间死不认错，不惜以更多的错来掩盖原先的错，而且由于天王圣明，于是这过错就必然归由臣属或下级的正确来承担。在大陆，最明显一个例子就是如何对待大跃进的失误。极为克制地指出大跃进“得不偿失”的完全正确的彭德怀最后只好自己把过错全揽在自己头上。死不认错的结果造成数以千万计的人饿死的大悲剧，即使如此，在１９６２年为了总结大跃进的教训而召开的七千人大会上，林彪竟然说了这样一番话：

我们的工作搞得好一些的时候，是毛主席的思想能够顺利贯彻的时候，毛主席的思想不受干扰的时候。如果毛主席的意见不受尊重，或者受到很大的干扰的时候，事情就要出毛病。

此话言下之意，大跃进带来的人祸与毛XX无干，相反，那倒是由于有人（例如彭德怀）在１９５９年庐山会议上进行了干扰的缘故。此说不仅为彭德怀在中央委员会上提出自己的意见这种合乎党章的行为而被

无理地打成反党集团的错误行为做了辩护，而且也为刘少奇在大会上提出三年灾难是“三分天灾，七分人祸”这种极力为毛XX辩护的言论仍在“文(和)革”中遭到清算埋下了伏笔。林彪本人以诸如此类手法抢得了接班人的地位，可谓是酱缸文化的特产标兵。

林彪还有一句名言：对毛主席的指示，理解的要执行，不理解的也要执行。此话深得“买西瓜学”的精髓，是培养愚民的至理名言。本来，在个人迷信的气氛下，群众已经分不清什么是正确，什么是错误。在“不理解也要执行”这个口号下，毛XX的错误政策更是畅行无阻地雷厉风行。所谓群众运动实际上变成运动群众，于是才有文化大革(和)命这场浩劫。当然，“文(和)革”之所以能发动，除了“不理解也要执行”这种在个人迷信条件下形成的权威崇拜外，发动者还充分地调动了丑陋的中国人的一切德行。

一个突出的例子，就是各行各业中业务拔尖的人几乎无一例外地首当其冲，写出过好作品的作家，深受群众欢迎的艺术家，各行各业的劳动模范，甚至连掏大粪的先进人物时传祥，都被扣上“三名三高”、“为刘少奇的反革(和)命修正主义路线服务”、“刘少奇的走狗”等罪名被批斗乃至迫(和)害致死。这当中，中国人那种东方式的妒忌和“痞子精神”的平均主义起了极大的作用。诚如柏杨所说的那样，“人怕出名猪怕肥，这是中国几千年酱缸文化的特产，自己飞不动，一看别人飞啦，就急火攻心，觉得必须嗖的一声，射出一箭，把该家伙射死，晚上才能睡得着觉。致于该家伙死啦之后，自己飞动飞不动，则顾不得矣，只要别人中箭倒地就心满意足。”（《硫磺疤手段》）稍为好一些的，也不肯或不敢站出来说句公道话，最多是当一个明哲保身的逍遥派。

文化大革(和)命就是如此这般的一场窝里斗，在这场史无前例的斗争中，挂牌游斗，剃阴阳头，坐“喷气式”，乱棍打死，酷刑致死，设陷阱引导对方犯错误……一直到杀人、吃人，有的是甚至野兽也想不出做不到的无法无天的非理性的超法西斯暴行。手头刚好有一份原交通部长、著名民主人士章乃器的《七十自述》，顺手抄下来以广见识：

……有人用钢丝包橡皮的鞭子打我，所得的伤肿特别不容易消退。还有人划了火柴烧我的手，更有人用汽枪射击我的头面。此外，如用冷水浇头，如用水壶灌鼻孔，如硬要我吃肮脏的食物，等等，就算是轻微的了。可怕的是居然有人主张用辣椒水灌我的鼻腔，大概是因为我家里

找不到辣椒，所以没有实现。但到最后我们要迁出之前，竟有人在用油彩涂抹我的面部之后，用氨水灌我的鼻孔，我真不知道这些坏人是怎样教育出来的。

种种丑行，导致国人的道德素质空前低落，几十年也未必可以纠正过来。但是，也有创造，把窝里斗变成窝外斗就是一大发明：本来都在一个窝里，但是不对了，你是叛徒、特务、右派分子、三反分子、反革(和)命分子……简而言之，你是敌人，是窝外人，既然在窝外，就怎么批怎么有理，怎么斗怎么合法，怎么打怎么正义，于是宣布某某是阶级异己分子，枪决！“崩”了！我曾经在那里读过六年书的母校，有五名优秀教师因为“积极培养修正主义苗子”被捆上大石块后扔进了江里！

我们在《护短与爱国》这篇为《丑陋的中国人》和《编后记》辩护的文章中，曾经对一种站不住脚的论点给予驳斥。一位叫李宗凌的拿蒋介石杀共产党、日本帝国主义和希特勒对人类的屠杀来同“文(和)革”对比，认为“文(和)革”只是微不足道的发生在中国共产党内部的事件，对人类和民族造成的损害简直无法同上述的屠杀罪行相比。针对这种奇谈怪论我们指出，柏杨对“文(和)革”的批评是对中国人同中国人、中国共产党同中国共产党斗得死去活来的“窝里斗”而言的，这同蒋介石杀共产党、日本帝国主义者屠杀中国人民、希特勒对人类的屠杀等等“窝外斗”怎能相比呢？不久后我们读到李友滨、王凤海发表在《文艺理论与批评》的一段妙文，很值得抄下来供大家欣赏：

首先，柏杨先生讲“丑陋”是随感式的，摆现象多，对问题的性质和根源缺乏具体分析。就以窝里斗来说，他讲了不少例子，如“三个中国人加在一起——三条龙加在一起，就成了一条猪、一条虫，甚至连虫都不如。”对此我们也有同样认识，很痛心。但他又说：“所谓文化大革(和)命，不过一场窝里斗。”这就把两种不同性质的问题混在一起。“文化大革(和)命”确是在中国内部发生的，但它的性质是正义与邪恶的斗争，是以林彪、江青为代表的一批野心家和广大人民群众之间的斗争。而柏杨先生却说是“窝里斗”，各打五十大板，没有什么是非可言。“四五”运动也是“窝里斗”，粉碎“四人帮”也是窝里斗，都是中国人的丑陋。这是公平的吗？

请看，“文(和)革”竟然是如此伟大的一场正义与邪恶的“窝外斗”，把“文(和)革”说成“窝里斗”谬误至极！理应高呼：“红肿之外，艳若桃

李；溃烂之时，美如乳酪”，文化大革(和)命就是好，就是好！就是好！是比男人的辫子、女人的小脚还要好的国粹。

由于只有权威而没有个人，只有龙（天子）和奴才而没有人，奴才们的法律知识限于只知道他不能犯什么法而根本不知道法律还赋予他什么权利（这些权利，或者根本无有，或者虽书面写有却只限于一纸空文，统治者可以随时随地取消它们，所以实际上是只有义务而无权利）。在这种情况下，没有人的权利的被统治者彼此之间也不懂得尊重对方人的权利，在社会生活中也就很难有什么责任感。“奴隶们受惯了‘酷刑’的教育，他只知道对人应该用酷刑。”“奴隶们受惯了猪狗的待遇，他只知道人们无异于猪狗”（鲁迅《南腔北调集·偶成》）。在一定条件之下，他们当中一些人（主要是流民，土改中的勇敢份子亦属此类）还会形成一个“无法无天”、“造反有理”的义和团、红卫兵式的破坏性特强的阶层。至于什么脏乱差啦，什么大嗓门啦，什么排队加楔啦，什么随地吐痰乃至随地大小便啦等等，当然更不在话下。为了反对《丑陋的中国人》，一位左达先生甚至说，“有（随地吐痰、擤鼻涕、挖鼻屎）这习惯而能写出好作品，照旧会得到人们的尊敬，何况并无考证文字告诉读者，托尔斯泰所以名满天下，正是不随地吐痰、擤鼻涕、挖鼻屎的缘故”。我曾亲眼目睹一位“无产阶级造反派”英勇地把一口痰吐进一位被批斗的“反革(和)命分子”衣领里，按左达的理论，此人当然是吐痰吐出来的革(和)命家。对于这种牛二式的言论，柏杨能不宣告败阵吗？

倒退二十年，《丑陋的中国人》绝对不可能在大陆出版。说实在话，假如在五、六十年代，哪怕给个铁坛子我们做胆，我们也不敢自投罗网地翻印柏杨这本不坐牢也肯定会变成“分子”的书。而柏杨这本书的基本内容却能于六十年代在台湾发表(当然,后来找了一个由头让他坐了将近10年监狱作为酬报)，这20年的时间差正好是大陆同台湾的时间差：当台湾正在抓紧建设因而使柏杨有条件和可能发表批评中国国民劣根性文章的时候，大陆正在其乐无穷地抓紧搞“阶级斗争”，搞“无产阶级同资产阶级、共产党同国民党斗争的继续”的“文革”。只有在20年后，大陆才有条件出现柏杨这种“家丑外扬”的“反爱国主义”的言论，有困难虽被批判而终于解禁！想到这一点，真可谓悲喜交加，悲多于喜。

夷事必知夷情，知夷情必知后，大陆在１９８８年产生了一部叫做《河殇》的电视系列片，一部同《丑陋的中国人》互相配合的电视系列

片而且引起轰动的效果。这部电视片批判了中国统治者自命为“龙”的专(和)制观念，批判了用古代的荣耀和伟大来掩饰近代的贫弱和落后的自欺欺人，批判自我封闭的落后保守，由于锁上国门蒙起眼睛来“超英赶美”而失去又一次经济发展的良好时机，因此，帝国主义的侵略只是中国衰败的外因而不是中国落后决定性的内因，如不正视，中国将重现鸦片战争时的状况，甚至被开除球籍。……这部电视片同《丑陋的中国人》一样遭到批判，一样批而不倒。这就是进步。

反复还是有的。９０年代初，台湾颜元叔的“伟论”被引进大陆。这位发出“爱我中华的心声，壮我中华的呼唤”的绝顶“爱国大家”，把因中国大陆不重视环境保护由忧虑而发出“长江变成黄河”、“黄河变成‘黄黄河’”、“漓江变成一条泥水沟”叹息的海外华人骂为“汉奸”、“洋奴”、“鲜廉寡耻的烂香蕉”或“狗华人”。他还对中国大陆知识分子的英年早逝大唱赞歌，说这是“多值得的死”，“试问：不是一辈子吃两辈子的苦，一辈子怎得两辈子甚至三辈子四辈子的成就？”他并且公然“胆敢高呼：反民主，反自由！”“自由只会使中国涣散，民主只会使中国崩溃”。这些高论，读去几能使身历反“右派”、三年饥饿、“文(和)革”……，眼见不少山林被砍光，不少精英被扼杀的中国人产生疑问：他到底是真心赞美还是正话反说地讽刺？但是，引进这种高论的报刊和吹捧这些高论的编者、作者，却是把它当作标准的爱国言论来对待的。柏杨在《庞贝废墟》中说，“幸好的是，真敢明目张胆反对民主的英雄好汉，似乎已绝了种”。此话写于八十年代初，那时他显然还来不及读到颜元叔这篇宏文，否则他肯定会删掉这句过份乐观的话语。

我曾经为此撰文《为什么〈中流〉引进个颜元叔？》批评了这种奇谈怪论，理所当然地招来一批爱国大家的围剿包括颜元叔本人的反击。颜元叔不仅批判了牧惠，而且批判了《河殇》，说它糟蹋中国传统，践踏龙的文化，否定黄河母亲，“这不是反省，这是背叛；这不是批判，这是连根拔起的扬弃”，并由此得出“什么言论自由，出版自由，新闻自由，学术自由，创作自由”的“滥用之祸亦可倾国”。为了替他的“反民主反自由”口号辩护，为了证明“西方民主不可取，不可仿”，颜元叔“邀请”牧惠去台湾“参加席开千桌的造势大吃会”，见识一下西方资产阶级民主是什么货色，如此等等。

柏杨也好，牧惠也好，都没有说西方的东西通体漂亮，必需全盘西

化，连他们的毛病也照搬无误。柏杨除了提出“崇洋，但不媚外”外，还正面地反对全盘西化（他有一篇文章的题目就是《可别全盘西化》）。他批评鲜卑族元宏（即北魏孝文帝）当皇帝后的全盘汉化，把汉族落后的门弟世家制度也照搬不误；他肯定日本在向中国学习时就没有把科举制度也“引进”，只学习中国的好东西。照我看来，文化只有先进与落后、健康与病态之分，没有什么东与西的问题。那些公开提倡全盘西化的人，要求的只不过是现代化，他们并不赞成把西方的花柳病也全盘接受过来。他们提出这个口号，或是出于物质文明与精神文明不能分割，向西方引进“船坚炮利”的同时，有必要采取西方的先进文化；要么，多半出于鲁迅形容的那样，为了促使闭关锁国的顽固派同意改革，明明是主张在墙上开了个窗户，却硬说非得把房子的上盖都掀掉不可，使得顽固派只好同意开窗户。

至于西方民主，台湾的民主政治运作如何，用不着去台湾参观也可以略知一二。似乎是邱吉尔说过，民主不是最好的制度，但目前还找不到比它更好的制度，我们只能选择民主。何况，好与不好，得看同什么比。同封建专(和)制一言堂比较起来，当然是民主制度好。“千席造势大吃会”固然不好，会耗费大量的人力、物力、财力；但是，“文(和)革”的封建法西斯暴行造成的损失，可是远远超过了这个数目。最近克林顿因绯闻被搞得很狼狈，美国为了区区此案，光调查他的案件就耗费了四千多万美元，两党围绕着这个问题闹的纠纷使得老百姓极不耐烦，并且还将带来不少不良后果。这方面确实显示了资产阶级民主的弊病；但是，即使是总统这样的大人物，只要他有错误，他犯了法，记者有权曝他的光，大法官有权让他老实招供，克林顿只好乖乖地听候发落，这一点就很好很好。可以效法。去年克林顿访华，在陕西历史博物馆，他看见到站在两米高台子上的小姑娘壮壮，等她走下后，握住她的手问她为什么站在那么高的地方，壮壮说：“只有站在那儿才能看见你”。克林顿被逗笑了，问：“你很想看见我吗？”壮壮说：“是的，因为你是美国总统。”“你知道美国总统是做的什么的吗？”“美国总统是管美国人的。”克林顿用手托着下巴，沉思了一下，很认真地对壮壮说：“应该说是美国人管美国总统。”一位总统（含总理、主席或什么头衔的大官员）受百姓管而不是一言九鼎地全由他说了算，总不会是一件坏事吧？相反，陈希同之流所以变得那么坏，原因之一是事发前没有人能管他。颜元叔的“民主

只会使中国崩溃”论充满了酱缸的怪味。民主只会使陈希同式的贪官污吏倒台，这才是人民最迫切的愿望，也是打破这只陈年酱缸的重要手段。

1 《丑陋的中国人》为台湾学者柏杨的文化随笔集

3.6“皇帝来哉”

刘洪波

(1966-)．中国当代杂文家。本文选自刘鹤守、尉天纵、樊百华编《皇帝与流氓》，西安，太白文艺出版社，2001。

曾读过一篇写时代变化的随笔，至今记得其中的精彩一笔：作者从乡下接母亲进城，问到目前乡下生活怎样，母亲说：“好了，狗都不吃屎了。”看来，狗的实践已经推翻了一个所谓的人类真理：“狗改不了吃屎。”这种关于生活水平提高的证明，胜过千言万语；这个文盲母亲的生活观察，远比许多理论家的论证生动而有力。

读到这个母亲的故事，我不由得记起了自己的母亲，同样大字不识一个的乡下母亲，她20多年前的一句话让我永难忘记，那是救星陨落的时节，她像普天之下的群众—样陷入巨大的惶恐，不过当地从惶恐中醒过来时，首先感到了命运不公：“可怜呢，毛主席老了，没有一个儿子来接班。”母亲永远是真诚而且善良的，但20年前只是叹惜老人家没有建立起“主席世家”。现在，她有些什么社会观察呢?遗憾的是，她没有做出“狗都不吃屎了”之类的精辟概括，但也不再有“没有儿子接班”之类的感慨。她甚至能够恰如其分地使用“系统”“信息”之类的新词汇，她的真诚与善良仍然保持，但只注视普通人的命运，青年流血、儿童被弃、老人受虐、天灾降临，等等，只要她知道，总要叹惜再三。

然而，这样的与时俱进，是可以发生于任何一个人身上的么?实话说，我不敢肯定。

从滑稽艺术家王汝刚的《自报家门》一书中，我看到了顾阿桃的故事。因背诵“老三篇”而当过省革委会常委的顾阿桃，逝世于1994年。她曾回忆，当初她作为贫下中农学《毛选》积极分子代表登上天安门城楼，被引见给“伟大领袖”时，心里念了四个字：“皇帝来哉!”尽管这四个

字涌现在一个共产党员的心头，显得是那么滑稽，但历史就是如此，共和国里“皇帝意识”曾经盛行，何况顾阿桃也与我的母亲一样大字不识一个，即便将“老三篇”倒背如流，又怎能苛求她冲破长期封建影响和新中国的个人崇拜呢?

只是，晚年的她虽然作过“阿桃做人梦一场”的人生总结，却仿佛仍然没能够真正觉察时代到底发生了怎样的变化。当听到上海的剧团送戏上门时，她问的是“你们来宣传光辉思想几天”；看过演出后，她祝贺“宣传得真好”。别人纠正“是演出得好”，她马上改正：“对，演出得好，内容丰富，效果立竿见影!”顾阿桃曾自况：“我是一块揩台布，酸甜苦辣都尝过”，听来让人鼻酸。然而，终究她没有能够走出那个让她登上了天安门的时代，就心理而言，她永远停在了“皇帝来哉”的一瞬。

前不久，又看到一个人生故事。一家报纸发出了一张浑身挂满领袖像章的人物照片，希望找到照片主人，希望听到他的沧桑感慨。不久照片主人出现了，现在做着一个有干部身份的经理。他说的是：在那个年代，我是一个先进分子，现在仍然是一个先进分子。这也是一种与时俱进罢，但是要说沧桑之慨，还不如顾阿桃那么深切，好像只是与时俱进便可，至于历史如何发生，以及发生过后如何看待，都“没有往心里去”。

我又看到了一台“上山下乡三十周年纪念晚会”，可都是有知识的人在那儿主事哩，依然是唱唱“广阔天地大有作为”而已，仿佛那是无比美好的岁月，还要将那“艰难然而充实”的故事当做优良传统教给新一代。亲历者据说激动得流下热泪，但这怀旧而非反思的热泪，好像那个时期融进了人生的辉煌。于是“纪念”也就停留在怀旧的层面了。

当然，我还想到了一些其他类型的“顾阿桃故事”，由有知识，或者有身份，或者有知识且有身份的人上演。何时曾经辉煌，便将何时视为人生的大道，奉为永远的正朔，总在心里回想“皇帝来哉”的时刻，壮怀激烈，庄严神圣。我的母亲也曾有个人的“辉煌”，但她从来没有再回想过当“妇女队长”那一刻，不再有“接班问题”缠扰，超越了“皇帝来哉”情结。仅此，就配称为真正的生活着。我为她高兴。

原载《文汇报》1998年5月28日

3.7编者旁白

所谓"启蒙"，在近代中国语境，是指具有现代意识的知识分子对民众的"先觉觉后觉"。站在现代价值立场，对中国传统的文化价值、心理意识和行为方式进行批判，企求国人都能挣脱传统束缚，接受民主与科学等现代观念，此即"启蒙"。用鲁迅更具体明确的说法来表达，便是："改造国民性"。与启蒙相对应的另一词叫"救亡"。"救亡"，即拯救国家民族于危亡。"救亡"一语的流行，是在日本发动全面侵华战争之后，因此，"救亡"一语，在当时是特指把中国从日寇的铁蹄下拯救出来。

本来，"启蒙"与"救亡"是两件事，似乎不相干。但近代以来，二者在中国却有着纠缠不清的关系，既同根共生，又相互排斥。近代中国屡受外敌欺侮，民族存亡成为一个最严峻的问题。如何才能救中国，如何才能免予亡国灭种，如何才能使中华民族毫无愧色地立于世界民族之林，这是每一个有头脑的国人都要思考的问题。而一代代最敏悦也最先进的中国人，在经过冷静反思、比较之后，终于意识到近代中国所以衰弱不振、被动挨打，最根本的原因，还是思想文化、价值观念上落后于西方。因此，要让中国真正强盛，最重要的是要让广大国人都认识到传统的陈腐和荒谬并摒弃之，同时认识到西方现代文明的先进和合理并虚心接受仿效之。质言之，"启蒙"就是要所有国人都心悦诚服地学习包括日本在内的一切外国的好东西。可以说，国家民族的危亡直接引发了思想文化上的"启蒙"。但麻烦的是，国人须谦虚地向之学习的这些对象，又恰恰是国家民族的敌人。它们使我们的国家民族陷入危亡，从而"救亡"便更尖锐地摆在了国人面前。而"救亡"之结果，又不可避免地引发民族主义情绪的高涨，一方面是对敌人的憎恨，一方面则是盲目的民族自信和自大。这样，"启蒙"与"救亡"之间便有了难以调和的矛盾。

当然，所谓难以调和，是指某种历史共相。在鲁迅、胡适等少数最清醒最坚定的启蒙者眼里，这二者在最深刻的意义上并不矛盾。不仅不矛盾，而且"启蒙"是"救亡"最切实最重要的手段，"启蒙"的目的当然远远大于"救亡"，但也包含"救亡"。我们当然要反抗列强侵华，但同时，也要清醒地意识到对方的长处和自己的短处，因遭欺侮而把他人说得一无是处，并盲目地自信自大，是典型的阿Q精神。"九一八"事变后，本土曾出现了一股日本研究热，除了一些狭隘民族主义者散布的低能言论外，稍为有点内容的，却都是从日本人对自己的研究中窃取的。

针对这一现象，鲁迅写了《"日本研究"之外》，说道："在这排日声中，我敢坚决地向中国的青年进一个忠告，就是：日本是很有值得我们效法之处的。""我们当然要研究日本，但也要研究别国……尤其是应该研究自己：我们的政治怎样，经济怎样，文化怎样，社会怎样……"辞世前不久，针对当时喧嚣的民族主义情绪和文化复古潮流，鲁迅在《半夏小集》中又说道："用笔和舌，将沦为异族的奴隶之苦告诉大家，自然是不错的，但要十分小心．不可使大家得着这样的结论："那么，到底还不如我们似的做自己人的奴隶好。'"对"救亡"声中出现的盲目排外情绪和文化复古倾向，胡适也有着深切的忧虑并多次予以批判。

但鲁迅、胡适纵有三头六臂，也不能挽狂澜于既倒。随着民族危机的日益加深，随着反帝图存主题的日益突出，"救亡"终于压倒了"启蒙"。"救亡"对"启蒙"的挤压、排斥，造成了极为可悲的后果。对此，李泽厚的《启蒙与救亡的双重变奏》有较详的阐述。

中国思想文化界重新认识到"启蒙"的重要性是在经历了"文革"浩劫之后。作为"五四"新文化运动基本目标的"启蒙"，长时间被扭曲、被清算、被抛弃，使得中国在现代化道路上徘徊不前，甚至后退。"文革"某种意义上也是"救亡"压倒"启蒙"后所结出的一个恶果。中国要真正全面地实现现代化，中国要真正把自己建成一个现代意义上的民主和法治国家，重新点燃"启蒙"火炬，重新高扬"启蒙"旗帜，十分必要。

（王彬彬）

……

第四章革命反思录

4.1旧制度与大革命

托克维尔

（1805–1859），法国历史学家。本文选自托克维尔《旧制度与大革命》，冯棠译，北京，商务印书馆，

1997。选文有删节。

法国革命的目的不仅是要变革旧政府，而且要废除旧社会结构，因此，它必须同时攻击一切现存权力，摧毁一切公认的势力，除去各种传统，更新风俗习惯，并且可以说，从人们的头脑中荡涤所有一贯培育尊敬服从的思想。这就产生了法国革命如此独特的无政府主义特点。

但是搬开这些残渣碎片，你就会发现一个庞大的中央政权，它将从前分散在大量从属权力机构、等级、阶级、职业、家庭、个人，亦即散布于整个社会中的一切零散权力和影响，全部吸引过来，吞没在它的统一体中。自罗马帝国崩溃以来，世界上还没有过一个与此相似的政权。大革命创造了这一新权力，或者不如说，这一新权力是从大革命造成的废墟中自动产生的。的确，大革命建立的政府更为脆弱，但是比起它所推翻的任何政府却强大百倍。由于同一原因，它既脆弱又强大……

法国人不再局限于要求政府进行改良；他们开始要亲自来改革，而且人们看到一场全面酝酿的伟大革命即将爆发，它不仅获得了人民的赞同，而且由人民亲自动手。

我想，从这个时刻起，这场彻底的革命就不可避免了，它必然使旧制度所包含的坏东西和好东西同归于尽。没有充分准备的人民自行动手从事全面改革，不可能不毁掉一切。专制君主本来可以成为危险较小的改革家。对我来说，当我考虑到这场革命摧毁了那样多与自由背道而驰的制度、思想、习惯，另一方面它也废除了那样多自由所赖以存在的其他东西，这时，我便倾向于认为，如果当初由专制君主来完成革命，革命可能使我们有朝一日发展成一个自由民族，而以人民主权的名义并由人民进行的革命，不可能使我们成为自由民族。

要理解我们这场革命的历史，千万不要忘记上述观点。

当法国人重新激起对政治自由的热爱时，他们在政府问题上已经具有相当多的概念，它们不仅与自由制度的存在完全不符，而且几乎与之对立。

在他们的理想社会中，只承认人民，没有其他贵族，除了公务员贵族；只有一个唯一的、拥有无限权力的政府，由它领导国家，保护个人。他们既想自由，又丝毫不愿抛开这个最基本的概念；他们仅仅试图将它与自由的概念调和起来。

于是他们着手将无限制的政府中央集权制和占绝对优势的立法团混

合在一起：官僚行政和选民政府。国民作为整体拥有一切主权权利，每个公民作为个人却被禁锢在最狭隘的依附地位中：对前者，要求具有自由人民的阅历和品德，对后者，则要求具有忠顺仆役的品质。

将政治自由引入与之格格不入或截然对立的制度和思想（人们对这些制度和思想已经习惯或早已培养爱好），这个意图60年来产生了多少次自由政府的徒然尝试，随后导致了危害极大的革命，直至最后许多法国人对这些徒劳无功的努力感到心灰意懒，终于抛开他们的第二个目的，回到第一个目的，于是他们归结到这样的思想：不管怎么说，在一个主子下面平等地生活毕竟还能尝到一点甜头。因此，我们今天的处境十分像1750年的经济学派，而不像1789年我们的祖先。

我常自问：在各个时代曾使人类完成最伟大事业的这种政治自由激情，其根源何在，它在哪些情感中生根滋长。

我清楚地看到，当人民被引入歧路时，他们一心向往自治；但是这种对独立的热爱根源于专制制度发生的某些特殊的暂时性的弊病，它绝不会持久；它与产生了它的偶然事件一起消失；人们似乎热爱自由，其实只是痛恨主子。为自由而生的民族，它们所憎恨的是依附性的恶果本身。

我也不相信真正的对自由的热爱是由于人们只见到自由带来的物质利益；因为这种看法常常使人模糊。的的确确，对于那些善于保持自由的人，自由久而久之总会带来富裕、福利，而且常常带来财富；但有些时候，它暂时使人不能享受这类福利；在另些时候，只有专制制度能使人得到短暂的满足。在自由中只欣赏这些好处的人，从未长久保持自由。

多少世代中，有些人的心一直紧紧依恋着自由，使他们依恋的是自由的诱惑力、自由本身的魅力，与自由的物质利益无关；这就是在上帝和法律的唯一统治下，能无拘无束地言论、行动、呼吸的快乐。谁在自由中寻求自由本身以外的其他东西，谁就只配受奴役。

某些民族越过千难万险顽强地追求自由。他们热爱自由，并不是因为自由给他们什么物质利益；他们把自由本身看作一种宝贵而必需的幸福，若失去自由，任何其他东西都不能使他们得到宽慰；若尝到自由，他们就会宠辱皆忘。另一些民族在繁荣昌盛中对自由感到厌倦，他们任凭别人从他们手中夺走自由，唯恐稍一反抗，就会损害自由赐与他们的

那些福利。这些人要保持自由还缺少什么呢？什么？就是对自由的爱好。不要叫我去分析这种崇高的志趣，必须亲身体味。它自动进入上帝准备好接受这种爱好的伟大心灵中，它填满这些心灵，使它们燃烧发光。对于那些从来没有感受过这种爱好的平庸的灵魂，就不必试图让他们理解了。

革命的发生并非总因为人们的处境越来越坏。最经常的情况是，一向毫无怨言仿佛若无其事地忍受着最难以忍受的法律的人民，一旦法律的压力减轻，他们就将它猛力抛弃。被革命摧毁的政权几乎总是比它前面的那个政权更好，而且经验告诉我们，对于一个坏政府来说，最危险的时刻通常就是它开始改革的时刻。只有伟大天才才能拯救一位着手救济长期受压迫的臣民的君主。人们耐心忍受着苦难，以为这是不可避免的，但一旦有人出主意想消除苦难时，它就变得无法忍受了。当时被消除的所有流弊似乎更容易使人觉察到尚有其他流弊存在，于是人们的情绪便更激烈：痛苦的确已经减轻，但是感觉却更加敏锐。封建制度在盛期并不比行将灭亡时更激起法国人心中的仇恨。路易十六最轻微的专横举动似乎都比路易十四的整个专制制度更难以忍受。博马舍的短期监禁比路易十四时期龙骑兵对新教徒的迫害在巴黎引起更大的民情激动。

再无人认为1780年法国在衰落；相反，人们会说，此时此刻再无阻碍法国进步的限制了。正是在那时，人能不断地无限完善的理论产生了。20年以前，人们对未来无所期望；现在人们对未来无所畏惧。人们的想象力预先就沉浸在即将来临的闻所未闻的幸福中，使人对既得利益无动于衷，一心朝着新事物奔去。

4.2我们的政治主张

胡适

(1891–1962)，中国现代学者，“五四”新文化运动的领导者之一。本文选自《胡适文集》，北京，北京大学出版社，1998。

我们为供给大家一个讨论的底子起见，先提出我们对于中国政治的主张，要求大家的批评，讨论，或赞助。

(一)政治改革的目标我们以为现在不谈政治则已，若谈政治，应该

有一个切实的，明了的，人人都能了解的目标。我们以为国内的优秀分子，无论他们理想中的政治组织是什么(全民政治主义也罢，基尔特社会主义①也罢，无政府主义也罢)，现在都应该平心降格的公认“好政府”一个目标，作为现在改革中国政治的最低限度的要求。我们应该同心协力的拿这共同目标来向国中的恶势力作战。

(二)“好政府”的至少涵义我们所谓“好政府”，在消极的方面是要有正当的机关可以监督防止一切营私舞弊的不法官吏。在积极的方面是两点：

(1)充分运用政治的机关为社会全体谋充分的福利。

(2)充分容纳个人的自由，爱护个性的发展。

(三)政治改革的三个基本原则我们对于今后政治的改革，有三个基本的要求：

第一，我们要求一个“宪政的政府”，因为这是使政治上轨道的第一步。

第二，我们要求一个“公开的政府”，包括财政的公开与公开考试式的用人，等等。因为我们深信“公开”(publicity)是打破一切黑幕的惟一武器。

第三，我们要求一种“有计划的政治”，因为我们深信中国的大病在于无计划的飘泊，因为我们深信计划是效率的源头，因为我们深信一个平庸的计划胜于无计划的瞎摸索。

(四)政治改革的惟一下手工夫我们深信中国所以败坏到这步田地，虽然有种种原因，但“好人自命清高”确是一个重要的原因。“好人笼着手，恶人背着走。”因此，我们深信，今日政治改革的第一步在于好人须要有奋斗的精神。凡是社会上优秀分子，应该为自卫计，为社会国家计，出来和恶势力奋斗。我们应该回想，民国初元的新气象岂不是因为国中优秀分子加入政治运动的效果吗?当时的旧官僚很多跑到青岛、天津、上海去拿出钱来做生意，不想出来做官了。听说那时的曹汝霖，每天在家关起门来研究宪法!后来好人渐渐的厌倦政治了，跑的跑了，退隐的退隐了。于是曹汝霖丢下他的宪法书本，开门出来了；于是青岛、天津、上海的旧官僚也就一个一个的跑回来做参政咨议总长次长了。民国五六年以来，好人袖手看着中国分裂，看着讨伐西南，看着安福部②的成立与猖獗，看着蒙古的失掉，看着山东的卖掉，看着军阀的横行，看

着国家破产丢脸到这步田地!——够了!罪魁祸首的好人现在可以起来了!做好人是不够的，须要做奋斗的好人；消极的舆论是不够的，须要有决战的舆论。这是政治改革的第一步下手工夫。

(五)我们对于现在的政治问题的意见我们既已表示我们的几项普通的主张了，现在我们提出我们的具体主张，供大家的讨论。

第一，我们深信南北问题若不解决，一切裁兵，国会，宪法，财政等等问题，都无从下手。但我们不承认南北的统一是可以用武力做到的。我们主张，由南北两方早日开始正式议和。—切暗地的勾结，都不是我们国民应该承认的。我们要求一种公开的，可以代表民意的南北和会。暗中的勾结与排挤是可耻的，对于同胞讲和并不是可耻的。

第二，我们深信南北没有不可和解的问题。但像前三年的分赃和会是我们不能承认的。我们应该预备一种决战的舆论做这个和会的监督。我们对于议和的条件，也有几个要求：

(1)南北协商召集民国六年解散的国会，因为这是解决国会问题的最简易的方法。

(2)和会应责成国会克期完成宪法。

(3)和会应协商一个裁兵的办法，议定后双方限期实行。

(4)和会一切会议都应该公开。

第三，我们对于裁兵问题，提出下列的主张：

(1)规定分期裁去的兵队，克期实行。

(2)裁废虚额，缺额不准补。

(3)绝对的不准招募新兵。

(4)筹划裁撤之兵的安置办法。

第四，我们主张裁兵之外，还应该有一个“裁官”的办法。我们深信现在官吏实在太多了，国民负担不起。我们主张：

(1)严定中央与各省的官制，严定各机关的员数。如中央各部，大部若干人(如交通部)，中部若干人(如农商部)，小部若干人(如教育部)。

(2)废止一切咨议顾问等等“干薪”的官吏。各机关各省的外国顾问，除极少数必需的专家之外，一律裁撤。

(3)参酌外国的“文官考试法”，规定“考试任官”与“非考试任官”的范围与升级办法。凡属于“考试任官”的，非经考试，不得委任。

第五，我们主张现在的选举制度有急行改良的必要。我们主张：

(1)废止现行的复选制，采用直接选举制。

(2)严定选举舞弊的法律，应参考西洋各国的选举舞弊法(Corrupt Practice Laws)，详定细目，明定科罚，切实执行。

(3)大大的减少国会与省议会的议员额数。

第六，我们对于财政的问题，先提出两个简单的主张：

(1)彻底的会计公开。

(2)根据国家的收入，统筹国家的支出。

以上是我们对于中国政治的几个主张。我们很诚恳的提出，很诚恳的请求全国的人的考虑，批评，或赞助与宣传。

十一，五，十三

提议人职业

蔡元培国立北京大学校长

王宠惠国立北京大学教员

罗文干国立北京大学教员

汤尔和医学博士

陶知行国立东南大学教育科主任

王伯秋国立东南大学政法经济科主任

梁漱溟国立北京大学教员

李大钊国立北京大学图书馆主任

陶孟和国立北京大学哲学系主任

朱经农国立北京大学教授

张慰慈国立北京大学教员

高一涵国立北京大学教员

徐宝璜国立北京大学教授

王征美国新银行团秘书

丁文江前地质调查所所长

胡适国立北京大学教务长

(原载1922年5月14日《努力周报》第2期，又载1922年5月15日《晨报》，又载1922年5月18日上海《民国日报·觉悟》副刊)

①“基尔特”为英语“行会”的音译，“基尔特社会主义”又译作“行会社会主义”，是英国20世纪初工人运动中的改良主义思潮。

2 袁世凯死后，北洋皖系军阀操

纵的政客集团。

4.3中国近百年来的革命思想道路

张灏

(1937-)，曾长期担任美国俄亥俄州大学历史系教授，现为香港科技大学人文学部教授。本文选自李世涛主编《知识分子立场》，长春，时代文艺出版社，2000。

引子

今天在这个世纪交替之际，海峡两岸是一片改革的声音，我们很容易忘记这种声音是近20年才响亮起来的。在这以前，改革的声音是很微弱的。长时期笼罩中国的是革命的声音。今天回顾20世纪的历史发展，谁也不能否认中国人在这个世纪的大部分时间是花在“革命的道路”上。中国人，特别是知识分子，是如何走上这条革命的思想道路，而没有走上改革的道路?这就是我们要讨论的问题。

在进入正题以前，我想先对革命这个现象作一个简单而基本的说明。大约说来，近代世界的革命有两种：一种可称之为“小革命”或“政治革命”，它是指以暴力推翻或夺取现有政权，而达到转变现存的政治秩序为目的的革命，最显著的例子是1776年的美国革命，和1911年中国辛亥革命；另一种是所谓的“大革命”或“社会革命”，它不但要以暴力改变现存政治秩序，而且要以政治的力量很迅速地改变现存的社会与文化秩序，最显著的例子是1789年的法国大革命与1917年的俄国革命，中国共产主义革命也属此类。我今天要谈的“革命道路”主要是指这共产主义大革命的思想道路。

历史的回顾

从今天回头看，这条革命的思想道路是极漫长的。大致说来，它的起始点可以推到整整100年以前．1895年前后，也就是我所谓的转型时代初期(1895年至1920年初)。在这以前，中国自从19世纪中对外开放以后，只有改革与保守的论争。1895年以后，改革的阵营逐渐分化为改革和革命两股思潮，也因此展开了百年来革命与改革的论战。在这场论争的过程中，革命派很快取得了压倒性的优势。在本世纪初年，中国思想

界开始出现革命崇拜的现象，最好的例子就是邹容的《革命军》。随着革命的声浪日渐扩大，革命崇拜日渐散布，中国思想界出现了激化的现象，到了“五四”后期， 20年代初，这激化已经相当普遍，终而形成中国文化界、思想界在20年代至40年代间大规模的左转，而革命崇拜也逐渐激化成为一种革命宗教，像燎原的野火在当时吞卷着中国，几乎把改革的声音完全掩盖掉。因此这条革命道路有着长达半个世纪的发展。而形成这条道路的关键是转型时代(1895年至1920年)出现的激化现象：我在进一步讨论这个激化的现象时，先说明一下激化的原因。

激化与革命崇拜

大约来说，思想激化的形成有好几层原因：首先，就思想层面而言，一个重要的原因是1895年以后所谓的西学开始大规模地输入。现在重要的意识形态，如民族主义、社会达尔文主义、自由主义、无政府主义、社会主义，等等，多半在转型时期进入中国而大量地散布。这自然是刺激思想激化的一个原因。但要了解激化，仅看思想层面的原因是不够的，我们也要考虑一些非思想层面的原因。大致而言，非思想层面的原因有三种：最显著的当然是当时的空前政治危机。这危机是双重的，一方面帝国主义的侵略在1895年以后由慢性的蚕食剥削，突然升高到领土的掠夺，而且步步进逼，造成当时国家有被瓜分的恐慌，同时国内的政局也急转直下，传统政治秩序陷入分崩瓦解。在这内忧外患双重危机的交迫之下，任何局部与渐进的政治改造，都是捉襟见肘，很难成功的。而中国近现代的实际政治发展也清楚地显示：政治改造从自强运动，到维新运动，到辛亥革命，以及后来国民党的“国民革命”，都是一次又一次的失败。这些政治改造，每失败一次就不可避免地使人对现状更为不满，使人觉得需要对现状作进一步更彻底的改造。中国思想的激化可以说是政治的双重危机和一连串现实政治改造失败一步步逼出来的。另外一层原因也与当时的中国所面临的危机性质很有关系，方才我提到中国的政治危机在当时有着空前的升高，同时它的文化秩序的基础也在西方文化冲击之下逐渐瓦解，形成我所谓的文化取向危机。政治危机与文化危机两者同时出现，二者之间的互动，也是促成激化的一个因素。现在让我进一步说明两者之间的互动关系。

前面我特别指出中国在1895年以后由于空前的内忧外患所造成的传统政治社会秩序瓦解。这瓦解的过程，自然在中国人生活上造成极大的

震荡不安；焦虑和恐惧、羞辱与愤怒，各种激情与感愤纷至沓来，充斥当时人的思想世界，而同时由于文化基本秩序的崩溃，传统的世界观与价值规范都已动摇而失去旧有的文化功能，无法把当时政治与社会危机所引发的各种激情和感触加以绳范、疏导与化解。因此政治与文化两种危机交织互动的结果是各种激情和感愤变得脱序、游离而泛滥，非常容易把当时人对各种问题与大小危机的回应弄得情绪化、极端化。这种趋势自然也是助长激化的一个因素。

最后，要认识中国现代思想激化也需考虑到现代知识分子的政治与社会困境，这是现代思想激化的第三个因素。大体而言，中国共产主义革命是由两种社会力量推动的：知识分子与农民。在这两者之间，知识分子毫无疑问是主导力量。而现代知识分子，由于他们的政治与社会困境，也时有一些思想激化的倾向。什么是他们的政治社会困境?要认识这个困境，我们必须把他们的政治社会地位与他们的前身——传统士绅阶层作一个比较。大家知道，中国现代知识阶层出现大约是1895年以后的转型时代，他们主要是从士绅阶级分化出来的。中国传统士绅阶层是形成社会政治稳定的一个基本力量，这其间的枢纽就是传统考试制度。透过这个制度的媒介，他们上可以晋身中央权力结构，下可以以乡绅的地位进入地方权力结构，因此他们的政治社会立场常常是保守的，是支持现存政治社会秩序的。但1905年以后，也就是转型时代初期，考试制度被废除了，诚如余英时先生指出，现代知识分子参加中央与地方权力结构的管道也因此被切除了，他们的政治社会地位被边缘化了。同时我要进一步指出，知识分子的文化地位与影响力并未因此而降落，反而有升高的趋势，这主要是因为透过转型时代出现的新型学校、报纸杂志以及各种自由结社所形成的学会和社团，他们在文化思想上的地位和影响力，较之传统士绅阶级可以说是有增无减。因此形成一种困境：一方面他们仍然拥有文化思想的影响力，另一方面他们失去以前拥有的政治社会地位与影响力。这种不平衡，自然造成一种失落感，无形中促使他们对现存政治社会秩序时有愤激不平的感觉，也因而无形中促使他们的思想激化。所以中国知识分子走上激化思想的道路，是由文化思想层面上与政治社会层面上好几种因素结合起来促成的。

激化与历史的理想主义心态

现在让我们看看这激化的过程。这激化的起点就是转型时代初期出

现的思想气氛或心态，我们称之为历史的理想主义。它认为历史是朝向一个光明美好的未来发展。在这发展的过程中，当前的时代是一个基本的转捩点，而人的精神和思想就是这发展的基本动力。现在对这历史的理想主义心态作进一步的说明。它的最大特色是

摆脱了传统的循环史观而接受了主要来自西方的单向直线发展史观，认为历史是由过去通向理想未来做有目的性的发展。在这发展中，当前的时代是一个历史性转变的关头。因此在这发展史观的核心有一份强烈的时代感，这份时代感的最大特色，是它充满了一种特殊的危机意识。这特殊的危机意识有两种成分：一个是1895年以后由空前国难所带来的强烈危亡感；重要的是，这种危亡感是与一种新的契机感相并而来。人们意识到在面对危亡的同时，中国也进入一个空前未有的变局与机运无穷的新时代。这种新的契机感是传统与西方思想影响的合产物。来自传统的契机感有两个基本成分，一个是儒家道德理想主义带来的生命与世界的二重观：理想生命与现实生命的对照；一个是由传统宗教带来的对生命与死亡的一种辩证循环观念：生命终于死亡，但死亡也可以转化为复活与再生，特别是精神生命。重要的是这契机感的两个传统成分被它来自西方的成分——演进的历史观——所吸收，化为空前的乐观的前瞻意识，不但使中国人觉得眼前的危难孕育着复活与新生的契机，而这复活与新生也是通向未来的理想世界的契机。因此，新的契机感不再沦于传统的生死循环的观念窠臼。

基于上面的分析，我们可以看到当时的新时代感，有着一个理想主义的三段架构：一方面是对当前现实状况的悲观，另一方面是对未来理想社会的乐观期待；二者之间是由悲观的现实通向理想的未来的途径，这就是我所谓的历史理想主义心态；在这种心态笼罩之下，当时知识分子的关怀自然集中在如何由悲观的现实走向理想的未来。这个途径的问题就是中国现代改革与革命之论争的起始点。

我方才指出，在这场论争中，革命的观念很快就取得了优势。到了“五四”后期，革命崇拜的现象已经很普遍，这主要是因为我所谓激化趋势的出现。这激化把历史的理想主义心态转化为激进的理想主义心态。“五四”以后的“革命思潮”就是这种激进理想主义心态激发起来的。因此要了解革命对当时人的意义，我们必须了解激进理想主义所代表的思想。

激化与激进的理想主义

首先需要指出的是，在这激进的理想主义的核心是一种两极心态。这心态是我方才提到的时代感所含的危机意识经过激化、凝聚而成的。它认为当前的时代是中国乃至人类命运的转捩点，而当前世界的基本局势是由双重的两极对立形成的。一种是纵式的对立，指现实的黑暗与未来的光明是一无法由缓进过渡的对立与鸿沟，只有以断然的急进和暴烈行动才能飞跨这鸿沟。同时，当前时代的基本形势也呈现一种横式的两极对立，那就是现今世界是两种势力对峙作生死斗争：一方面是爱好和平、代表进步的民主思想，一方面是内而残民、外而侵略的军国主义；一方面是压迫的统治阶级，另一方面是被压迫的劳苦大众；一方面是侵略成性的帝国主义，另一方面是被侵略的弱小民族。一言以蔽之，用当时的话，就是强权与公理的对立与斗争。斗争的结果势必是公理战胜强权，从而扫除现实世界的黑暗，使人类跃向光明。因此纵式的两极对立与横式的两极对立紧紧地衔接在一起。这种世界观我们称之为两极心态。它携带着强烈的情感，从“五四”时代开始，在中国的思想空气里激荡，散布。

激进理想主义与共产主义革命思潮

这里要特别指出的是，这种革命思潮，以激进的理想主义心态为基础，变成马列主义在“五四”后期进入中国的垫脚石，也形成中国共产主义散布的思想媒介。重要的是，这激进理想主义不但为共产主义铺路，而且进入共产主义的思想内层。也就是说，中国共产主义是以激进理想主义的心态为基础去吸收马列主义，因此在中国共产主义思想里，凡是与激进理想主义心态接近的马列主义观念，如斗争，演进史观等，就被吸收并作为其思想核心。凡是与这激进理想主义心态不接近的，就常常只有边缘性的地位。

从这个观念去看，我们不但可以了解为何共产主义革命思潮以“五四”的自由民主思想为出发点，而最后却接受马列思想的权威主义与集体主义，我们也可以了解为何这革命思潮最终会走上狂热的乌托邦主义与人的神化思想道路：这里我要进一步指出，从这个观点我们也可以认识为何毛泽东的革命观念对30年代到70年代的人有这样的魅力和影响力，为何这革命思潮能长期掀起高度的狂热与激情。

“激进的理想主义”之所以能替我们对革命思潮展开这样一个新的视

野，主要是因为它让我们从“内观”的角度深入地掌握毛泽东的思想的基本结构。所谓内观的角度是把自己设身处地放在毛泽东思想的信仰者和革命的参与者的地位，然后从他们的内部立场去认识这革命思潮的意义。一旦采取这样一个内观的角度，我们就会看到毛泽东思想与激进的理想主义一样，也是一个三段结构。一方面是对现状彻底的不满与全面的否定，另一方面是对未来有极度乐观的前瞻意识，而当今的时代正是由黑暗的现状，透过革命跃向理想的未来的关键时刻。

在这样一个思想结构里，革命的核心地位是很显然的，因为革命就是全面摧毁万恶的旧世界的惟一工具，同时它也是跃向光明美好的未来世界的惟一途径。这里必须指出的是，革命的观念在毛泽东的晚年更显重要，因为毛泽东在50年代后期，对 1949年革命以后的所谓社会主义建设感到很不满。他已深表怀疑：人是否能仅靠一次社会革命就能把中国一劳永逸地推向理想社会。因此他在“大跃进”与“文革”期间提出“不断的革命”、“永远的革命”这些观念。他认为社会矛盾是不可能永远消除的。基于此，一个根绝社会矛盾、十全十美的乌托邦社会几乎是不可能的，人只有永远靠着不断地革命去不断地克服社会矛盾与改造社会，因此人的终极命运不是停止在未来一个理想社会，而是不断地革命。也可以说毛泽东已经将人类的最终理想由静态的乌托邦转变成动态的乌托邦。至此，革命不但是中国共产主义达到最后目的的手段和途径，也是它的最后目的，“毛泽东的思想”已经完全笼罩在革命这个观念下。

如前所说，共产主义的革命思想一方面指出现实世界的沉沦和腐烂，另一方面指出一个灿烂的未来，而革命就是衔接两者的途径。同时，共产主义也不认为它的革命思想仅是主观的冥想或愿望，而是符合世界的历史潮流的。毛泽东的革命思想能够发挥宗教的两种功能：一方面使人相信他可以从现实的“苦海”中获救，同时这个信仰也可以使人从对生命的迷茫与困惑中化解出来。而中国现代社会的双重危机在中国人的心中正引发获救与化解这两种强烈的需要。首先是中国自1895年以后所面对的日益深重的政治社会危机，使得中国人亟须从民族的危亡与社会的沉沦中解救出来；再者，文化取向危机也使人亟须从思想与情感迷惘、混乱与失落中化解出来。而马列主义的革命观与它后面的发展史观正诉诸这两种时代危机所产生的强烈需要，它的革命观的三段结构告诉人们如何从现实的苦难获救，同时也使人从中找到方向感、认同感与归

宿感，从而化解他们在文化危机中所感到的迷惘、混乱和失落。

结语

以上对中国百年来革命的思想道路作了一番历史的回溯，讨论这条道路如何在 100年前由改革思想分化出来，如何在转型时代逐渐演为革命崇拜心态。谁都知道这条大革命的道路的最后结局是什么，由此才有近年来的一片改革呼声。我希望在这目前的一片改革呼声中，大家不要忘记前面笼罩20世纪大部分时间的革命思想道路。不但不能忘记，而且要对这条道路作反思，作深切的反思，反思它的由来、过程和历史的影响及意义。因为历史是诡谲多变的，我们如果对这条道路没有反思和自觉的警惕，它是可能会重来的。在此我想用一位现代西方哲人的话结束本文，他说“忘掉历史的人势必重蹈覆辙"(Those who forget history are condemned to repeatit)。

4.4历史的记录与革命的反思

单世联

（1962-　），中国当代学者。本文选自周实、王平编《天火》，长沙，岳麓书社，2000。

1917年寒冷的冬天，身陷囹圄的德国马克思主义者卢森堡①听到了十月革命的惊雷，她用诗一般的语句描绘着："每天有一块地方沦陷，每天有新的崩裂，每天有新的天翻地覆。"对于正在从事颠覆活动，意在开创历史新纪元的西方革命者来说，俄国的成功既出乎他们意料之外又给了他们巨大的鼓舞。但是，激进的"红色罗莎"的惊人敏锐在于，她并没有仅仅停留在对东方同志的赞扬上，她最早在马克思主义的立场上批评布尔什维克党的专政。还在革命风起云涌之际，她就确认革命的理想主义者的专制性格："几十个具有无穷无尽的精力和无边无际的理想主义的党的领导人指挥着和统治着，在他们中间实际上是十几个杰出人物在领导，还有工人中的精华不时被召集来开会，聆听领袖的演说并为之鼓掌，一致同意提出来的决议。"(《卢森堡文集》，下册，504页，人民出版社，1990)这一论断是具有高度预见性的，从军事共产主义到斯大林主义，苏俄革命的非民主性不但给俄国、也给国际共产主义运动造成极大伤害，它理所当然地要为社会主义在欧洲实验的最后失败负责。

卢森堡确实是一位先知，尘封了几十年的《论俄国革命》作为对俄国革命的马克思主义的批判，直到苏联、东欧剧变，社会主义进入自我改革的世纪末，其不祥预言才得到真正重视和充分理解。似乎令人惊讶的是，西方经验主义、自由主义有关革命的千言万语，从波普尔到哈耶克，在许多方面都与卢森堡相通。

警惕的还有"革命的海燕"②。在我们都很熟悉的电影《列宁在一九一八》中，革命领袖和伟大作家曾就革命和人道、专制和自由展开过一场争论。这并非艺术虚构，　1917年5月1日到1918年7月16日，正是在俄国天崩地裂的日子里，高尔基却在《新生活报》上就当时的政治情势和民众的精神状况发表了一系列"不合时宜"的文章，批评布尔什维克的革命，揭露"罗斯人"的野蛮和残忍。在严密封锁了80年后，这些文章以《不合时宜的思想》为名重见天日(江苏人民出版社，1997)。岁月无

情，但对于真正的思想却是无能为力的。

彻底的革命改变了俄国的一切，也激活了无数的思想创造，从流亡贵族到反革命军官，从东正教神学家到文学家，20世纪俄国思想史的主题就是对革命的反思。高尔基的特殊性在于，他始终是他极端厌恶、尖锐批判的布尔什维克的朋友和同盟，他始终是沙皇专制不妥协的反对者，以至列宁在无情拒绝他的求情，下令关闭《新生活报》时还说"高尔基是我们的人，很快会无条件地回到我们这边的"(《不合时宜的思想》，304页，下同)。但是，高尔基并未因此就无视革命中的无序和血腥。作为人道主义的知识精英，他不只是在政治制度更替的意义上理解革命，而更多是从文明和文化的视角看待革命。旧制度的分崩离析也意味着此前一切道德理性、社会规范、文明体制的解体，于是生命中古老而残忍的兽性喷涌而出，一切阴暗的本能，如报复、仇杀、凶狠之类全都释放出来。"世界历史的所有强大的力量都动作起来了，所有的兽人都已挣脱了文化的锁链，撕碎了披在身上的那一层薄薄的文化的圣衣，无耻地亦裸着身体。"(51页)高尔基反复描绘了两种类型的野兽化，一方面是革命家以人的(肉体)生命体做试验，"很有气魄地屠杀"，"这不久前的奴隶在他获得了充任别人的主宰的可能性之后，就变成了最肆无忌惮的专制者"(137页)；另一方面是民众中无顾忌的公开仇杀，恐怖蔓延，私刑盛行，从革命领袖到普通民众，都不区分谁是革命原则的敌人，谁是他们非理性行为的敌人。在震撼世界的革命中，生命的廉价也足以令世界震惊。高的描述是："是可耻的事，也是犯罪的事"(99页)，"良心死了"(106页)，"是盲目的残酷，是血流成河，是鼓动起兽性的本能"(130页)，"一场阴暗的情欲的暴风雨"(216页)，等等。

然而，高尔基也只是"不合时宜"而不是反革命。他认为民众中深藏着的兽性正是沙皇专制腐蚀和折磨的结果，正是民众长期缺乏自由的反映。他们在怨恨、劣迹、污秽、流血中生活，也是在不受惩罚的罪恶的氛围中生活，他们从来没有享受过，也从来没有思考过自由的意义，他们把在其中受难的丑陋现象和观念系统接受了下来，感染了蔑视人、毒害人的恶劣品质。因此一俟砸碎身上的镣铐，他们只能利己地、牲畜般地、愚蠢而丑陋地享受着自由，除了刺刀和子弹、杀戮和复仇，他们不知道还有其他手段来表达他们的翻身解放，来实现社会正义。高尔基沉痛地说："你们摧毁了君主

制度的外部形式，但是它的灵魂你们却不能消灭，看吧，这灵魂活在你们心中，迫使你们失去了人的形象，而像野兽似的咆哮。”(110页)沙皇被赶下台了，但暴虐的专制精神却在革命者身上存留并获胜利；压迫愈深反抗愈烈，但反抗本身也带有压迫的印记，革命的起源决定了革命的本质。不是革命使人下降为动物，而是人的动物性本能通过革命才得以释放；而人之所以沦为动物，是因为此前奴隶制度从未培养起人性意识，从而即使革命的目的是要脱离人的动物般状态，要借助、要依靠的也只能是动物般的人。严格地说，没有一场革命会彻底摆脱过去。高尔基尽管对革命写下了最尖锐的批评，但却不是抽象意义上的否定革命、拒绝革命，理论原则的赞同与具体行为的否定，使他的思想始终存在着一种内在紧张，并通向他后期对暴政的妥协。

这种紧张可以用目的与手段的矛盾来解释。高尔基赞成革命者的崇高目的，但反对革命过程中的残暴手段；他颂扬革命的理想主义，但身临其境，他看到的是人类动物性本能的可恶的粗野、病态的残酷，而真善美、理性智慧、道德良心、精神创造力、文化艺术等均被践踏在地。革命并未在精神上、心理上矫正或治愈俄国，并未激活起理想主义。这一点，是高尔基批评革命的根本立场。他强调“政治生活的新制度要求我们有一种心灵新制度”，这种心灵新制度就是体现了美好的感情与思想的“社会理想主义”。革命打破了原有的外在规范，使一切行为都变得可能，要遏制公开的无法无天，只能靠主体的自我规范，靠心灵深处的理想主义。“正是革命的时代才最需要社会理想主义。我这里指的当然是那种健康的、使感情能够变得崇高的理想主义。没有这样的社会理想主义，革命就会失去它那使人变得比革命前更具有社会觉悟的力量，它就会失去为自己辩护的道义的和审美的理由。”(130页)理想主义不是根据主观的设想彻底改造社会，不是以未来的乌托邦来否弃当下生存的利益和权利，而是一种人道理想，是心灵和头脑的全部力量，它可以对抗生活中卑鄙肮脏的东西，永不疲倦地、顽强地追求生活的正义和美，追求自由。高尔基不是在要不要革命这个问题上不合时宜”而是在革命的方式和手段上与现实的革命行为不相符合，他之所以“不合时宜”是因为革命不合理想；他之所以要公开地“不合时宜”是因为他要为革命灌注理想主义，使革命能够在历史法庭和道德法庭上为自己辩护，而不是物质和权力的重新分配的算术题，更不是把人降低为动物。“如果我们不把我们心

灵里最美好的东西倾注到革命中去，如果我们不消灭，或者甚至不减少那些使群众忘形并败坏俄国工人革命者的残酷、凶狠，那么革命就会是无力的并将会死亡。”(149页)

在革命必须被赋予理想的意义上，文化显示了它的意义。高尔基是以革命和文化的关系展开其“不合时宜”的思想的，因为当时的革命就是要把人蹂躏为一种材料，他们越没有灵性，使用起来就越方便。”政治——不管是谁搞的政治——永远是令人厌恶的。因为与之相伴的不可避免地会有谎言、污蔑和暴力。”(229页)“哪里的政治太多，哪里就没有文化的位置。”(107页)良心、正义、人的尊严，等等，在革命看来是一种“感伤上义”，就像列宁对高尔基说的。但在高尔基看来，没有这一切，人类是无法生活的，走向自由的人不应当把对人的爱和关心抛到一边。文化在政治之上，面对革命过程中的普遍的兽性化，“文化的任务是发展和巩固人的社会良心、社会道德，培养和组织人的一切本领、一切才能”(66页)。“生活的意义和对生活中一切卑鄙的东西的纠正就在于发展我们的一切精神力量和能力”(25页)，发展我们的个性和社会的自我意识，发展人性化的力量，把优秀的智慧和意志全部呼唤到现实生活中来。所以在疯狂的日子里，高尔基超越混乱，“站在政治之上”，利用他的特殊身份，组织科学活动，维护言论自由，保护文物，关心卫生，尽可能地让“罗斯人”看到美好的东西，让美好的东西唤起人的尊严的感情、思想和行为，让俄国人变得更像一个人。在“祖国处于危难之中”的可怕呼喊中，高尔基却认为更可怕的是：“公民们!文化处于危难之中!”

革命是裹挟一切、呼啸向前的狂飙，容不得犹豫，容不得诗情，更容不得说不，列宁说它不是在涅瓦大街上散步，毛泽东说它不是请客吃饭。他们的真理在于指出了革命是现实行动而非文化理想。所以高尔基的“不合时宜”使得布尔什维克的领袖季诺维也夫多次想报复他，《真理报》屡屡指责他“背叛人民”、“背叛革命”、“不合时宜”，他还经常受到生命威胁。幸亏“亲爱的弗拉基米尔·伊里奇”——高尔基认为“他是一个天才的人，他具有‘领袖’的所有品质，还具有这一角色所必需的无道德和对待人民群众的生命的老爷式的无情态度。他认为自己有权拿俄国人民做一次预先注定的失败的残酷的试验”(208页)——一直保护着他。但就是一直喜欢高尔基的列宁，也不认为他这一套是“合时宜的”。1918年的革命到底无视高尔基的警告而惊人地成功了。革命无情，但历史也是

无情的，仅仅80多年的时光，“不合时宜的思想”被证明是具有永恒意义的思想。这样看，历史倒是有情的：它否定了无情的行动，而肯定了有情的思想。道是无情却有情，但无数鲜血和生命换来了高尔基的一册小书和一些素朴话语，代价是太大了。我看过几张高尔基的照片，没有一张是欢愉明媚的，他总是眉头凝锁，双唇紧抿，眼光下沉，一副忧思冥想担承负荷的样子——也许应当改动一下涅克拉索夫的诗名：在俄罗斯，谁能幸福?

风云激荡的革命时代早已结束，民主和人道也成为社会主义的口号，高尔基的思想在今天应当是“合时宜”的。复杂性在于，成为世纪末注意中心的是自由主义、保守主义，我们有了告别革命的呼声，有了对现代政治思想的痛切反省，我们固然会激动于、震惊于高尔基的写于世纪初的短章，因为它记录。呈现了一幅与教科书、与文艺作品不一样的革命场景，但我们更会认同卢森堡对俄国革命的思考。在这个意义上，尽管我们已不难理解高尔基当年的所思所感，但“不合时宜的思想”未必在今天就都“合时宜”，比如高尔基倡导的理想主义。其实，领会高尔基不是要否定卢森堡，革命是一场非常复杂的社会运动和历史事变，对它的理解和反省需要多方面的展开。如果说理想主义的乌托邦精神是革命的动力和旗帜，那么，革命的具体手段和现实进程则是非理想的力量的较量，它要动员起人所有的一切资源甚至是粗野的动物能量。作为俄国革命的同志，卢森堡批评了它的领导人过多的精英主义、理想主义；作为俄国革命的朋友，高尔基则揭发了革命者的兽性主义、现实主义。他们在当时都是“不合时宜”的：革命者把他们的书封锁了几十年，只是在狂热冷却之后才作为革命的批评流布开来。实际上，即使就俄国革命而言，《论俄国革命》和《不合时宜的思想》也不是非革命或反革命的，它们是真正的革命遗产。从而在总结革命走向新世纪的今天，它们较之自由主义著作有特殊意义：它们更同情，更真切地显示了革命如何偏离理想，启示我们注意革命理想和革命行为的非同一性。

①卢森堡：罗莎·卢森堡(1871-1919)，德国社会民主党和第二国际左派领袖之一，德国共产党创始人之一。

3 此处指高尔基。

4.5“路标”改变以后：世纪初沙俄改革与自由知识界的悲剧

苏文

（1954—　　），中国当代学者。本文原载《东方》，1996(5)。

1991年至今的俄罗斯史学，在转轨期的“休克”之中如果说仍然有热点的话，那就是“改革与革命”这个话题。1991年剧变之后，俄罗斯始终忘不了“从二月到十月”的幽灵。1917年2月建立的民主政体为什么那么快就被十月“革命专政”所取代?为什么19世纪俄罗斯知识分子最激进的时代拼命呼唤“革命”而革命就是不来，1917年在俄国知识界普遍“保守”化时“革命”却猝然而至?为什么漫长的农奴制时代和19世纪末俄国经济萧条时都没有发生革命，反而在斯托雷平斯托雷平(1862—1911)，1906年任俄国首相兼内务大臣，次年发动六三政变，开始了极不公正的“斯托雷平改革时期”，后被社会革命党人刺死。改革后经济发展的黄金时代发生了?为什么历来被视为守旧的沙皇当局强硬派在把自由主义知识界与当局中的开明派打下去后反而发动了“彻底”的经济改革，而一贯呼吁这种改革的自由知识分子反而在改革中迅速沉沦?为什么自由派与社会民主派思想家在19世纪末对民粹派的学理性论战取得了压倒性的胜利，但1917年他们仍被社会上强大的民情绪所裹挟，以致满嘴尽说的是当年自己痛斥过的话语?总而言之，1917年的“革命”是如何发生的?是由于知识分子过于“激进”，由于统治者不肯“改革”，还是由于完全不同的另外原因?——这些，当然不仅仅是俄国人才关心的。

“保守化”的精英与“激进化”的大众

无论当局还是反对派，人们都往往把知识分子的情绪等同于“社会情绪”，而把社会情绪的激进化归结为某种精英的意识形态引导。这往往会引起一种幼稚的主张，即只要知识分子放弃了“革命崇拜”，革命就不会发生。然而，俄国的情况却是：当19世纪70～80年代知识分子中激进情绪高涨时，社会却十分“保守”，尤其是农民，那时都还指望着沙皇的“抑强扶弱”。而当1913年前后知识分子作为整体而言趋于保守化的时候，社会却积累了越来越强烈的激进情绪。当年的民粹派曾经是真正的“革命

狂”，在长达几十年的时间内从“到民间去”到舍身行刺，使出浑身的解数要发动“革命”而“革命”就是不来，到1917年2月，“革命”却在所有政党，包括布尔什维克在内都未曾去“发动”，甚至始料不及的情况下突然降临了!

实际上，俄国知识界和社会大众在这一问题上的双向演进早已开始。19世纪的俄国盛行精英革命家，从贵族身份的十二月党人到知识分子的民粹派。但到世纪之交便起了变化，最明显的标志，就是沙皇俄国司法部门统计的政治罪，即所谓“反国家罪”的职业分布中，工农比例迅速增长，而知识分子比例日益缩小。

1884~1903年，这十来年间基本上已经完成了“反国家罪”由知识分子行为到工农行为的演变。

斯托雷平改革大大加速了这一变化。这一改革的具体操作过程本文无法详述，但通俗地概括就是：在1861年“家长”偷走了一半“家产”的情况下，斯托雷平又允许“子弟”们中的“兄长”放手抢夺剩下的另一半“家产”，并把“弟弟们”一脚踢开，以此来完成“分家”并换取“兄长”对“家长”偷窃行为的支持，最终达到一方面完成“分家”的变革，一方面又维护了“家长”统治的目的。

从“公社世界”到私有产权，从传统村社经济到近代农场经济，这在经济学上无疑是一大进步。然而这种“分家”的方式是极不公平的，因此斯托雷平改革一方面创造了“经济奇迹”，一方面却又在社会下层积聚了危机因素，而与改革前相比，这时下层的不满有几个明显变化：

第一，随着沙皇的形象从“公社之父”变成“公社破坏者”，传统皇权主义的民众心理基础被破坏。因此，随着改革的进展，精英层对沙皇的敌意在淡化，而大众对沙皇的敬意却消逝得更快。

第二，1861年，农民更多地感受到公社的束缚，而1907年后，农民更多地感受到公社的保护。由于改革以权贵利益为本位，代价、风险与成果、机会的分布极不公正，因而大众中积聚了强大的反改革心理。在皇权崇拜消失的同时，“公社崇拜”却日益强化。近年来的研究表明，对抗改革的公社复兴运动在斯托雷平年代里形成了社会下层日渐汹涌的暗潮，在平时它成功地抵制了改革的深化，而一有机会，它就有可能泛及于社会表层，形成以“人民专制”重建“公社世界”的民粹主义狂潮。

第三，斯托雷平的铁腕固然使社会一时趋于“安定”，然而它毕竟与

以“公社世界”为基础的传统权威不同，在压制反抗的同时也在消解权威。

斯托雷平改革对城市反对派运动的作用也十分微妙。如前所述，这一改革成功地消解了自由主义反对派运动，但另一方面它却使民粹主义反对派运动死灰复燃。后者举起了自由主义放弃了的社会公正旗帜，以反改革为号召，与下层的公社复兴运动迅速结合。民粹派的社会革命党因而从1905年时微不足道的小团体一举成了1917年有百万之众的全俄第一大党。“二月雪崩”之后，它不仅在农村苏维埃中一统天下，在城市苏维埃中也曾有大半壁江山。与苏联官方史学的描述相反，当时沙俄流放地与苦役地中充斥的主要是这些民粹主义者，而布尔什维克(它的成员主要是政治侨民)并不多。

然而改革的另一影响，是造成了民粹派与社会民主派的“双向异化”。迄今人们谈到俄国革命，无论贬者褒者都强调马克思主义的作用。其实如果就史实而论，马克思主义的社会民主党在俄国反对派中的作用直到第一次世界大战前仍小于自由派与民粹派。而且俄国的正统民主党人的直接导师与其说是马克思，不如说是那时从革命党日益向议会党演变的德国社会民主党。这些俄国人虽然从马克思主义中接受了社会主义革命与无产阶级专政诸理论，但按经典马克思主义的社会发展阶段论，那都是资本主义发达后的事，而在当时的俄国，他们则要求发展资本主义与议会民主，反对民粹派的“公社社会主义”与“人民专制”论。因此在1905年以前他们在俄国现实问题上的立场更接近于自由派。

斯托雷平改革在使自由派陷于尴尬的同时，也给社会民主派与民粹派造成了难题。对民粹派来说是“时间恐惧症”问题。原来传统民粹主义把社会主义的希望寄托于农村公社，公社解体，希望便渺茫了，所以民粹派历来有“时间是革命的敌人”之论，主张“马上就干，否则就没机会了”。而斯托雷平改革后公社眼看不保，民粹派的事业还能有希望吗?面对这一窘境，以切尔诺夫为代表的社会革命党人对传统理论作了重大修正，以“劳动主义”取代了“公社主义”。即认为只要是“劳动者”，哪怕他不是公社社员而是私有农民，也是革命的希望所在，因此斯托雷平改革对公社的破坏并不会使民粹派事业失去希望。这样民粹派便逐渐承认了私有产权，进而接受了政治自由原则，并把“公社主义革命”推到“劳动主义革命”胜利之后的下一阶段，实际上接受了正统社会民主派的二次革命

论。这样，民粹派政党便日益社会民主主义化。

而对正统社会民主派来说，斯托雷平改革带来的问题是人民的反抗情绪日益带有抵制资本主义现代化、恢复传统公社的“反动”性质，由此产生了“人民恐惧症”。在这些书生看来，为富不仁的统治者可厌，“反动”的人民可怕，于是只好独善其身，做纸面上的“革命”者。面对这一窘境，以列宁为代表的社会民主党人中的非正统派(布尔什维克)则从“夺到政权再说”的考虑出发，实际上把传统民粹派“公社主义”与“人民专制”之说变成了自己的理论，并转而斥责民粹派留恋“小私有”和“资产阶级民主”，同时他们也与社会民主党的正统派决裂了。这样，在民粹派日益社会民主主义化的同时，以列宁为首的布尔什维克却日益民粹主义化了。这种民粹派与社会民主派的“双向异化”使得民粹主义在取代自由主义成为反对派主流的同时，又存在着社会民主主义化的民粹派被民粹主义化的社会民主派挤下去的可能。

总之，在斯托雷平年代，俄国的反对派运动逐渐由自由主义运动变成了民粹主义运动，由知识分子运动变成了工农运动。在工农心目中，知识分子形象也由公道与正义的化身逐渐变成了与贪官污吏类似的人，他们的道德感召力极度下降，引导与影响公众的能力也大为削弱，以致运动一开始便无人能加以约束，出现不“哗众”便不能“取宠”的态势，“激进比赛”也就势不可免。

“革命”意识形态低落，精英思潮的保守化与社会上革命(动荡)因素的增加与躁动形成了强烈反差。斯托雷平改革不仅造成了社会不公，还削弱了社会忍受不公的精神耐力；斯托雷平的“强者”哲学与“官方个人主义”打碎了传统道德秩序，也冲毁了公社精神、教会集体主义所烘托起来的沙皇作为共同体化身的形象，消除了公众对“皇权”的敬畏和期待它做出公正仲裁的心理。人们不仅感到不公，而且失去道德规范的耐力资源。酗酒率上升，理想主义失落的同时，“乱世心态”却在滋长，形成了某种一哄而起、趁乱发泄的心理土壤。在这种情况下，往往并不是什么“激进主义”的宣传造成秩序的解体，而是秩序的解体造成了一种哗众取宠的“激进比赛”，而这种比赛的终点线便是“公社世界”复兴加上“人民专制”的确立。

“雪崩”、“人民专制”与自由主义知识界的末日

1917年初的俄国虽然处于世界大战的艰难岁月，但从精英层面看并

没有什么“革命”先兆。虽然苏联时期的官方史学极力描述布尔什维克如何精心组织了“二月革命”，但实际上该党当时不仅人很少，而且主要活动于海外“政治侨民”中。就在这年的1月，身居瑞士的列宁还不无悲凉地写道：“我们这些老年人也许看不到未来的革命了。”看来此时年仅40多岁的列宁已在做终老他乡的打算。然而只过了40多天，意外的惊喜便从天而降：革命爆发了!而且转眼便胜利了!胜利之快使他甚至来不及回国，只好在瑞士连呼：“料想不到的奇迹”发生了!

的确，1917年2月革命显得那么“突然”，从沙皇到列宁，从极左派到极右派，无不大感意外。它起因于一件“小事”：2月23日(俄历)彼得格勒“由于运输设备不足”使得商店里面包脱销，导致不满的居民上街，很快便演变成“自发性罢工”。沙皇怀疑杜马参与了骚乱的组织，于26日下令解散杜马，不料杜马抗命不遵。次日便局势突变：派去镇压骚乱的首都卫戍部队有几个团率先哗变，迅即引起全面倒戈。杜马要求沙皇退位，沙皇调兵遣将却无人理睬，终于被迫在3月2日服输，临时政府同日成立。历经300多年的罗曼诺夫王朝，仅仅在几天之内便几乎未经流血就土崩瓦解了!

这样的剧变令人头晕目眩，彼得格勒著名的布尔什维克活动家B.卡万罗夫后来说：“谁也没有想到可能发生的革命会如此临近。”事实表明，这次革命既不是布尔什维克，也不是任何一个左派政党有计划地组织发动的。左派社会革命党人姆斯季斯拉夫斯基回忆说：“革命来临时，我们这些党人还像福音书中熟睡的无知少女一样。”而中派社会革命党人晋季诺夫则说：“革命犹如晴天霹雳，不仅使政府惊慌失措，也使杜马与各个社会团体措手不及。对我们革命者来说，它也是一件十分出人意料而又令人高兴的事情。”正如苏联早年著名革命史作者H.苏汉诺夫所言：“没有一个党直接参加了革命的准备工作”，“几乎谁也没有把2月23日在彼得堡开始的那件事情看成是革命的开端”。反对派是如此，沙皇一方亦然。当尼古拉二世读完杜马主席关于首都开始发生革命的电报后，他说了一句被载入史册的话：“这个胖子又来找我胡说八道，我甚至无需回答他。”

然而，谁也没有想到的剧变仍然发生了，而且一旦发生便一泻千里，不可遏止。从2月到10月，俄国社会几乎是处在一个急剧“激进化”的连续过程中，不想被大潮所淘汰的各种政治力量不管原来信奉什

么“主义”，此时都卷入了一场“激进比赛”之中。正如卢森堡所说：沙皇的傀儡“最反动的”第四届国家杜马一夜之间“突然变成了一个革命机关”。从国家杜马临时执行委员会到后来的四届临时政府，俄国政坛8个月之内五易其主，一届比一届更“左”。其主导力量从温和自由派、自由民主派演变为社会民主派与革命民粹派，最后在十月的冬宫之夜，后两派中的最激进者［社会民主党(布)与左派社会革命党］又推翻了两派中较正统者［社会民主党(孟)与社会革命党］控制的末届临时政府。

在这一大潮中，“个人主义”的斯托雷平改革一开始就成为过街老鼠，尽管斯托雷平改革中俄国人(包括下层在内)绝对生活水平实际都有提高，但社会上的不公平感在战时困难的触发下一下便燃起了清算的怒火，无论持何种“主义”的政治力量，当时都在抨击斯托雷平的“个人主义”，并许诺要重振公社世界之雄风。临时政府的最高土地委员会首任主席Д.波什尼科夫在5月19日该委员会首次会议开场便谴责斯托雷平改革，斥责斯托雷平“为私人而对公有土地发动掠夺”，并表示临时政府将立即纠正这种“专横的”不公正。在联合临时政府中任农业部长的社会革命党领袖切尔诺夫也宣布，政府将在废除斯托雷平法案之后，“在农村公社的深度与隐秘之处找到(土地)法律的新源泉”，“新的改革将从这些深层生活中涌现”。对改革的清算引出了“公社”对“个人”的专政，作为“个人自由主义者”的知识分子也厄运难逃了。

主要代表知识界的立宪民主党，这时的处境与1905年判若霄壤。在既不能“说服庄稼汉”又不能“说服小市民”的情况下，这个以“立宪”为名的党一反常态，力图推迟立宪会议，因为它预感到这一会议将是法国大革命中国民公会的再版，然而没有想到这个会议刚开场，就被比它更“激进”的苏维埃所驱散。而苏维埃政府一建立，就宣布要“肃清俄国土地上的一切害虫”，其中最主要的是“在哪一个街区，哪一个工厂，哪一个村子没有自称为知识分子的怠工分子?”而“公社和村庄”则应在“肃清”他们方面展开竞赛。接着在取缔了立宪民主党后，又宣布把“近立宪民主党”的知识界都列入镇压对象。列宁并为此致信高尔基，劝他不要“为腐烂了的知识分子诉苦”!

沙俄改革与自由知识分子的历史已经过去80年，如今俄罗斯面临又一次变局，于是学者们又在讨论：到底是狂热的知识分子折腾了人民，还是狂热的人民折腾了知识分子?

这个官司也许是永远也扯不清的，但回顾这段历史，我们至少可以知道：

第一，在社会大变动时期，理智与公正常常是互为因果的，只有成功地树立起社会公正形象，才有可能成功地呼唤理智。而这个形象自由主义者不去树立，民粹主义者就会去树立，这恐怕才是知识界的厄运之源。

第二，在知识分子中否定“革命崇拜”是有学理价值的，但切不要天真地以为，只要知识分子“告别革命”，革命就不会发生。1917年2月可堪为证。

第三，改革并非在任何时候都是革命的替代物。“改革引起革命”在历史上不乏其例。不少俄国学者认为没有斯托雷平改革就没有二月“雪崩”，这不无道理。因此要使改革真正取代革命，这场改革应当不仅是理智的，而且是公平的。

而这段历史更基本的启迪在于：知识分子不仅应当是社会的头脑，更应当是社会的良心，平时是如此，在大变动时期更是这样。“良心”膨胀到企图充当宗教裁判官，固然是可怕的，但“良心”萎缩到无视公正时，“痞子革命”恐怕也就不远了。

4.6格瓦拉为什么出走？

程映虹

（1956- ）中国当代学者。本文原载《读书》，1997（12）

一九九七年是古巴革命家切·格瓦拉三十周年忌辰。三十年前，“切”这个名字前面曾被西方和拉美报刊冠以“浪漫冒险家”、“红色罗宾汉”、“共产主义的堂·吉柯德”、“拉丁美洲的加里波的”、“尘世的耶稣”等等令人目眩的称号。经过相当长时间的沉寂之后，在“革命”这个词颇受冷落的后冷战时代，几个不同寻常的事件却使格瓦拉的名字再度回到了报端。其一是去年底秘鲁的自称信奉“格瓦拉主义”的阿马鲁游击队占领日本驻秘鲁大使馆并劫持大量人质；其二是曾经与格瓦拉共同战斗的扎伊尔游击队领袖卡比拉推翻了蒙博托政权；其三是格瓦拉的遗骨在玻利维亚被发现。此外值得一提的还有，就在今年春天，纽约的Grove Press出版了最新的包含大量第一手资料的格瓦拉传记：《切·格瓦拉：革命生涯》，在美、加同时发行，颇为畅销。

远隔重洋的中国也没有忘记格瓦拉。七月某日《新民晚报》以整版篇幅用“漫漫革命路，纵马走天涯”和“虽死犹生，精神永存”等标题对格瓦拉及其遗骨的寻找作了报导。令人略感困惑的是，格瓦拉其人固然大有新闻价值）然而较真起来，如果我们承认“任何人都没有权利把自己的意志强加给别国”这一原则的话，格瓦拉那种企图依靠由外国人组成的游击队去推翻别国政府的行动究竟在多大程度上值得饱尝外国干涉之苦的中国人去赞颂，似乎已经超出了可以商榷的范围。

然而，格瓦拉对于今日世界、今日中国确实仍然有其不可低估的历史价值。如果我们对他当年放弃古巴高级领导的职位而重返游击战的更深层的动机作一番思考的话，我们也许会发现格瓦拉的出走，实在是本世纪革命史上极富象征性和耐人寻味的事件。对于我们中国人来说，这个发生于大洋彼岸的传奇故事实际上离我们自己的生活远比我们所以为的要贴近得多。

格瓦拉为什么出走？一九六五年四月一日，当他秘密离开古巴前往刚果时，他的公开身份是古巴党和国家三个主要领导人（前两位是卡斯

特罗、其弟劳尔·卡斯特罗）之一。在他给卡斯特罗的告别信中他说他已经“在古巴的领土上”完成了对古巴革命所负的责任，“世界上其它国家在召唤着我去奋斗。我所能做的是你作为古巴的领导人所肩负的责任使你不能去做的”。他宣布放弃所有在古巴的职位，甚至古巴的公民身份（古巴革命后的新宪法有一特别条款，授予参加反对巴蒂斯塔政权斗争两年以上并担任高级军事领导职务一年以上的外国人古巴公民权，这条规定被认为是特意为出生于阿根廷的格瓦拉合法地成为古巴领导人而设置的），这样古巴不用为他在国外的所有行动负责。这封告别信无疑是格瓦拉自己和古巴官方对他为什么出走的正式解释，也确实可以视为格瓦拉出走的基本动机。但这种解释又未免过于笼统，过于原则，它除了对格瓦拉的突然消失向古巴人民作个交待，以及向世界表明格瓦拉此刻和将来的行动虽然精神上仍是古巴革命的延续，但法律上已与古巴无关之外，没有再为这个重大历史事件提供更多的线索。

格瓦拉出走的背景无疑要复杂得多，而最关键的是为什么他认为他已“完成了对古巴革命所负的责任”。在字面意义上，这可以理解为他在古巴已无事可做，但实际上古巴当时国内经济状况十分严峻，仅此二条就使我们有理由对国家最高经济领导人的自己已完成了责任的说法感到困惑。实际上，格瓦拉告别信上的后一句话或许更有实际意义。笔者认为这前后两句话应该解读为格瓦拉所想做的在古巴已经无法去做（而并非无事可做），他只有选择出走一途。当然这并非意味着格瓦拉是被迫出走，只是说他必须在另一个地方以另一种方式去追寻他的理想。

那么，格瓦拉的理想是什么？这种理想又为什么在革命后的古巴难以实现？回答这个问题或许可以有不同的角度，但我认为从“人”出发——即革命的目的是为了塑造“新人”——是首先值得考虑的，也完全符合格瓦拉革命胜利以后的主要活动及追求。格瓦拉提出“新人”这个概念是在一九六０年八月一次对古巴医务工作者的演说中，他以自己从一个医生转变为革命家为例说明革命的核心是消灭个人主义，号召用“彻底的批判的激情”去清除旧时代留给个人的一切，“如果每一个人都这样成为自己的设计师的话，创造一种新的人类——他们将是新古巴的象征——就将容易得多”。格瓦拉的这一思想被他用最直观形象的语言表达在他一系列的演说和文章中，例如，他曾定义人为“一件半成品”，并把“新人”比作革命车轮上的一颗“幸福的齿轮”，一颗“有觉悟的，有自己特

点”的齿轮。

格瓦拉的理想在多大程度上得到了实现呢？六十年代初古巴实行了大规模的国有化，从体制上为格瓦拉理想的实现创造了条件。国有化的经济目的是为了迅速实现工业化，把古巴从农业出口国转变为工业国，这是由苏联经验所提供的道路。然而古巴从此便开始陷入长期的经济困难，主要是产量下降或长期徘徊（当然其原因是多方面的，包括美国因其财产被古巴国有化和古巴向外输出革命而对古巴实行的经济封锁）。在严峻的经济形势下、一九六二年到一九六五年古巴政界和理论界爆发了一场在几乎所有的社会主义国家都曾发生过的理论论争，其焦点是两种经济体制的矛盾：非中央集权的独立核算制（deceniralized self-finance）和中央集权的预算制（ceniral budgeting finance）。前者在理论上享有财政的独立自主权，通过市场与其它企业交换产品，其产品具有商品的性质，企业的成功视其效益而定，个人的收入直接与劳动量挂钩。这种体制最先由农业部门提出并试行，后来外贸部门也随之实行，后一种体制与它相反，每个企业都是国家计划下的生产单位，产品在企业之间的交换不具有商品性质，劳动者的报酬与劳动量并没有直接联系，这种体制主要在工业部门实行。论战的中心问题实际上是社会主义与商品、市场、利润、价值规律和个人利益等的关系，而两种体制的并存则表现了当时古巴经济政策上的矛盾。

身为工业部长和国家银行行长的格瓦拉是中央集权的预算制派的主将，然而他的立场并非单纯地源于经济问题，而是带有更多的意识形态成份。从塑造“新人”是社会主义的主要任务这一点出发，他认为这实际上是一场“物质动力”（material incentive）和“道德动力”（moral incentive）之间的斗争。他的观点首先以古巴革命的历史经验为根据。针对论战对手，特别是当时担任古巴政府顾问的法国马克思主义经济学家夏尔·贝特海的革命不能超越经济发展阶段和道德不能单靠教育灌输的观点他反驳道：古巴的革命就是在完全不具备客观经济条件的情况下由人的主动性和革命热情所促成的（这一点成为他后来“游击中心论”的基础，即革命条件可以由少数武装人员用暴力去创造）。另一个法国马克思主义经济学家雷纳·杜芒在考察了古巴的农业以后建议给在农场从事额外劳动的工人一定报酬，以利于他们培养起主人翁意识，但格瓦拉说古巴工人不需要这种建立在报酬基础上的主人翁意识，而是义务和责任

感。总之，“物质动力”完全不符合“新人”的道德标准。在一次采访中他说马克思主义的基本目的就是消除个人利益，用精神因素推动社会发展。在工业部一次劳模表彰会上他宣布为劳模们准备了一点奖品，但却不打算在大会上拿出来，因为这种形式会给人以物质刺激的印象，“那是我不愿意看到的。”实际上，他之所以成为最高经济领导人，某种程度上也正是因为他对经济事务本身并没有多少兴趣，其注意力毋宁说完全在经济工作的政治意义上。他的工业部长（最初应译为工业化部长）一职是卡斯特罗点的将，出乎多数人的预料，因为这个工作的性质似乎与他传奇般的游击战领导人的形象不甚和谐。然而，后来的发展证明，这样的安排正是革命向经济领域深入所需要的。他的银行行长的任命无疑让更多的人吃惊，尤其是他曾经说过要建立一个“不用钱的文明”。这里有一个后来格瓦拉在很多场合下开玩笑地说起的故事：在一次会议上卡斯特罗宣布要为新成立的国家银行找一个“好的经济学家”，格瓦拉闻言立刻举手自荐，卡斯特罗惊道：切，我不知道你还是一个好的经济学家！格瓦拉答道：哦，我以为你说你要的是一个好的革命家！

翻阅格瓦拉在这一时期的演说和文章，可以看到他对解决经济困难所提出的几乎是唯一的对策就是社会主义劳动竞赛，因为这是唯一与塑造“新人”的社会工程相一致的解决办法，在一九六二年八月一次题为“对待工作的新态度”的演讲中他说劳动竞赛“是我们国家的核心任务”，“应该成为每个工人每天下班后的谈论话题”。但与此同时他又深深地为已经“摆脱了异化”、“不再是商品”了的工人的现实劳动态度所苦恼。他大声疾呼：工作应该是道德的必需！工厂应该是一个我们每天带着新的热情和乐趣前往的地方！劳动应该是美好生活中最幸福的时刻！在另一次对共青团的讲话中他承认还没有在工人中培养起为劳动竞赛所必须的觉悟，他说他所领导的工业部老是在为劳动竞赛制定规章制度，但“如果我们面对的都是只想回家的工人”，这些纸上的规定又有什么用呢？

这场经济论战到一九六五年在没有一个明确结论的情况下突然中止了。一直没有表态的卡斯特罗这时说：“作为革命者，我们的任务不是在哲学领域进行抽象的论争。”论战中止的原因既有维护党内团结的因素，又有古巴已放弃迅速工业化的打算，退回到以农业为主并以苏东集团取代欧美为出口对象的格局。此后报刊上再也见不到论战的文章，而在这种政策变化中位居要津的农业和外贸部门也没有改弦易辙，用格瓦拉

的“道德动力”去增加生产。无疑，以维护革命纯洁性为己任的格瓦拉对这个结果不会不感到失望。然而使他更为失望的也许是他已感到在和平年代塑造“新人”是一个几乎不可能达成的目标。对人性中利己本能的克服乃至根除，只有在战争条件下才能实现。他在代表作《人与社会主义在古巴》中曾经说和平年间意识形态的主要任务就是把战争年代的革命热情灌输到日常生活中去，为此整个社会必须变成一所巨大的军营和学校。他多次说“新人”就在游击队员之中，只有在战争条件下人与人之间才会有真正纯洁的兄弟关系。很多和他关系密切的人都有这样一种看法：切实际上一直期待着美国的又一次更大规模的入侵，这种入侵将会一举解决古巴和平年代所产生的一切问题。而到了一九六五年，没有任何迹象表明美国敢于再一次冒天下之大不韪，于是离开古巴，寻找新战场便成为必然的选择。

促使格瓦拉出走的另一个原因是他的“大陆革命”的梦想。他一直认为古巴这个加勒比小岛的革命是拉美大陆革命的先锋和前奏，离开了拉美革命，古巴不可能“单独建成社会主义。”事实上，从古巴革命胜利的那一刻起，他就竭力企图输出古巴革命的模式。一九五九年古巴尚未宣布转向社会主义时，卡斯特罗应美国报纸编辑协会的邀请访美，留在国内的格瓦拉就派出受其训练的尼加拉瓜游击队重返尼加拉瓜。此后他不但是推动拉美革命的官方政策的主要制定者，而且建立了他自己的训练营地和派遣途径，直接把来自不同国家的武装人员派到洪都拉斯、多米尼加、尼加拉瓜、玻利维亚和其它一些拉美国家。他设立了“革命奖学金“用于训练拉美各国的激进学生。美国对古巴的“猪湾入侵”失败后，他在公开讲话中警告拉美各国政府，说倘若他们不改善内政，等待他们的就是古巴模式的革命。然而，年复一年，他所希望的大陆革命遥遥无期，他所派出的游击队一再受挫，但这并没有使他对拉美革命的形势重新估量，反而使他感到拉美游击战需要一个更有能力和号召力的领导人。一九五九年，当他出访途经东京时，一个随行人员就记下了他的一段与那次出访毫无关联的谈话：在南美的玻利维亚或巴拉圭，找一块与巴西、乌拉圭、秘鲁和阿根廷接壤之处，在那里投进一股游击队，革命就会扩散到整个南美。他把这个最有想象力的方案最终留给了自己，要不是六十年代中期非洲独立运动的发展一度使他产生了非洲已成为世界革命的中心这个幻觉并选定刚果为出走的地点的话，很可能他就会去了

玻利维亚。

六十年代国际共运的分化也是促使格瓦拉出走的重要因素。他常常对苏联持不加掩饰的批判态度，其原因之一是从“新人”的角度出发，他认为苏联对价值规律、利润和个人利益等的承认与革命的目的背道而驰，他说苏联工人的劳动目的与美国工人已没有区别，都是为了钱。在他的刚果使命失败后秘密返回古巴并等待去玻利维亚的几个月中，他写了一些类似理论总结的东西，帮助他整理的人震惊地发现他竟然说自从列宁的新经济政策开始苏联就有了”复辟资本主义”的先例。原因之二是他的拉美乃至世界革命的计划与苏联的世界战略尤其是“和平共处”方针相冲突。他说“和平共处”就是绥靖政策，苏联在古巴导弹危机中的退让使他怒不可遏，他不但在私下说这是背叛，而且在一次对英国记者的采访中直言不讳他说当时如果按钮在古巴人手里，导弹很可能就发射出去了。他对中国的态度和对苏联恰成对照。他公开说中国的公社模式和对精神因素的强调为亚非拉革命提供了榜样。在他的工业部里的中国专家不从古巴政府那里领取报酬，格瓦拉说这体现了“新人”的道德标准。相反，苏联专家的工资是从苏联给古巴的贷款中扣除的。此外，当时中国的对外政策在他眼里也符合全世界革命”的要求，尤其是林彪一九六五年发表的《人民战争胜利万岁》引起了他的重视。他的这种态度无疑是古巴当时在中苏论战中迟迟未公开表态的原因之一。但随着与苏东集团的经济联系日益成为古巴经济的基础，苏联对格瓦拉的反苏亲华立场有了强有力的压制手段。格瓦拉最终的出走，正是在他一九六五年二月在阿尔及尔出席亚非团结组织的经济会议上几乎是公开地谴责苏联之后（他说一些社会主义国家要求把他们与正在从事解放斗争的国家的经济联系建立在互惠的基础上，这和殖民主义一样）。而也正是在他出走之后，古巴政府于次年以中国削减对古巴的大米出口为由说中国加入了美帝对古巴的封锁，挑起了中古论战。

格瓦拉在当时，无论在第三世界还是在西方国家都有着大量的崇拜者，这在很大程度上和他的人格力量有关。他是一个真正忘我的无私无畏的革命家。他放弃高位重返战场并不惜牺牲自己的事迹广为人知，但他还有更多说明其个人品格的故事。例如，他身兼工业部长和银行行长，但始终只拿一份工资，将国家发给的另一份交回；他公私分明，连年幼的子女生急病都不准用自己的公车送医院，有次搬家时，妻子将原

来公家住房里的吊灯一起搬走，他见到后令妻子马上送回；在经济困难时古巴政府给高级领导人的家庭发了特殊配给证，他得知后也立即退回。这类事例的确不胜枚举。他以身作则，工余时间特别是周六都主要放在参加义务劳动上。更使人敬佩的是他从小就患有严重的哮喘病（这也是他后来学医的原因），但这从未动摇他走进丛林和战场的决心。总之，他决不是那种只会号召别人奉献的"革命家"。正是这种精神使得他甚至得到了敌人的尊敬。当时应玻利维亚军政府的要求帮助追剿格瓦拉的美国中央情报局特工罗得里格斯在回忆录中回顾了在格瓦拉被处决前他与格瓦拉的谈话（中情局当时想把格瓦拉送到关塔那摩基地加以利用，但玻军政府执意将他处死，为避免处决俘虏的指责对外宣布格瓦拉死于战斗），他说他当时心中不但已没有对政治死敌格瓦拉的仇恨，反而感到了对这个人的一种敬佩。

然而，人格的高尚与否在我们评价一个有无资格和能力主宰千百万人命运的政治家时究竟有多大分量呢？说到底，一个人在何种程度上以何种方式为了一个他认为值得的目的牺牲自己（只要不影响别人）纯粹是他个人的事。如果事关他人，那么对这种牺牲的评价就复杂得多。一个最基本然而却常常被人们遗忘的伦理学常识是：牺牲仍然只是一个事实，它本身并不因其壮烈而自动成为唯一的评判标准。格瓦拉固然毫无我们通常所说的那种自私自利之心，他不但以解放拉美乃至世界人民为己任而且曾经说过对人民的爱是革命家最起码的品质，然而他却为什么偏偏不能理解普通人最基本的物质需求？他有什么根据把马克思主义的根本目的说成是消除个人利益？如果革命最终革到了劳动人民的物质利益上来，这又是什么"解放"？更进一步说，是什么使得他自认为有权力和有理由不但重塑社会，而且再造个人呢？当他把人比作"半成品"和"幸福的齿轮"时，他意识到这种用词中所包含的对人性的贬抑，已经远超出他所痛斥的资本主义下人性的异化了吗？

如果这么说仍然显得抽象的话，那么最后也许有必要就格瓦拉是如何看待古巴人民的再说几句。在《人与社会主义在古巴》中他说：古巴是拉美和世界革命的先锋，是先锋就意味着牺牲，以牺牲为核心的无产阶级国际主义对古巴人民不但是义务而且是需要。他用这样一句话来结束他的文章："我们的自由随着不断的牺牲而膨胀，这种自由和它每天的营养物质就是鲜血。"一九六一年在哈瓦那召开的第一届拉美青年大会上

格瓦拉这样告诉从各国来的代表：今天的古巴人民想让你们知道，即使他们在一场为彻底解放而引发的热核战争中被全部消灭，只要你们接过革命的火种，“他们也会为完成了自己的使命而感到无比幸福”。

不知道是不是仍然有人认为这些话充满了“气魄”和“豪情”。

——录自《读书》杂志1998年第3期

4.7其兴也勃

潘旭澜

（1932- ）中国当代学者。本文选自《太平杂说》，天津，百花文艺出版社。2000。

洪秀全三次应考，未能进学，即考不上秀才，精神上打击很大，心力交瘁，大病一场。病中，落榜所产生的强烈心理反弹，实质性的精神病变，梁阿发编纂的传教书《劝世良言》诱发的想象，多种因素搅合在一起，产生了神游高天，上帝派他下凡作太平天子的幻觉。再加上头脑基本清醒时的顺势思考，萌生了利用迷信造反的想法。第四次应考又名落孙山，使得这个自视极高的老童生，从旧梦中寻求出路。他以《劝世良言》为底本，加上随心所欲的发明创造，要创立挂羊头卖狗肉的宗教。这个意图，首先得到好友（一说又是表弟）冯云山的充分赞同和热烈支持。这个冯云山，同样是屡试不第的老童生，同样对科举考试十分不满。而且认为洪秀全有王者气度，极力促成利用迷信造反。

于是，他们一同“出游天下”。在比较开放、文明程度较高的广东，没有市场。只好转到广西山区农村。这个转移，使得他们的造反得到成功的可能。洪秀全既极其自私又十分任性，没有做“地下工作”的耐心，遇到风险更是一走了之，逃回老家。主要靠冯云山锲而不舍的努力，吸收了一批信徒，包括后来成为太平军第二号人物的杨秀清。他们鼓动、吸收和组织百姓．尤其是无业游民和贫苦农民参加拜上帝会，逐步形成一套颇有特色而又相当严密的办法。使造反能成气候，波及十几省，持续十来年。

准备造反之时，只有洪秀全、冯云山、杨秀清、萧朝贵、韦昌辉、石达开、秦日纲七个人明白底细。随后，有少数心腹亲信也晓得个大约略。对于一般百姓，他们宣传独尊上帝，不拜邪神。信上帝者无灾无难，不信上帝者“蛇虎咬人”。上帝有无限权能，敬拜上帝则“享福无穷”。“天堂路通”。信了上帝再拜别的神道，就是有罪。这样的宣传，比一下子就亮出造反的旗号，远远地易于为贫困、多灾多难、没有文化的百姓所接受。不少人出于自身朴素的人生愿望，出于对频繁灾祸的恐惧，也就轻易地加入拜上帝会，将命运的缰绳交到洪秀全等人手里。

随着造反形势发展的需要，太平军的首领们加紧了对参加者的宣传。一方面是用上帝的名义，尽一切可能来神化洪秀全及其他首领。洪秀全自称为上帝亲生第二子、太平天日、太平真主、天下万国太平真主、天王、禾王，反正他想得出的称号都戴上了。于是，成了半神半人的教主兼国王，要创造天下一家的地上的天国。杨秀清则是上帝第四子，真天命左辅正军师，中军主将，东王，还可以代天父（即上帝）发布最高指示，惩恶劝善，生杀予夺。冯云山、萧朝贵、韦昌辉、石达开分别是上帝第三、五、六、七子。萧朝贵又是上帝女婿，还有代天兄（耶稣）说话的特权。连同杨秀清，此五人一起为五军主将。几乎上帝将他的子女（包括上帝女儿洪宣娇），都派到广西来打天下，建设地上的天国了。其它许多政教合一的宣传，也都是为了夺取政权而造神，或者说，通过造神来表明造反的合理和夺权的必然。另一方面，则将一切敌对和不合他们口味的人物、政治、文化，极力加以妖魔化。其它一切宗教、神佛都是害人的妖魔。清朝皇帝是阎罗妖，清朝一切官员都是清妖。所有古籍概称为妖书。凡是不合造反需要的话语统统叫做妖言。同时，又在迷信宣传之中，加入种族差别的因素。利用汉、满之间的矛盾和成见。对所有满族人大加辱骂。称满人为蛇魔、邪鬼、骚狐、羯狗，凡想得出的恶名都给加了。甚至在檄文中说："细查满鞑子之始末，其祖宗乃白狐与赤狗媾精，遂产妖人"。这种荒诞的辱骂，竟出之于十九世纪的公开文件中，太平军之无所不用其极，于此可见一斑。这些悖离常识的宣传，对于有文化，头脑清醒的百姓是起不了多大作用的。即使在排满、反清情绪上有所共鸣，也不会认同其乖谬的内容。不过，没有文化的游民、农民。就完全可能在原有的宗教、神道迷信的基础上，转而接受这种不中不外、亦中亦外的迷信宣传的基本内容。

对于贫苦，没有文化的游民和农民，最有吸引力的，在于解决吃饭问题。民以食为天。吃饭从来就是中国的头号大问题。由于灾荒、人口压力、鸦片流入等原因，导致社会广泛贫困化的情况下，吃饭问题更加突出。太平军提出的"有饭同吃"，对于有一顿没一顿、经常处于饥饿威胁的人们，显然有极大吸引力。李秀成供词说的"实因食而随也"，说出绝大多数人追随的根本原因。至于太平军文字化、纲领化的"有田同耕，有饭同吃，有衣同穿，有钱同使，无处不均匀，无人不饱暖"，更是自古以来贫苦农民和游民梦寐以求的理想世界，虽然这种理想世界从来也不

曾实现过。对于太平军的首领们，为了造反的需要，从“毁家纾难”开始，继而强迫百姓纳贡，到对百姓“逐户搜刮”，就是维持军用的重要办法。至于将清朝地方政府的库银、官仓及其它财物，全部没收，本是题中应有之义。它的“理论根据”是，天下一切财物，全是天父所有，应当统统收缴入“圣库”。而所得一切财物，有相当一部分，就是用来解决吃饭问题。

与宣传诱骗和真的给饭吃相配合的，是严厉惩办。早在公开造反之前，对于参加拜上帝会活动而又心怀疑虑或不满的人，就假借“天父”、“天兄”名义，加以责打，甚至“一笔勾销”--杀掉。到了公开扯旗之后，便抛出早就准备好的天条十款。这天条要求每人都会背诵，不能违反的。天条之外，有禁律数十条。再有，各级大小头领对不合意的人和事，完全可以随心所欲，爱怎么处治就怎么处治。刑罚轻的是杖责，从打五大板至两千大板。数十条禁律中，违反的，大多数是“斩首不留”。连下级头目乃至老兵，都可以随意称人为“妖”，一刀斩了，不多唠叨。更严重的是五马分尸。最严重的是“点天灯”。这大约是太平军的一项发明创造。也就是将犯者，从头到脚全身缠上浸过麻油的棉纸或麻皮，用松脂自蜡堆在脚上，然后从下面点火烧燃，受刑人“呼号之声，惨不可闻。人之秉赋强弱不同，有燃至胫即死者，有燃至膝至小腹始死者。”想来比下油锅还怕人。这种刑法，主要是用来处治太平军中的背叛者。凡五马分尸或点天灯，就要在广场或开阔地集众观看。先宣布罪状，然后行刑。这样做，杀鸡儆猴的用意很明显。让一切参加太平军的人，无论你当初是自愿或被迫或随大流，无论你在太平军中再苦再难再不满，想到点天灯的惨酷，也就只能死心当过河卒子了。这种酷刑的威胁效果，一直很显著。

事实上，对于参加太平军的人，一入营便没有退路。由于太平军流动性大，“乡下之人，不知远路，行百十里外，不悉回头”，即使任你回家，也不辨东西南北，不知家在何处了。何况，退路已经在入营之时断了。按号命，凡参加太平军的人，一切财物都要变卖交公，卖不掉带不走的房屋则烧掉。你即使能问路回得家乡，回去了住哪里？再说，当你烧掉房子之时，实际上已经等于向官府和社会，发布了造反公告，官府和不愿造反的百姓也容不了你。同烧房屋相联系的是，大多数人是全家一起加入太平军的。这样，一家人之间，就互为人质，形成了全家的连

环保。个人即使萌生三心二意，怕连累家人，也自然而然取消了。

除了造神欺骗和种种裹胁办法之外．自然也给大小兵将封官许愿。1851年在永安之时，就曾为此专门向全军下了一个诏书。这诏书中说："凡一概同打江山功勋等臣，大则封丞相、检点、指挥、将军、侍卫，至少亦军帅职，累代世袭。龙袍角带，在天朝保卫朕躬。我等既幸得为天父子女，又幸得为天兄弟妹，在世则威风无比，在天则享福无疆。朕问尔等，威风有如此真威风否，享福有如此真享福否。"几个月后，又在另一诏书里说："同心放胆同杀妖，金宝包袱在所缓；脱尽凡情顶高天，金砖金屋光焕焕。高天享福极威风，最卑最小尽绸缎。男着龙袍女插花，各做忠臣劳马汗。"从封官、世袭、龙袍、绸缎、金砖、金屋到反复强调的威风无比，凡想象得出的物质和精神享受，全都说到了。它的特点，是用大家听得懂记得住的俚俗辞句，最大限度地吊起大小官兵胃口，也就是调动每个人的积极性，去为他打天下。

在攻占一些城镇，尤其是攻占武汉时，没有逃亡的百姓中青壮年，尽被胁迫加入太平军。办法是，鸣锣聚众"讲道理"。由某一头领向众人作动员报告，大意是：天王和诸王是天父差遣下凡，拯救世人。你们大家早就该主动投身军营效力。却要等待鸣锣传集，可见都是妖魔。本来应当统统杀掉，看在你们前来听讲道理，暂且免了。从此以后。要敬拜上帝，练习天情、顶天报国。现在，新任命一批两司马，各领二十五人为新兄弟。如有谁胆敢不服从，立即斩首。谁敢违反禁令，也斩首不留。云云。要么被收编要么马上杀掉，死活由你们选择。听讲道理的人，尽管面面相觑，在人家全副武装的监视下，也只有顺从。以前造反首领也常裹挟百姓参加，而洪、杨这么一套，则将裹挟发展到极致。于是，太平军迅速扩大。占领武汉之后，全部男女老少，由数万人一下子扩大到十多万人。利用在湖南及武汉征集的大小船只，水陆连营数十里，进攻南京。在南京"建都"之后，以前的办法更加纯熟和制度化，整个南京成为一个大军营。

洪、杨内讧和石达开被迫出走之后，洪秀全的所有"天国"、"天父"、"真天命"之类的迷信宣传，已经基本破产，太平军内及其占领地区产生严重的信仰危机。但是，大多数被诱骗、裹胁参加太平军的人，由于身家性命都押了进去。加上外地人无处可逮。无家可归，而且清朝军队、政府对太平军没有采取分化瓦解安抚政策，所以他们即使明知前途

无望，“人各一心”，也没有逃散，死死地在“太平天国”这条残破的大船上，苦苦挣扎。

从上面所说这些，很容易看出，洪秀全为首的太平军，是头领们利用迷信发动和发展起来的一支造反队伍。他的一套教义、教规、戒律，不但从精神到物质严厉地控制着参加造反者，而且断绝了一切可能的退路。它们的指归，在于由洪秀全个人占有天下，建立他个人的“地上天国”。这种洪氏宗教，披着基督教外衣，拿着天父上帝的幌子，以中国奴隶主和封建帝王的腐朽思想、条规，对他控制下的军民实行极其残酷的剥夺与统治，实际上是一种极端利己主义的政治性邪教。洪秀全造反获得局部的成功，是以中国社会的大动乱、大破坏、大倒退为代价的，是以数以百万计军民的生命、鲜血为代价的，是以中国丧失近代化的最后机遇而长期沦为帝国主义刀俎下的鱼肉为代价的。尤其可怕的是，这一切还被作为一首英雄史诗，向人们指点通向人间天堂的金光大道。

4.8编者旁白

让我先从“激进”与“保守”这对概念说起。所谓“激进”与“保守”，在近代以来的中国，既可指文化态度，又可指政治态度。文化上“激进”与“保守”之争，表现为对传统文化的取舍：摒弃，还是捍卫。主张根本否定传统价值，引进现代自由、民主、人权等基本价值，这样的人通常被称为“文化激进主义者”；与之相对的，是所谓“文化保守主义者”，其特征是对传统价值的迷恋和坚守，他们并不认为传统与现代生活有不可调和的矛盾，他们相信只要对传统价值进行“创造性转化”，便能满足现代要求，这不仅是绝对可能的，而且是绝对必要的，是现代国人在文化上的惟一选择。至于政治上“激进”与“保守”之争，则表现在变革社会的方式选择上。主张以雷霆万钧的暴力手段、以急风暴雨的革命方式对社会进行一蹴而就的改造，是政治上的激进主义；而政治上的保守态度，则是主张在不引发大动乱的前提下，对社会进行循序渐进的改良。因此，政治观念上的“激进”与“保守”，有时又被表述为“革命”与“改良”。作为文化态度的“激进”与“保守”，与作为政治态度的“激进”与“保守”，二者并不必然合一。在文化上激烈反传统而在政治上坚守改良立场，这二者在现代中国完全可以统一在一人身上。

本卷作为主词出现的“革命”当是相对于“改良”而言的。“改良”与“革命”，当是指社会变革上的“保守”与“激进”两种政治态度。这两种政治态度，在现代中国都极具代表性。在“保守”或“改良”旗帜下，集合了现代中国的一群知识分子，这群人通常被称做自由主义者；而由于种种复杂原因，更多文化人则在政治上选择了“激进”或“革命”立场，这一庞大群体通常被称为“左翼”。这两个群体间的关系一直相当紧张。他们的对立，当然并不仅仅体现在变革社会的“方式”上。“方式”的差异，还是源于政治“信念”的不同。在“左翼”看来，自由主义者主张“改良”不过是“妥协”的代名词，不过是在为当局“帮忙”或“帮闲”。“左翼”深信，以“一点一滴”的方式根本“改良”不了社会。而在自由主义者看来，“左翼”所主张的暴力革命，非但解决不了中国问题，相反，倒是会将中国带入更深重的灾难。政治上的“保守”与“激进”、“改良”与“革命”，即便在今天，也是一个远未过时的话题。

本章为何选胡适起草，蔡元培、梁漱溟等十多人签名的《我们的政治主张》?因为这是被称为中国现代自由主义大师胡适写的第一篇政论。胡适在文化上可谓“激进主义者”，对传统文化持有明确的批判态度，且终生都对文化复古倾向保持警惕。但在政治上，胡适则是“改良主义”(或曰“保守主义”)的代表。胡适所以不主张以暴力革命方式改造社会，因为他深信以此方式不可能对社会实现良性的彻底改造，即使暴力革命成功，仍回避不了那“一点一滴”的具体问题。在写于1922年6月的《这一周》中，胡适这样表明自己的政治观念：“我们是不承认政治上有什么根本解决的。世界上有两个革命，一个法国革命，一个俄国革命，表面上可算是根本解决了，然而骨子里总逃不了那枝枝节节的具体问题；虽然快意一时，震动百世，而法国与俄国终不能不应付那一点一滴的问题。我们因为不信根本改造的话，只信那一点一滴的改造，所以我们不谈主义，只谈问题——我们应该把平常对政治的大奢望暂时收起，只存一个‘得尺进尺，得寸进寸’的希望，然后可以冷静地估量那现实的政治上的变迁。”而《我们的政治主张》一文，可以说典型地体现了胡适这类“改良主义者”在“改良”中国政治上的具体看法。

20世纪80年代以来，港台思想文化界和一些旅居美国的华人学者，都对中国现代史上的“激进主义思潮”进行了反思，本章节选了张灏的《中国近百年来的革命思想道路》一文。该文追溯了中国近代以来“革命崇拜”的源头，也分析了激进的政治思潮长期占上风的原因。虽然未必句句有理，但他还是多少搔到了痒处。

政治上“激进”与“保守”之争，当然不只是一个中国问题，可以说，它表现了人类两种政治观念和社会理想的对立，某种意义上也是对人性的两种不同看法的对立。这种对立在法国大革命后表现得更加尖锐。法国革命的“激进主义思潮”产生了世界性影响，也是中国近代以来的“激进主义”的一种源头。与此同时，反思法国大革命的声音也首先从欧洲思想界响起，并且也对中国现代“改良主义”产生了影响。中国现代政治思想史上的“激进”与“保守”，分别有着异域的思想背景和资源。故本章着意选择了托克维尔的部分论述。托克维尔的论述选自其《旧制度与大革命》一书，这是反思法国大革命的名作，也是自由主义经典作品。托克维尔表达的意旨之一，是号称与传统进行彻底决裂的法国大革命其实并未能创造一个全新的社会，并未能创造出一种全新的人，旧制度下的

许多东西，都在大革命后以改头换面的方式复活；托克维尔的另一意旨，则是证明以“自由”为旗帜的法国大革命，实际从根本上摧毁了自由所赖以存在的基础。

《在旧制度与大革命》中，托克维尔指出：“对于一个坏政府来说，最危险的时刻通常就是它开始改革的时刻。”他的意思是，在一个“坏政府”开始“改革”的时候，最容易发生彻底摧毁该政府的“革命”。在专制统治最严酷的时候，革命往往难以发生，民众背负着千斤压迫而默默忍受。而一旦专制统治稍有松弛，民众承受的压迫有所减负时，民众反而感到剩下的那一部分再也无法忍受了，于是，山呼海啸般的革命便可能在一夜之间爆发。如果说，一个“坏政府”在它开始改革时容易爆发革命，那么当这改革极不公正时，社会大动乱式的革命就更容易发生了。本章所选的《“路标”改变以后—世纪初沙俄改革与自由知识界的悲剧》一文，恰恰阐述了20世纪初俄国极不公正的“斯托雷平改革”与后来俄国革命的因果关系。文章着重分析了在这由不公正改革引发革命的过程中，当时俄国自由知识分子应负的历史责任。如果说，当时自由知识分子拒绝“民粹主义”立场是一种清醒的选择，那么他们面对不公正改革却默不作声，则意味着放弃了作为“社会良心”的角色。面对民众在所谓“改革”过程中被剥夺与被损害，自由主义知识分子三缄其口，也就在民众中失去威信，当一浪比一浪激进的革命爆发时，自由知识分子再出来说话就无人理睬了。此文提醒人们应意识到知识分子的社会责任。知识分子不但应是社会的头脑，还应该是社会的良心。当某种不合理制度开始变革时，知识分子当然应该旗帜鲜明地拥护改革，但仅此还不够。所谓改革，其实质是利益的重新分配。这种利益再分配，可能是较公正的，也可能是极不公正的，因此就可能有公正的改革，也可能有很不公正的改革。而作为社会良心的知识分子，则不仅要坚决拥护改革，还要对改革过程中出现的不公正现象予以批评。当然，对改革中不公正现象的批评，永远不能走向对改革本身的否定。苏文还提醒人们，革命有时并不需要人去刻意煽动，它可能在一夜之间突然爆发。当社会转型和变革以一种不公正方式进行时，这种突发的革命最容易出现，因此，革命也不是任何人潇洒地挥挥手说一声“告别革命”就能告别得了的。对高尔基，中国读者很熟悉。高尔基曾被称为“革命的海燕”，曾被说成是俄国革命的无条件的支持者和拥护者。直到他尘封多年的

《不合时宜的思想》一书出版，人们才惊讶地发现，原来高尔基对“革命”曾有过那样多的不满，那样多的抵触，那样多的恐怖。单世联《历史的记录与革命的反思》一文，是对高尔基长期被遮蔽的一面的解读，辑录于此，可与苏文之作相得益彰。

切·格瓦拉是所谓“革命的圣人”。在当代中国的社会变动中，一些人想起了他并将他作为旗帜举起。程映虹《格瓦拉为什么出走》对这种呼唤革命的激进声音发表了不同看法，同时又鲜明地表现出一个知识分子的良心，与苏文之作有异曲同工之妙。潘旭澜近年发表了一系列反思“太平天国革命”的学术随笔，并结集为《太平杂说》出版，产生了广泛影响。本章从《太平杂说》一书选取《其兴也勃》一文，或许能有助于读者了解这场“农民革命”的真相。

王彬彬

第五章 自由思想档案

5.1关于新闻自由

休谟

（1711—1776），英国哲学家。　本文选白（休谟政治论文选）．张若衡译，北京，商务印书馆，1993。

没有什么比我们这个国家中人们所享有的极端新闻自由更易使外国人感到吃惊了。我们可以任意向公众报导一切，并可公开指责国王及其大臣们所采取的每项措施。假如政府当局决定打仗，人们便断言他们误解了民族利益，若非别有用心，便是愚昧无知；而且宣称在当前情况下和平最为可取。假若大臣们热衷于和平，我们的政论家便一味散布战争气氛，鼓吹杀伐，并把政府的和解措施说成是卑怯行为。鉴于这种自由是别的任何政府，不论是共和制的或是君主制的政府所不容许的，即使在荷兰和威尼斯都是不容许的，那里比法国和西班牙限制更严，这就自然会引起一个问题：为什么惟独大不列颠人民享有这种特权?

我们的法律之所以容许我们享有这种自由，原因看来在于我们政府的混合体制：它既不全是君主制，也不全是共和制。人们将会发现，如果我没有弄错的话，下述政治观察是真实可靠的：政府中的两种极端，自由与奴役，常常相互最为接近；而且，如果不走极端，而是将少许的君主制和自由掺和，政府就会变得更为自由；另一方面，若是将少许自由和君主制结合，则政治枷锁总是变得更为沉重和难于忍受。在一个像法国那样的专制政府里，那里的法律、风俗、宗教等一切凑合起来，使人民完全安于自己的处境，君主对臣民不可能抱有任何猜忌之意，因而易于容许他们享有大量言论自由和行动自由。在一个像荷兰政府那样完全是共和制的政府里，那里没有任何足以引起同家猜忌的突出的行政官员，因而可以授给他们以决断大权而无危险；这种权力对于保持安定和秩序虽有很多好处，但对人们的行动却也给予相当大的约束，并使每个公民必须人人尊重政府。看来甚为明显的是：君主专制和民主共和国这两个极端在某些实际情况下互相接近，其表现是：一、行政官员对人民无猜忌之意；二、人民对官员亦无猜忌之意。这种互不猜忌在两种情况之下均可导致互相信任：在君主国中产生一种自由，在共和国中产生决断之权。

上述观察还表明：在每个政府中，手段、方法相互差别极大，而君主制和自由的结合赠使得枷锁不是较易承受，便是更为沉重；为了说明这种观察符合情理与事实，我必须引述塔西佗所说的一段话，他讲的是帝制下的罗马人。他说：他们既不能忍受完全的奴役，也不能忍受完全的自由。一位有名的诗人在一节生动描述伊丽莎白女王的政府和政策的诗中，将此话译改成法语，用来形容英国人：

给桀骜不驯的英国人套上枷锁，
他们既不能自由地服役，也不能自由地生活。

——《亨利亚特》

根据这些评论，我们认为古罗马帝制下的政府是一种专制和自由的混合结构，其中专制占优势；英国政府同样也是一种混合结构，不过其中自由居支配地位。二者所导致的后果，符合上述观察，这是从那些采取混合体制、导致互相戒备和猜忌的政府可以预期的事。古罗马的皇帝很多都是有史以来最可怕的、玷辱人性的暴君，而他们的残暴显然主要是由其忌恨之心所激发的，是由于他们看到罗马所有的大人物都不能容忍一家一族的统治，不能容忍一个不久之前并不比他们高贵的家族的统治。与此相反，英国政府虽然与君主制混合，但共和制部分居于优势；为了保存自己，它不能不对行政官员保持戒备、猜忌，排除一切专断之权，并以通用而又固定的法律，保障人人生命财产的安全。除了法律明白规定者外，任何行为不得认为是罪行。除了依据提交法官的法定证据外，不得以任何罪名加之于人，而这些法官还必须是出于本身利益、自觉监视大臣们有无违法乱纪行为的本国国民。由于这些原因，可以说在英国存在的自由(甚至可以说是放肆)和从前在罗马存在的奴役与暴虐一样多，

这些原理说明为什么在这些王国内存在这么多的新闻自由，超过了任何其他政府所容许的限度。因为人们担心：如果不认真防止专权现象的发展，如果没有一种将警报从我们王国的这一端传送到另一端的简易方法，专制独裁就会不知不觉地凌驾于我们头上。为了约束宫廷野心，必须经常鼓舞人民的精神意气，必须利用宫廷害怕唤起人民的心情遏制其野心。而要达到这个目的，没有什么比新闻自由更有效了。通过新闻自由，整个民族的学识、智能和天才可以用来维护自由，激励人人都来保卫自由。因此只要我们政府的共和部分能够持续抵制君权，它自然会

认真保持新闻开放，这对它自身的生存至关重要。

不过，也必须承认：无限的新闻自由也是这种混合体制的政府的伴生弊病；不过我们对此很难、也许不可能提出什么补救办法。

5.2评普鲁士最近的书报检查令

马克思

(1818—1883)，德国思想家。本文选自《马克思恩格斯全集》第1卷，北京，人民出版社，1979。本文有删节。

我们不是那种心怀不满的人，不会在普鲁士新的书报检查法令公布之前就声明说：即使丹纳士人带来礼物，我还是怕他们。相反，因为新的检查令允许对已经颁布的法律进行讨论，哪怕这种讨论和政府的观点不一致，所以，我们现在就从这一检查令本身谈起。书报检查就是官方的批评。书报检查的标准就是批评的标准，因此，就很难把这种标准同批评分割开来，因为它们是建立在同一个基础上的。

当然，对于检查令序言中所表述的 一般倾向，每个人都只能表示赞同：

"为了使新闻出版现在就能摆脱那些未经许可的、违背陛下旨意的限制，国王陛下曾于本月10日下诏王室内阁，明确反对使写作活动受到各种无理的约束。国王陛下承认公正的、合乎礼貌的公众言论是重要的而且必需的，并授权我们再度责成书报检查官切实遵守1819年10月18日书报检查法令第2条的规定。"

当然！既然书报检查是必要的，那么公正的、自由的书报检查就更加必要了。

可是，这里有一点马上就会使人们感到有点诧异，那就是上述法律的 日期。该法律颁布的日期是1819年10月18日。怎么？难道这是一项由于时势所迫而废除了的法律吗？看来不是，因为现在不过是“再度”责成书报检查官必须遵守这一法律。由此可见，这一法律1842年以前一直存在，不过没有实施罢了。正因为如此，现在才又提起它，“为了”使新闻出版“现在就”能摆脱那些未经许可的、违背陛下旨意的限制。

尽管有了法律，但是新闻出版物到目前为止仍然受到种种未经许可的限制，这就是从上述书报检查令的序言中得出的直接结论。

上面的话是 针对法律，还是针对书报检查官呢？

我们未必有理由能肯定说是后一种情况。在22年当中，保护公民的

最高利益即 他们的精神的主管机关，一直在进行非法的活动，这一机关的权力简直比罗马的书报检查官还要大，因为它不仅管理个别公民的行为，而且甚至管理公众精神的行为。在组织完善的、以自己的行政机关自豪的普鲁士国家里，政府高级官员的这种不负责任的行为，这种一贯的不忠诚的行为，难道可能发生吗？还是国家总是盲目地挑选最无能的人去担任最艰巨的职务呢？最后，也许是普鲁士国家的臣民已根本不可能起来抗议这种违法的行为吧？难道普鲁士的所有作者都如此愚昧无知，连与自己生存有关的法律也不知道吗？还是他们的胆子太小，竟不敢要求实施这种法律呢？

假如我们把过错推在书报 检查官身上，那么这不仅会败坏他们本身的名誉，而且会败坏普鲁士国家和普鲁士作者的名誉。

况且，如果书报检查官二十多年来一直进行无视法律的非法活动，那就会提供令人信服的证据，说明新闻出版需要的是别的保证，而不是给如此不负责任的人物发出的这种一般性的指令。那就会证明书报检查制度骨子里隐藏着一种用任何法律都无法消除的根本缺陷。

可是，如果说书报检查官很中用，不中用的是法律，那么，为什么还要再度求助于法律去反对正是它本身所造成的祸害呢？

或者，也许为了造成一种改善的假象而不从本质上去改善事物，才需要把制度本身的客观缺点归咎于个人吧？ 虚伪自由主义的手法通常总是这样的：在被迫让步时，它就牺牲人这个工具，而保全事物本身，即制度。这样就会转移从表面看问题的公众的注意力。

对事物本身的愤恨就会变成对某些人的愤恨。有些人以为人一变换，事物本身也就会起变化。人们的注意力就从书报检查制度转移到了个别书报检查官身上，而那一伙专看官方眼色行事的卑劣作者，便放心大胆地反对那些不受宠幸的人，对政府却称颂备至。

在我们面前还有一个困难。

某些报纸的记者认为，书报检查令就是新的书报检查法令。他们错了，不过他们的这种错误是情有可原的。1819年10月18日的书报检查法令只应当暂时有效，即到1824年为止有效，如果不是现在的书报检查令告诉我们上述法令从来没有被实施过，那么直到今天它仍然是一项临时性的法律。

1819年的法令也是一项过渡性措施，不过，当时规定了一定的期限

——五年，可以期望颁布永久性法律，而新的检查令却没有规定任何期限；其次，当时期望颁布的是关于 新闻出版自由的法律，而现在期望颁布的则是关于书报检查的法律。

另一些报纸的记者则认为，这个书报检查令是旧的书报检查法令的翻新。检查令本身将驳倒他们这种错误的看法。

我们认为，书报检查令是可能要颁布的书报检查法的 精神的预示。在这一点上，我们是严格遵循1819年书报检查法令的精神的，根据这一法令，邦的法律和命令对新闻出版具有同样的作用（参看上述法令第16条第2款）。

现在我们再回过头来看看检查令。

“根据这一法律〈即根据第2条规定〉书报检查不得阻挠人们对真理作严肃和谦逊的探讨，不得使作者受到无理的约束，不得妨碍书籍在书市上自由流通。”

书报检查不得阻挠的对真理的探讨，在这里有了更具体的规定：这就是严肃和谦逊的探讨。这两个规定要求探讨注意的不是内容，而无宁说是内容以外的某种东西。这些规定一开始就使探讨脱离了真理，并硬要它把注意力转移到某个莫名其妙的第三者身上。可是，如果探讨老是去注意这个由法律赋予挑剔权的第三者，难道它不是会忽视真理吗？难道真理探讨者的首要义务不就是直奔真理，而不要东张西望吗？假如我必须记住用指定的形式来谈论事物，难道我不是会忘记谈论事物本身吗？

真理像光一样，它很难谦逊；而且要它对谁谦逊呢？对它本身吗？真理是检验它自身和谬误的试金石。那么是对谬误吗？

如果谦逊是探讨的特征，那么，这与其说是害怕谬误的标志，不如说是害怕真理的标志。谦逊是使我寸步难行的绊脚石。它就是规定在探讨时要对得出结论感到恐惧，它是一种对付真理的预防剂。

其次，真理是普遍的，它不属于我一个人，而为大家所有；真理占有我，而不是我占有真理。我只有构成我的精神个性的形式。“风格如其人。”可是实际情形怎样呢！法律允许我写作，但是不允许我用自己的风格去写，我只能用另一种风格去写！我有权利表露自己的精神面貌，但是首先必须使这种面貌具有一种指定的表情！哪一个正直的人不为这种无理的要求脸红，而宁愿把自己的脑袋藏到罗马式长袍里去呢？至少可

以预料在那长袍下面有一个丘必特的脑袋。指定的表情只不过意味着“强颜欢笑”而已。

你们赞美大自然令人赏心悦目的千姿百态和无穷无尽的丰富宝藏，你们并不要求玫瑰花散发出和紫罗兰一样的芳香，但你们为什么却要求世界上最丰富的东西——精神只能有一种存在形式呢？我是一个幽默的人，可是法律却命令我用严肃的笔调。我是一个豪放不羁的人，可是法律却指定我用谦逊的风格。一片灰色就是这种自由所许可的唯一色彩。每一滴露水在太阳的照耀下都闪现着无穷无尽的色彩。但是精神的太阳，无论它照耀着多少个体，无论它照耀什么事物，却只准产生一种色彩，就是官方的色彩！精神的最主要形式是欢乐、光明，但你们却要使阴暗成为精神的唯一合适的表现；精神只准穿着黑色的衣服，可是花丛中却没有一枝黑色的花朵。精神的实质始终就是真理本身，而你们要把什么东西变成精神的实质呢？谦逊。歌德说过，只有怯懦者才是谦逊的，你们想把精神变成这样的怯懦者吗？也许，这种谦逊应该是席勒所说的那种天才的谦逊？如果是这样的话，那你们就先要把自己的全体公民、特别是你们所有的书报检查官都变成天才。况且，天才的谦逊当然不像文雅的语言那样，避免使用乡音和土语，相反，天才的谦逊恰恰在于用事物本身的乡音和表达事物本质的土语来说话。天才的谦逊是要忘掉谦逊和不谦逊，使事物本身突现出来。精神的谦逊总的说来就是理性，就是按照事物的本质特征去对待各种事物的那种普遍的思想自由。

其次，根据特利斯屈兰·善第所下的定义：严肃是肉体为掩盖灵魂缺陷而做出的一种虚伪姿态。如果严肃不应当适合这个定义，如果严肃的意思应当是注重实际的严肃态度，那么这整个规定就会失去意义。因为我把可笑的事物看成是可笑的，这就是对它采取严肃的态度；对不谦逊仍然采取谦逊的态度，这也就是精神的最大的不谦逊。

严肃和谦逊！这是多么不固定的、相对的概念啊！严肃在哪里结束，诙谐又从哪里开始呢？谦逊在哪里结束，不谦逊又从哪里开始呢？我们的命运不得不由书报检查官的脾气来决定。给书报检查官指定一种脾气和给作者指定一种风格一样，都是错误的。要是你们想在自己的美学批评中表现得彻底，你们就得禁止过分严肃和过分谦逊地去探讨真理，因为过分的严肃就是最大的滑稽，过分的谦逊就是最辛辣的讽刺。

最后，这是以对真理本身的完全歪曲的和抽象的观点为出发点的。

作者的一切活动对象都被归结为“真理”这个一般观念。可是，同一个对象在不同的个人身上会获得不同的反映，并使自己的各个不同方面变成同样多的不同的精神性质；如果我们撇开一切主观的东西即上述情况不谈，难道对象的性质不应当对探讨发生一些哪怕是最微小的影响吗？不仅探讨的结果应当是合乎真理的，而且得出结果的途径也应当是合乎真理的。对真理的探讨本身应当是真实的，真实的探讨就是扩展了的真理，这种真理的各个分散环节在结果中是相互结合的。难道探讨的方式不应当随着对象而改变吗？当对象欢笑的时候，探讨却应当摆出严肃的样子；当对象令人讨厌的时候，探讨却应当是谦逊的。这样一来，你们就既损害了主体的权利，也损害了客体的权利。你们抽象地理解真理，把精神变成了枯燥地记录真理的裁判官。

也许不必去为这些玄妙的玩意儿伤脑筋？对真理是否干脆就应该这样去理解，即凡是政府的命令都是真理，而探讨只不过是一种既多余又麻烦的、可是由于礼节关系又不能完全取消的第三者？看来情况差不多就是如此。因为探讨一开始就被认为是一种同真理对立的东西，因此，它就要在可疑的官方侍从——严肃和谦逊（当然俗人对牧师应该采取这种态度）的伴随下出现。政府的理智是国家的唯一理性；诚然，在一定的时势下，这种理智也必须向另一种理智及其空谈作某些让步，但是到那时，后一种理智就应当意识到：别人已向它让了步，而它本来是无权的，因此，它应当表现得谦逊而又恭顺，严肃而又乏味。伏尔泰说过：除了乏味的体裁之外，其余的一切体裁都是好的。但在这里，乏味的体裁却是独一无二的体裁，只要指出《莱茵省等级会议辩论情况》就足以证明这一点。既然如此，为什么不干脆恢复那美好的旧式的德国公文体裁呢？请随意写吧，可是写出来的每一个字都必须同时是对自由的书报检查机关的阿谀奉承之词，而书报检查机关也就会让你们那既严肃又谦逊的言论顺利通过。可千万不要失去虔敬的意识啊！

法律强调的并不是真理，而是谦逊和严肃。因此，一切——严肃，谦逊，首先是真理，都会引起怀疑，因为在这种真理的不确定的范围背后，看来还隐藏着一种非常确定、非常可疑的真理。检查令接着指出：

“因此，无论如何不应该按照某种心胸狭隘的、超出这一法律界限的意旨来实行书报检查。”

这一法律首先指的就是1819年法令的第2条，可是检查令接着又援

引了这个书报检查法令的总的“精神”。要把上面的两种规定结合起来是很容易的，因为书报检查法令的第2条就是该法令的精神的集中体现，而它的其余各条则是这种精神的更具体的划分和更详尽的规定。我们认为，对上述精神的以下几种表述最能说明这种精神的特征：

第7条：“科学院与各大学到目前为止所享有的免受书报检查的自由，在今后五年内将被取消。”

第10款：“本临时决议自即日起生效，有效期五年，期满之前，联邦议会应切实研究通过何种办法才能够实施联邦条例第18条中提出的有关新闻出版自由的各项统一规定。随后就应该对德国境内新闻出版自由的合法界限作出最后决定。”

有这样一种法律，哪里还存在新闻出版自由，它就取消这种自由，哪里应当实行新闻出版自由，它就通过书报检查使这种自由变成多余的东西——这样的法律不能认为是有利于新闻出版的。上述的第10款也干脆承认，暂时用书报检查法来代替联邦条例第18条中提出的、可能有一天要实行的新闻出版自由。这种移花接木的做法至少表明，时势要求对新闻出版加以限制，法令就是由于不信任新闻出版界而产生的。为了替这种不得人心的做法辩解，甚至硬说这是一项有效期限只有五年的临时措施，可是，遗憾得很，它的有效期限竟达22年之久。

从检查令的下面一句话中我们就可以看出，检查令是如何陷于自相矛盾的，它一方面不允许按照超出法令界限的意旨来实行书报检查，但另一方面又规定书报检查应当超出这种界限：“当然，书报检查官也可以允许人们坦率地讨论国内事务。”书报检查官可以这样做，但不一定要这样做，因为这不是非做不可的。仅仅这种慎重的自由主义就已经非常肯定地不仅超出了书报检查法令的精神，而且也超出了它的特定要求。旧的书报检查法令，即在检查令中引用的第2条，不仅不准坦率地讨论普鲁士的事务，甚至也不准坦率地讨论中国的事务。检查令这样解释：“凡对任何国家中存在的图谋推翻国家制度的政党作赞许的叙述的一切企图，均属于这一范围”，即属于破坏普鲁士邦和德意志联邦46其他各邦的安全的范围。在这种情况下，难道还允许对中国或土耳其的国内事务进行坦率的讨论吗？既然如此遥远的情况都威胁着德意志联邦的脆弱的安全，那么每一句对内部事务表示不满的话又怎能不威胁它的安全呢？

这样一来，检查令在自由主义方面就超出了书报检查法令第2条的

精神（超出的内容以后就会清楚，不过，既然这种超出被说成是法令第2条的结论，那它在形式上就是值得怀疑的，其实检查令只明智地引用了法令第2条的前一半，但又责成书报检查官按照第2条条文本身办事），而在非自由主义方面，检查令也同样超出了书报检查法令的范围，它在对报刊的旧有的限制之外又加上了新的限制。

上述书报检查法令的第2条指出：

“它的〈书报检查的〉目的是：与宗教的一般原则相违背的一切均应杜绝，不管个别宗教党派和国内允许存在的教派的见解和教义如何。”

1819年，理性主义还占统治地位，这种理论把一般的宗教理解为所谓理性的宗教。这种理性主义的观点也就是书报检查法令的观点，可是这个法令太不彻底，它的目的是要保护宗教，但它的观点却是反宗教的。这种把宗教的一般原则同它的实际内容和规定性分割开来的做法，正是同宗教的一般原则相抵触的。因为每种宗教都认为，它同其他各种特殊的、虚构的宗教的区别，正在于它的特殊本质，正是由于它有这种规定性，它才是真正的宗教。新的书报检查令在它引用的第2条中省略了附加的限制条文，根据这一条文的规定，个别宗教党派和教派都不享有神圣不可侵犯的权利。不仅如此，检查令还作了如下的解释：

“凡以轻佻的、敌对的方式反对一般的基督教或某一教理的行为，均不应容忍。”

旧的书报检查法令绝口不谈基督教，相反，它把宗教同所有个别的宗教党派和教派区别开来。新的书报检查令则不仅把宗教改成了基督教，而且还加上了某一教理几个字。这就是我们那种已经基督教化的科学的滑稽产物！新的书报检查令又给新闻出版造好了新的枷锁，谁还能否认这一点呢？据说，既不能一般地反对宗教，也不能特殊地反对宗教。或者，你们也许以为，“轻佻的、敌对的”这几个字眼已使新的锁链变成了玫瑰花环吧？轻佻、敌对，说得多么巧妙啊！“轻佻的”这个形容词是要求公民行为端庄正派，这是一个对众人公开的字眼，“敌对的”这个形容词则是对书报检查官偷偷地说的，它是“轻佻”在法律上的解释。在检查令中我们还能找到许多玩弄这种巧妙手法的例子：对公众用的是一套主观的、使人面红耳赤的字眼，对书报检查官用的则是另一套客观的、使作者不禁脸色发白的字眼。盖有封印的上谕简直也可以用这种手法谱成乐曲了。

书报检查令陷入了多么令人惊奇的矛盾！只有那种不彻底的攻击才是轻佻的，这种攻击只针对现象的个别方面，由于它本身不够深刻和严肃，因而不能涉及事物的本质；正是仅仅对特殊事物本身的攻击，才是轻佻的。因此，如果禁止对一般基督教的攻击，那么，只有对它的轻佻的攻击才是许可的了。相反，对宗教的一般原则，对宗教的本质，以及对特殊事物（就它是本质的表现而言）的攻击，都是敌对的。攻击宗教只能采取轻佻的或者敌对的方式，第三种方式是不存在的。当然，检查令的这种不彻底性只是一种假象，因为这种不彻底性的立足点就是这样一种假象：似乎对宗教进行某些攻击也是许可的。但只要不带偏见，一眼就可看出这种假象只是一种假象而已。对于宗教，既不能用敌对的方式去攻击，也不能用轻佻的方式去攻击，既不能一般地去攻击，也不能特殊地去攻击，这就是说，根本不许攻击。

可是，如果同1819年的书报检查法令有明显矛盾的检查令要给哲学方面的书刊带上新的枷锁，那它至少应当表现得很彻底，能使宗教方面的书刊摆脱以前理性主义的法令加在它身上的旧枷锁。因为该法令曾宣布书报检查的目的也是“反对把宗教信条狂热地搬到政治中去，防止由此引起的概念混乱”。新的检查令虽然非常慎重，在自己的解释中对这一规定只字未提，但在引用法令第2条时仍然采纳了这一规定。什么叫作把宗教信条狂热地搬到政治中去呢？这就是说，要让宗教信条按其独特的本性去决定国家，也就是说，要使宗教的特殊本质成为国家的准则。旧的书报检查法令有权反对这种概念混乱，因为它允许批评特殊的宗教，允许批评这种宗教的特定内容。但旧法令依据的是你们自己所蔑视的、平凡而肤浅的理性主义。而你们这些甚至把国家的个别细小方面都建立在信仰和基督教上的人，你们这些希望建立基督教国家的人，怎么还能够提出要书报检查避免这种概念混乱呢？

政治原则和基督教宗教原则的混淆已成了官方的信条。现在让我们来简单地解释一下这种混淆。如果只谈作为公认的宗教的基督教，那么在你们国家里就有天主教徒和新教徒。他们都会向国家提出同样的要求，就像他们对国家都负有同样的义务一样。他们会撇开自己的宗教分歧而一致要求：国家应该是政治理性和法的理性的实现。可是，你们却想建立一个基督教国家。如果你们的国家成了一个路德派的基督教国家，那么对天主教徒来说，这个国家就会成为一个并非他们所属、必然

会被他们当作异端教会加以屏弃的教会，成为一个内在本质同他们正相抵触的教会。反过来也是一样。如果你们把基督教的一般精神说成是你们国家的特殊精神，那么你们就是从你们所受的新教的教育出发来决定什么是基督教的一般精神。虽然最近的事态已向你们表明，政府的个别官员划不清宗教和世俗、国家和教会之间的界限，但是你们还在决定什么是基督教国家。关于这种概念混乱，不应当由书报检查官作出决定，而应当由外交家去谈判。最后，如果你们把某一种教义当作无关紧要的教义而加以屏弃，那你们所持的就是异端的观点。假如你们把自己的国家称为一般的基督教国家，那你们就是以委婉的方式承认它是非基督教国家。因此，要么你们根本禁止把宗教搬到政治中去（但是你们不愿意这样做，因为你们想使之成为国家支柱的并不是自由的理性，而是信仰，对你们来说，宗教就是对现存事物的普遍肯定）；要么你们就允许把宗教狂热地搬到政治中去，二者必居其一。让宗教按照自己的方式去从事政治吧，可是你们又不愿意这样做，因为在你们看来，宗教应当支持世俗的事物，但是，世俗的事物可不要受宗教支配。你们既然把宗教搬到政治中去，那么，企图按照世俗的方式规定宗教在政治中应当以什么姿态出现，这是不折不扣的、甚至是反宗教的狂妄要求。谁由于宗教的冲动而想和宗教结合在一起，谁就得让宗教在一切问题上都有决定权。或者，也许你们把宗教理解为对你们自己的无限权力和英明统治的崇拜吧？

新的书报检查令的正统精神还以其他方式同旧的书报检查法令的理性主义发生冲突。旧的法令把制止“损害道德和良好习俗的行为”也列为书报检查的一项任务。检查令则把这一处当作法令第2条的引文加以引用。但是，如果说检查令的解释在宗教方面作了某些补充，那么在道德方面这个解释却漏掉了某些东西。对道德和良好习俗的损害变成了对“礼仪、习俗和外表礼貌”的破坏。我们可以看到，作为道德的道德，作为这个世界（它受自己的规律支配）的原则的道德正在消失，而代替本质的却是外表的现象、警察的尊严和传统的礼仪。谁该得到荣誉，就把荣誉给谁，在这里，我们看到了真正的彻底性。道地的基督教立法者不可能承认道德是一种本身神圣的独立领域，因为他们把道德的内在的普遍本质说成是宗教的附属物。独立的道德要损害宗教的普遍原则，宗教的特殊概念是同道德相抵触的。道德只承认自己普遍的和合乎理性的宗教，

宗教则只承认自己特殊的现实的道德。因此，根据这一检查令，书报检查应该排斥像康德、费希特和斯宾诺莎这样一些道德领域内的思想巨人，因为他们不信仰宗教，并且要损害礼仪、习俗和外表礼貌。所有这些道德家都是从道德和宗教之间的根本矛盾出发的，因为道德的基础是人类精神的自律，而宗教的基础则是人类精神的他律。书报检查制度所进行的令人讨厌的革新，一方面表现为它的道德良心的减弱，另一方面则表现为它的宗教良心的大大强化；现在我们撇开这种讨厌的革新不谈，再来看看比较令人高兴的东西——让步。

“由此特别可以得出结论说，凡对整个国家管理机关或个别部门作出评价的作品，凡根据业已颁布或尚待颁布的法律的内在价值对这些法律进行讨论、揭露错误和缺点、指出或提出改进办法的作品，只要措辞合乎礼貌，倾向善良，就不能仅仅因为它们不符合政府的精神而拒绝发表。”

探讨要谦逊和严肃，这是新检查令和旧的书报检查法令的共同要求，可是，新检查令认为，措辞合乎礼貌和内容真实同样都是不够的。对于检查令来说，倾向才是它的主要标准，而且是它的贯穿始终的思想，但是在法令中甚至连“倾向”这个字眼也找不到。这种倾向究竟是什么，这一点新的检查令只字未提。可是，从下面一段引文中可以看出，对检查令来说，倾向是多么重要：

“这方面必要的前提是，对政府措施发表的见解，其倾向不是敌对的和恶意的，而是善意的。这就要求书报检查官具有良好的愿望和鉴别的能力，善于区别这两种不同的情况。与此相适应，书报检查官也必须特别注意准备出版的作品的形式和语调，一旦发现作品因感情冲动、激烈和狂妄而带有有害的倾向，应不准其印行。”

这样一来，作者就成了 最可怕的恐怖主义的牺牲品，遭到了涉嫌的制裁。追究倾向的法律，即没有规定客观标准的法律，是恐怖主义的法律；在罗伯斯比尔执政时期，国家在危急情况下所制定的就是这样的法律，在罗马皇帝们在位时期，国家在腐败不堪的情况下所制定的也是这样的法律。凡是不以当事人的行为本身而以他的思想作为主要标准的法律，无非是对非法行为的实际认可。与其把我要留胡子的想法当作剪胡子的标准，倒不如像那位俄国沙皇所做的那样，干脆让御用的哥萨克人把所有人的胡子统统剪掉。

只是由于我 表现自己，只是由于我踏入现实的领域，我才进入受立法者支配的范围。对于法律来说，除了我的行为以外，我是根本不存在的，我根本不是法律的对象。我的行为就是法律在处置我时所应依据的唯一的东西，因为我的行为就是我为之要求生存权利、要求现实权利的唯一东西，而且因此我才受到现行法的支配。可是，追究倾向的法律不仅要惩罚我所做的，而且要惩罚我在行动以外所想的。所以，这种法律是对公民名誉的一种侮辱，是一种危害我的生存的法律。

我可以随便挣扎，设法摆脱困境，但是事态决不会因此而有丝毫改变。我的生存遭到了怀疑，我的最隐秘的本质，即我的个性被看成是一种坏的个性，而且由于这种意见我要受到惩罚。法律之所以惩罚我，并不是因为我做了坏事，而是因为我没有做坏事。其实，我之所以受到惩罚，是因为我的行为并不违法，只是由于这一点，我就迫使好心肠的、善意的法官去追究我那非常慎重、并未见诸行动的坏的思想。

追究思想的法律 不是国家为它的公民颁布的法律，而是一个党派用来对付另一个党派的法律。追究倾向的法律取消了公民在法律面前的平等。这是制造分裂的法律，不是促进统一的法律，而一切制造分裂的法律都是反动的；这不是法律，而是特权。一些人有权干另一些人无权干的事情，这并不是因为后者缺乏什么客观品质（像小孩子不会缔结条约那样），不，不是这样，而是因为他们的善良意图，他们的思想遭到了怀疑。即使公民起来反对国家机构，反对政府，道德的国家还是认为他们具有国家的思想。可是，在某个机关自诩为国家理性和国家道德的举世无双的独占者的社会中，在同人民根本对立因而认为自己那一套反国家的思想就是普遍而标准的思想的政府中，当政集团的龌龊的良心却臆造了一套追究倾向的法律，报复的法律，来惩罚思想，其实它不过是政府官员的思想。追究思想的法律是以无思想和不道德而追求实利的国家观为基础的。这些法律就是龌龊的良心的不自觉叫喊。那么怎样才能使这种法律付诸实施呢？这要通过一种比法律本身更令人气愤的手段——侦探，或者通过认为所有写作流派都是值得怀疑的这样一种事先协定，由此，当然又要追究某人是属于哪一种流派的。在追究倾向的法律中，立法的形式是同内容相矛盾的，颁布这一法律的政府疯狂地反对它本身所体现的东西，即反对那种反国家的思想，同样，在每一种特殊的场合下，政府对自己的法律来说就好像是一个颠倒过来的世界，因为它用双

重的尺度来衡量事物。对一方是合法的东西，对另一方却是违法的东西。政府所颁布的法律本身就是被这些法律奉为准则的那种东西的直接对立面。

新的书报检查令也陷入了这种自身固有的对立之中。它在指摘新闻出版界时痛斥为反国家行为的一切事情，它自己全都照干不误，并且以此作为书报检查官应尽的职责，这样，它就陷入了矛盾。

譬如，检查令禁止作者怀疑个别人或整个阶级的思想，但是同时它又允许书报检查官把全体公民分成可疑的和不可疑的两种，分成善意的和恶意的两种。新闻出版被剥夺了批评的权利，可是批评却成了政府批评家的日常责任。但事情并不限于这种本末倒置。在报刊内部，反国家的因素在内容方面表现为某种特殊的东西，在形式方面则是某种普遍的东西，即要交给公众评判的东西。

可是，现在事情颠倒过来了：现在，特殊的东西在内容方面表现为合法的东西，而反国家的东西却表现为国家的意见，即国家法；就形式而论，反国家的因素现在表现为一种普遍光芒照不到的、远离公开自由的发表场所而被赶进政府批评家的办公厅里去的特殊东西。又如，检查令想要保护宗教，同时又破坏了所有宗教的最普通的基本原则——主观思想的神圣性和不可侵犯性。检查令宣布，心灵的法官是书报检查官，而不是上帝。又如，检查令禁止使用侮辱个别人的词句和作出败坏其名誉的判断，可是它又使你们每天都忍受检查官作出的侮辱性的、败坏你们名誉的判断。又如，检查令想要消灭居心叵测或不明真相的人散布的流言蜚语，可是，由于它把判断从客观内容的范围硬搬到主观意见或任性的范围中去，它就迫使书报检查官相信并转而散布这种流言蜚语，相信并转而从事不明真相和居心叵测的人所进行的那种侦探活动。又如，国家的意图不应当受到怀疑，但检查令却正好从怀疑国家出发。又如，好的外表不应当用来掩饰任何坏的思想，但检查令本身就是建立在骗人的假象之上的。又如，检查令指望增强民族感情，但它本身却是建立在玷辱民族的观点之上的。有人要求我们的行为合乎法律，要求我们尊重法律，同时我们又必须尊重那些把我们置于法律之外而以任性取代法的制度。我们必须绝对承认人格原则，尽管书报检查制度有缺陷，我们还要信任书报检查官；你们却肆意践踏人格原则，你们竟不根据行为来判断人，而根据对人的行为动机的看法来判断人。你们要求谦逊，但你们

的出发点却是极大的不谦逊，你们竟把个别官员说成是能窥见别人心灵和无所不知的人，说成是哲学家、神学家、政治家，并把他们同德尔斐城的阿波罗相提并论。你们一方面要我们把尊重不谦逊作为义务，但另一方面又禁止我们不谦逊。把类的完美硬归之于特殊的个体，这才是真正的不谦逊。书报检查官是特殊的个体，而新闻出版界却构成了类。你们命令我们信任，同时又使不信任具有法律效力。你们把自己的国家制度估计得如此之高，竟认为这些制度能使软弱无能的、平凡的人——官员成为神圣的人，能替他们把不可能的事情变为可能。可是，你们又非常不信任自己的国家机构，竟害怕私人的孤立的意见，因为你们把新闻出版界看成是私人。在你们看来，官员们在处理问题时完全没有个人纠葛，没有怨恨，不会感情用事，不会心胸狭隘，也没有人类的弱点。而没有个人纠葛的东西，思想，你们却加以怀疑，认为其中充满了个人的阴谋和主观的卑鄙意图。检查令要求对官员阶层无限信任，而它的出发点却是对非官员阶层的无限不信任。可是，为什么我们就不应当以德报德、以怨报怨呢？为什么我们就不应当认为这一官员阶层才是值得怀疑的呢？品格也是一样。同秘密行事的批评家的品格相比，公开说话的批评家的品格从一开始就应该受到不抱偏见的人们的更大尊敬。

凡总的说来是坏的东西就始终是坏的，不论体现它的是谁，是私人的批评家还是政府任命的批评家；不过，在后一种场合下，这种坏的东西会得到批准，并被上面认为是为在下面实现好事情所必需的东西。

追究倾向的书报检查和书报检查的倾向，这就是新的自由的检查令送来的礼物。要是我们对检查令的以下几点规定采取某种不信任的态度，那么谁也不会因此而指摘我们。

“凡使用侮辱个别人的词句和作出败坏其名誉的判断的作品，均不得发表。”好一个不得发表！对侮辱性的、败坏名誉的判断作出客观的规定，倒要比这种宽大为怀好得多。

“凡怀疑个别人的或者〈意味多深长的“或者”啊！〉整个阶级的思想的作品，使用党派名称和进行类似人身攻击的作品，也同样不得发表。”可见，划分等级、攻击整个阶级和使用党派名称的做法都是不能容忍的。可是，人为了要使一切东西对他来说都是存在的，他就必须像亚当那样给它们都起个名称；党派名称对政治性报刊来说则是一种必要的范畴，因为：

“正如扎萨弗拉斯医生所说的，为了能医好每一种疾病，我们首先就得给它起一个名称。”

以上这一切都属于人身攻击。究竟应该怎么办呢？攻击个别人是不许可的；同样，攻击阶级、一般的东西和法人也都是不许可的。国家不愿意容忍（这是正确的）任何侮辱和任何人身攻击；可是，通过“或者”这个不显眼的词，一般的东西也归入人身攻击之列。通过“或者”加进了一般的东西，而通过一个小小的“和”字，我们又终于看到，原来这里所谈的只是人身攻击。但这就极其轻易地造成了如下的结果：既不准报刊对官员进行任何监督，也不准报刊对作为个别人组成的某一阶级而存在的机构进行任何监督。

“如果书报检查能按照这些根据1819年10月18日书报检查法令的精神制定的指令来实行，这将为合乎礼貌的、公正的公众言论提供足够的活动场所；并能期望，这将引起人们对祖国利益的更大关注，从而增强他们的民族感情。”

根据这些指令办事，就能为合乎礼貌的，即书报检查认为是合乎礼貌的公众言论提供非常足够的活动场所，这一点我们是承认的；“活动场所”这个词选得十分恰当，因为这种场所是为以玩把戏为乐事的报刊预备的。但公正的公众言论是否能得到这种活动场所，公正是否能找到容身之地，那就只有让有洞察力的读者去判断了。至于检查令所表示的期望，那么民族感情自然能够得到增强，就像送来的绳索会增强土耳其人的民族感情一样。可是，既谦逊又严肃的报刊究竟能不能引起人们对祖国利益的关注，这个问题我们交给报刊本身去解决。服用奎宁养不胖消瘦的报刊。不过，也许我们已把上述引文的意义看得太严重了。如果我们只把它看成是玫瑰花环上的一个钓钩，也许会更确切地猜中它的意义。可能在这个自由主义的钓钩上挂着一颗价格极其含糊的珠宝。让我们更仔细地来看一下。一切都要看上下文来决定。增强人们的民族感情并引起人们对祖国利益的关注，这是前面援引的重要条文所表达的期望，现在却悄悄地变成了一种隐藏着对我们那些可怜而虚弱的报纸施加新压迫的命令。

“如果这样办，那就能指望：政治性著作和报刊也将更清楚地了解自己的使命，它们在获得更丰富的材料的同时也将学会使用比较适当的语调，今后将不屑于转载居心叵测或不明真相的记者在外国报纸上发表的

那些内容贫乏的新闻，或去登载各种流言蜚语和人身攻击的议论，以投合读者的好奇心，——这是书报检查无疑应当采取措施加以制止的趋向。”

检查令指望，如果这样办，政治性著作和报刊将更清楚地了解自己的使命，如此等等。可是，更清楚的了解并不是通过发号施令就能做到的；这不过是一种期待中的成果，而希望只不过是希望而已。但检查令是非常讲求实际的，它不会满足于希望和善良的愿望。善意的检查令赋于报刊一种在今后改善自己状况的希望作为新的优待，但同时它却剥夺了报刊目前享有的权利。由于希望改善自身状况，报刊失去了在目前还享有的东西。它遭到了可怜的桑乔潘萨的命运：侍医剥夺了他的全部食物，使他不致因消化不良而不能很好地去完成公爵交办的任务。

同时，我们不应当放过机会，要号召普鲁士的作者学会使用这种合乎礼貌的笔法。上述引文的开头一句就这样指出：“如果这样办，那就能指望：……”一系列的规定都取决于这一冒号，譬如说：政治性著作和报刊将更清楚地了解自己的使命，它们将学会使用比较适当的语调，如此等等，它们将不屑于转载外国报纸上发表的那些内容贫乏的通讯等等。所有这些规定都还是属于希望的范围以内的，“这是书报检查无疑应当采取措施加以制止的趋向”，可是，借破折号同上文连接起来的这一结束语，却免除了书报检查官去等待报刊得到预期改善的那种无聊任务，同时这一结束语还授权书报检查官毫不踌躇地删去不合他的口味的东西。截肢手术代替了内科治疗。

“然而，为了接近这一目的，在批准新的报刊和新的编辑时务必谨慎行事，把报刊托付给完全正派可靠的人去主持，这些人的学术才能、地位与品格是他们的意图严正、思想方式忠诚的保证。”

在开始详细分析之前，我们先来谈谈总的看法。对新编辑即以后所有的编辑的批准，务必“谨慎行事”，当然，这种批准是听凭国家当局即书报检查机关来决定的；而旧的书报检查法令至少在取得一定保证的情况下却把编辑的遴选交由出版者按自己的意愿处理：

“第9条。书报检查总局有权向报纸出版者声明，如出版者提名的编辑不堪信任，应即另聘；或者，如出版者愿意留用原编辑，应为原编辑交纳由我们内阁的上述各部根据书报检查总局建议而规定的保证金。”

在新的书报检查令中则出现了一种完全不同的深奥，可以说出现了

一种精神的浪漫主义。旧的书报检查法令要求外在的、实际的、因而也是由法律规定的保证金，只要有了这种保证金做保，就是不受欢迎的编辑也能得到任用；检查令则剥夺了报刊出版者本人的全部意志。根据检查令的规定，政府的先见之明、当局的异常谨慎和洞察能力，都应当同内在的、主观的、不由外界决定的品质有关。可是，如果浪漫主义的不确定性、敏感的内心世界和主观的激昂情绪都变成了下面这种纯外在的现象，即外在的偶然性已不再表现为它那种实际的确定性和局限性，而表现为某种奇妙的灵光、表现为某种虚构的深奥和壮观，那么，检查令也未必能逃脱这种浪漫主义的命运。

报刊（整个新闻业都属于这一范围）的编辑应当由完全正派可靠的人担任。检查令首先指出“学术才能”是这种完全正派可靠的品格的保证。至于书报检查官究竟能不能具有对各种各样学术才能作出判断的学术才能，检查令对这一点没有提出丝毫怀疑。既然在普鲁士有这么一批政府所熟悉的万能天才（每个城市里至少有一个书报检查官），那么，这批博学多才的人物为什么不以作者的身分出现呢？要是这些因人数众多、更因博学多才而显得声势浩大的官员们一旦崛起，用自己的声势去压倒那些仅仅用某一种体裁写作、而且连用这种体裁写作的才能也未经官方验证的可怜作者们，那么，这就会比用书报检查更快地消灭报刊中的一切混乱现象。这些老谋深算的、像罗马的鹅一样只要嘎嘎叫几声就可以挽救卡皮托利诺山的人们，为什么一声也不响呢？这些人实在太克制了。他们在学术界无声无臭，但是政府了解他们。

可是，假如这些人真正是一些哪一个国家也找不出来的人才（因为任何国家都没有见过完全由万能的天才和博学的才子组成的整个阶级），那么，挑选这些人才的人所具有的天才又该比他们高出多少啊！为了证明在学术界无声无臭的官员们的确有万能的学术才能，这些挑选者又该具有多么神秘的法术啊！我们在这种博学多才的官僚的阶梯上登得越高，接触到的人物也就越令人惊奇。一个拥有一批完善的报刊作为支柱的国家，是不是值得把这些人才变成一批有缺点的报刊的看守人呢？使一种完善的东西沦为对付不完善的东西的工具，这样做是不是适当呢？

你们所任命的这种书报检查官的人数越多，新闻出版界改进的机会就越少。你们把自己军队中身强力壮的汉子抽调出来，使他们成为不健

康者的医生。

只要你们像庞培那样跺一下脚，从政府的每一幢大厦中就会跳出一个全副武装的帕拉斯雅典娜来。孱弱无力的报刊在官方报刊面前就会化为乌有。只要光明出现，黑暗就会消失。让你们的光放射出来吧，不要隐藏。我们不要有弊病的书报检查制度，因为甚至你们自己也不相信它是十全十美的，请给我们一种完善的报刊吧，这只要你们下一道命令就行了；几个世纪以来中国一直在提供这种报刊的范本。

然而，使学术才能成为报刊作者唯一的和必要的条件，这正是精神的使命，而不是保护特权，又不是要求遵守惯例，难道不是这样吗？难道这种条件不正是事物本身的条件，而不是特定人物的条件吗？

遗憾的是，书报检查令竟打断了我们对它的称颂。除了学术才能这种保证之外，它还提出了地位和品格方面的保证。地位和品格！

品格这样紧跟着地位，就好像是从地位中派生出来的一样。因此，我们首先就从地位谈起。地位被紧紧地夹在学术才能和品格之间，使人几乎要怀疑这种做法的居心是否纯正。

学术才能是一般要求，这是多么明显的自由主义啊！地位是特殊的要求，这是多么明显的非自由主义啊！把学术才能同地位扯在一起，这又是多么虚伪的自由主义啊！既然学术才能和品格都是极其不确定的东西，相反，地位却是一种极其确定的东西；那么，我们为什么不可以得出结论说，根据必然的逻辑规律，不确定的东西要依赖确定的东西，并从它那里得到支持和内容呢？由此可见，如果书报检查官在解释检查令时说，地位是学术才能和品格借以在社会中表现出来的外在形式，尤其因为书报检查官本身的职位就保证他们的这种观点就是国家的观点，难道这样一来他们就算是犯了一个严重的错误吗？而不这样解释，至少下面的一些问题就根本无法理解：为什么学术才能和品格还不能作为作者的充分的保证呢？为什么地位是第三个必要的保证呢？可是，如果书报检查官陷入了自相矛盾的境地，如果这些保证之间很少有联系，或者甚至从来互不相干，那他们又应该怎样进行选择呢？可是，选择是少不了的，因为总得有人来担任报纸和杂志的编辑工作啊！书报检查官可能认为，没有地位保障的学术才能和品格都是成问题的，因为它们都是不确定的。而且，学术才能和品格离开地位而单独存在，这当然会使他们感到奇怪。相反，要是有了地位，书报检查官是不是还可以对品格和学问

表示怀疑呢？在这种场合，书报检查官更多的是相信他们自己，而不是国家的判断；在相反的场合，他们更多的也是相信作者，而不是国家。难道书报检查官会这样不识事体、居心不良吗？当然，不能这样设想，而且，肯定谁也没有这样设想。因为遇到疑难时，地位是决定性的标准，所以总的说来，它也就是绝对地起决定作用的东西。

因此，如果说过去检查令是由于自己的正统信仰而同书报检查法令发生冲突，那么现在它则是由于自己的浪漫主义而同书报检查法令发生冲突，因为浪漫主义同时始终是带有倾向的诗歌。保证金这种实际的真正保证变成了一种观念上的保证，而这种观念上的保证又变成了一种具有神奇的虚构的意义的、完全现实的个人的地位。保证的意义也起了同样的变化。现在已不是由出版者来选择那种需要他向当局担保的编辑，而是由当局替他选择向当局本身担保的编辑了。旧法令关心的是由出版者的保证金作保的编辑的工作；新检查令则不谈编辑的工作，而只谈编辑的身分；它要求的是体现为身分的特定的个性，而出版者的保证金就应当使它获得这种个性。新的检查令像旧的法令一样，也具有外在的性质。不过，旧的法令按照自己的本性宣布了某种实际上确定的东西并对它加以限制，而检查令则赋予纯粹的偶然性以空想的精神，并以普遍性的激情宣布了某种纯粹个人的东西。

但是，如果说浪漫主义的检查令在编辑问题上使最外在的确定性具有最亲切的不确定性的语调，那么，它在书报检查官问题上就使最暧昧的不确定性具有法律上的确定性的语调。

“在任命书报检查官时也应采取同样谨慎的态度，务使书报检查官一职确由那些经证明思想可靠和能力合格的人去担任，即由完全无愧于该职务所要求的那种光荣的信任的人去担任；这种人既慎重，又有洞察力，他们善于区别事物的形式与本质，当作品的内容与倾向本身已证实没有必要加以怀疑时，他们又善于十分得体地抛开怀疑。”

在这里，不再谈向作者要求的那种地位和品格，而是提出经证明思想可靠，因为地位本来就有了。然而，更值得注意的是：向作者要求的是学术才能，而向书报检查官要求的则是不附加任何规定的能力。除了政治问题以外，全部贯串着理性主义精神的旧法令，在第3条中要求的是“有学术修养的”、甚至是“开明的”书报检查官。在检查令中，这两个附加语都不见了，同时，它向书报检查官要求的并不是如人们所理解的

那种特定的、已发展并变成了实际能力的作者的才能，而是才能的萌芽即一般的能力。由此可见，才能的萌芽对现实的才能应起书报检查官的作用，虽然按照事物的本性来说，它们之间的关系分明应该是颠倒过来的。最后，我们在这里顺便提一下，对书报检查官能力的实际内容并没有更详细的规定，因而这种能力的性质当然是模棱两可的。

其次，书报检查官一职应由“完全无愧于该职务所要求的那种光荣的信任”的人去担任。这种规定强调必须选择受人信任的人去担任书报检查官的职务，即认为这种人要完全无愧于（将会无愧于？）别人寄予的那种光荣的信任（而且是完全的信任）；关于这种累赘而虚伪的规定，就用不着详细分析了。

最后，书报检查官应当是这样的人：“这种人既慎重，又有洞察力，他们善于区别事物的形式与本质，当作品的内容与倾向本身已证实没有必要加以怀疑时，他们又善于十分得体地抛开怀疑。”

可是恰恰相反，检查令在前面却是这样规定的：

“与此相适应〈即与追究倾向相适应〉，书报检查官也必须特别注意准备出版的作品的形式和语调，一旦发现作品因感情冲动、激烈和狂妄而带有有害的倾向，应不准其印行。”

这样一来，书报检查官就必须时而根据形式去判断倾向，时而又根据倾向去判断形式。如果说作为检查书报标准的内容以前就已经完全消失，那么现在形式也正在消失中。只要倾向是好的，形式的缺陷就无关紧要了。即使作品并不十分严肃和谦逊，即使它们看起来感情冲动、激烈和狂妄，也没有关系，——谁会害怕这种粗糙的外表呢？必须善于把形式和本质区别开来。因此，规定的任何外表必然都被抛弃，而检查令最终必然是完全陷入自相矛盾的境地，因为用以辨别倾向的一切东西，反倒要由倾向来确定，而且反倒要用倾向来辨别。爱国者的激烈就是一种神圣的热情，他们的感情冲动就是一种恋人的激情，他们的狂妄就是一种自我牺牲的忠诚，这种忠诚是无限的，因而不可能是温和的。

所有的客观标准都已消失了，人身关系成了关键，能称之为保证的只有书报检查官的得体的处事方式。那么书报检查官能违反什么呢？能违反得体的处事方式。而处事不得体并不是犯罪。作者的什么东西遭到了威胁呢？他们的生存。哪一个国家曾经让个别官员的得体的处事方式来决定整个阶级的生存呢？

我再说一遍：所有的客观标准都已消失了。从作者方面来说，倾向是向他们要求的和给他们规定的最后内容。倾向作为一种无定形的意见，在这里表现为客体；倾向作为一种主体，作为关于意见的意见，则被归结为书报检查官的得体的处事方式，而且是他们的唯一规定。

可是，如果书报检查官的专横（承认独断意见的权利就是承认专横的权利）是被巧妙地伪装成客观规定的逻辑结论，那么检查令则完全有意识地表现了无条件享有信任的总督府的专横，而这种对总督的信任就是报刊的最后保证。由此可见，书报检查的一般本质是建立在警察国家对它的官员抱有的那种虚幻而高傲的观念之上的。公众的智慧和良好愿望被认为甚至连最简单的事情也办不成，而官员们则被认为是无所不能的。

这一根本缺陷贯穿在我们的一切制度之中。譬如在刑事诉讼中，法官、原告和辩护人都集中在一个人身上。这种集中是同心理学的全部规律相矛盾的。可是，官员是超乎心理学规律之上的，而公众则是处于这种规律之下的。不过，有缺陷的国家原则还是情有可原的，但当它不够正直因而表现得不彻底时，那就是不可原谅的了。官员的责任想必比公众的责任大得无可比拟，正如官员的地位比公众高得无可比拟一样。正是在唯有彻底性才能证明原则的正确并使它在自己的范围内具有法的原则的地方，原则被抛弃了，也正是在这里，采用了截然相反的原则。

书报检查官也就是原告、辩护人和法官三位一体的人。书报检查官被委任去管理精神，然而他是不负责任的。

假如书报检查受普通法庭的支配（诚然，这在还没有客观的书报检查法以前是不可能的），那么它就只可能有暂时忠诚的性质。可是，最恶劣的手段却莫过于把书报检查又交给书报检查机关去评判，例如，把它又交给某一个总督或最高书报检查委员会去评判。

我们在报刊和书报检查的关系方面所谈的一切，同时也就说明了书报检查同最高书报检查机关的关系，说明了作者同最高书报检查官的关系，虽然在这里也插入了一个中间环节。但这是同样的一种关系，只是处在较高阶段上而已。要使事物保持原状，同时又企图用更换人员的办法使它具有另一种本质，这真是荒谬绝伦的做法。如果一个实行高压的国家想成为忠诚的国家，那它就会自己取消自己；那样一来，每一级都要求实行同样的压制和同样的反压制。最高书报检查机关也必定会受到

检查。为了不致陷入这种恶性循环，人们就决定采取不忠诚的态度，于是，在第三级或第九十九级就会发生不法行为。由于官僚国家没有清楚地认识到这一点，所以它力图要把不法行为的范围至少抬到人们看不见的高度，这样就以为不法行为已经消失了。

整治书报检查制度的真正而根本的办法，就是废除书报检查制度，因为这种制度本身是恶劣的，可是各种制度却比人更有力量。我们的意见可能是正确的，也可能是不正确的，不过无论如何，新的检查令终究会使普鲁士的作者要么获得更多的现实的自由，要么获得更多的观念的自由，也就是获得更多的意识。

当你能够想你愿意想的东西，并且能够把你所想的东西说出来的时候，这是非常幸福的时候。

卡马克思写于1842年2月初—2月10日

第一次用德文发表于《德国现代哲学和政论界轶文集》1843年版第1卷

署名：莱茵省一居民

原文是德文中文根据《马克思恩格斯全集》1975年历史考证版第1部分第1卷翻译

5.3危险思想与言论自由

李大钊

(1889–1927)，中国现代思想家，曾任北京大学教授。本文选自《李大钊文集》下卷，北京，人民出版社，1984。

思想本身没有丝毫危险的性质，只有愚暗与虚伪是顶危险的东西，只有禁止思想是顶危险的行为。

近来——自古已然——有许多人听见几个未曾听过、未能了解的名辞，便大惊小怪起来，说是危险思想。问他们这些思想有什么危险，为什么危险，他们认为危险思想的到底是些什么东西，他们都不能说出。象这种的人，我们和他共同生活，真是危险万分。

前些年科学的应用刚刚传入中国，一般愚暗的人都说是异端邪教。看待那些应用科学的发明的人，如同洪水猛兽一样。不晓得他们也是和我们同在一个世界上一样生存而且比我们进化的人类同胞，却说他们是“鬼子”，是“夷狄”。由此看来，到底是知识思想危险呢？还是愚暗无知危险呢？

听说日本有位议长，说俄国的布尔扎维克是实行托尔斯泰的学说，彼邦有识的人已经惊为奇谈。现在又出了一位明白公使，说我国人鼓吹爱国是无政府主义。他自己果然是这样愚暗无知，这更是可怜可笑的话。有人说他这话不过是利用我们政府的愚暗无知和恐怖的心理，故意来开玩笑。嗳呀！那更是我们莫大的耻辱！

原来恐怖和愚暗有密切的关系。青天白日，有眼的人在深池旁边走路，是一点也没有危险的。深池和走路的行为都不含着危险的性质。若是“盲人瞎马，夜半深池”那就危险万分，那就是最可恐怖的事情。可见危险和恐怖，都是愚昧造出来的，都是黑暗造出来的。

人生第一要求，就是光明与真实。只要得了光明与真实，什么东西、什么境界都不危险。知识是引导人生到光明与真实境界的灯烛，愚暗是达到光明与真实境界的障碍，也就是人生发展的障碍。

思想自由与言论自由，都是为保障人生达于光明与真实的境界而设的。无论什么思想言论，只要能够容他的真实没有矫揉造作的尽量发露

出来，都是于人生有益，绝无一点害处。

说某种主义、学说是异端邪说的人，第一要知道他自己所排斥的主义、学说是什么东西，然后把这种主义、学说的真象，尽量传播，使人人都能认识他是异端邪说，大家自然不去信他，不至受他的害。若是自己未曾认清，只是强行禁止，就犯了泯没真实的罪恶。假使一种学说确与情理相合，我们硬要禁止他，不许公然传布，那是绝对无效。因为他的原素仍然在情理之中，情理不灭，这种学说也终不灭。假使一种学说确与情理相背，我以为不可禁止，不必禁止。因为大背情理的学说，正应该让大家知道，大家才不去信。若是把他隐蔽起来，很有容易被人误信的危险。

禁止人研究一种学说的，犯了使人愚暗的罪恶。禁止人信仰一种学说的，犯了教人虚伪的罪恶。世间本来没有“天经地义”与“异端邪说”这样东西。就说是有，也要听人去自由知识，自由信仰。就是错知识了、错信仰了所谓邪说异端，只要他的知识与信仰，是本于他思想的自由、知念的真实，一则得了自信，二则免了欺人，都是有益于人生的，都比那无知的排斥、自欺的顺从远好得多。

禁止思想是绝对不可能的，因为思想有超越一切的力量。监狱、刑罚、苦痛、穷困，乃至死杀，思想都能自由去思想他们，超越他们。这些东西，都不能钳制思想，束缚思想，禁止思想。这些东西，在思想中全没有一点价值，没有一点权威。

思想是绝对的自由，是不能禁止的自由，禁止思想自由的，断断没有一点的效果。你要禁止他，他的力量便跟着你的禁止越发强大。你怎样禁止他、制抑他、绝灭他、摧残他，他便怎样生存、发展、传播、滋荣，因为思想的性质力量，本来如此。我奉劝禁遏言论、思想自由的注意，要利用言论自由来破坏危险思想，不要借口危险思想来禁止言论自由。

1919年6月1日

《每周评论》第24号

署名：常

5.4论思想统一

梁实秋

(1902—1987)中国现代作家，曾任北京大学教授。本文原载《新月》第2卷第3期(1931)

一

有许多事能够统一应当统一的，有许多事不能统一不必统一的。例如，我们的军队是应当统一的，但是偏偏有什么“中央军”，“西北军”“东北军”的名目；政府应该统一的，但是中央政府的命令能否达到全国各地还是疑问；财政应该统一的，但是各地方的把持国税，各军队之就地筹饷，财政系统紊乱到了极点；诸如此类应统一的事真不知有多少，假如我们真想把中国统一起来，应该从这种地方着手做去。然而近年来在一般的宣言、演说、报章里，时常的看见“思想统一”的字样，好像要求中国的统一必须先要思想统一的样子，这实在是我们所大惑不解的一件事。思想这件东西，我以为是不能统一的，也是不必统一的。

各人有各人的遗传环境教育，所以没有两个人的思想是相同的。中国有一句老话：“人心不同，各如其面。”这话不错。一个有思想的人，是有理智力有判断力的人，他的思想是根据他的学识经验而来的，思想是独立的；随着潮流摇旗呐喊，那不是有思想的人，那是盲从的愚人。思想只对自己的理智负责，换言之，就是只对真理负责；所以武力可以杀害，刑法可以惩罚，金钱可以诱惑，但是却不能掠夺一个人的思想。别种自由可以被恶势力所剥夺净尽，惟有思想自由是永远光芒万丈的。一个暴君可以用武力和金钱使得有思想的人不能发表他的思想，对书摘、对报馆、检查信件，甚而至于加以“反动”的罪名，枪毙、杀头、夷九族！但是他的思想本身是无法可以扑灭，并且愈遭阻碍将来流传得愈快愈远。即以孙中山先生说罢，他四十年前即抱革命思想，在如今看来他的革命思想简直和天经地义差不多了，但是在当初满清的时代他的革命思想就是反动的罢？满清政府对于中山先生的迫害，无所不用其极，但是中山先生的思想四十年如一日，不为威屈利诱，这是我们所最佩服的。假如中山先生在四十年前也为“思想统一”的学说所误，早该抛弃他

的革命思想去做满清的顺民了。所以我说，思想是不能统一的。

天下就没有固定的绝对的真理。真理不像许多国的政府似的，可以被一人一家一族所把持霸占。人类文明所以能渐渐地进化，把迷信铲除，把人生的难题逐渐的解决，正因为是有许多有独立思想的人敢于怀疑，敢于尝试，能公开的研究辩难。思想若是统一，那岂不是成为一个固定的呆滞的东西？当然，自己总以为自己的思想是对的，但是谁敢说“我的思想是一定正确的，全国的人都要和我一样的思想”？再说，“思想”两字包括的范围很广，近代的学术注重专门，不像从前的什么“儒家思想”“道家思想”等等的名词比较可以概括所有的人之所有的思想。在如今这样学术日趋繁复的时候而欲思想统一，我真不知道是哪一个哪一派人的思想可以当得起一切思想的中心。在俄国，他们是厉行专制主张思想统一的，据罗素告诉我们说：有一位美学教授在讲述美学的时候也要从马克思的观察点来讲！美学而可以统一在马克思主义之下，物理化学数学音乐诗歌哪一样不可以请马克思来统一？这样的统一，实在是无益的。在政治经济方面，也许争端多一点，然而在思想上有争端并无大碍，凡是公开的负责的发表思想，都不妨容忍一点，我们要国家的统一，是要基于民意的真正的统一，不是慑于威力暂时容忍的结合。所以我们正该欢迎所有的不同的思想都有令我们认识的机会。从前专制皇帝的权力据说是上天授予的，绝对不准人民怀疑，否则即为叛逆。现在，政治经济都是专门的科学了，哪一种思想能在学理上事实上证明于国家最有利益，哪一种思想便是最合适的。我们若从国家的立场来看，思想是不必统一的。论思想统一（梁实秋）

二

思想之不能统一与不必统一，我已说过。假如一定勉强要求统一，势必至于采用下列的方法（都是罗素在他的《思想自由与官方宣传》一篇演讲里说过的，我现在借来申说一下）：

第一，是从教育机关下手。

一个人的思想成熟之后，是不容易轻易变更的，除非被学理或经验所折服而自动的变更。但是一个人在幼稚的时候，他的脑筋是一块白板，把某一套的主张和偏见灌输进去便会有先入为主的效力。除了少数思索力强的青年以外，大多数的人很容易渐渐被薰陶成为机械式的没有单独思想力的庸众。这样的学生长成之后，会喊口号、会贴标语、会不

求甚解地说一大串时髦的名词，但不会思想、不会怀疑、不会创作；这样的人容易指挥，适宜于做安分守己的老百姓，但是没有判断是非的批评力，绝不能做共和国的国民。这样武断的教育的结果，我们能认为是“思想统一”吗？这不是“思想统一”，这是愚民政策！这是强奸！教育的目的是在启发人的智慧，使他有灵活的思想力，适应环境的本领。灌输式的教育已经成为过去的了，现在似乎也不必复活罢。罗素对于欧洲国家把狭义的爱国观念仇外观念混在历史学里面讲授给学生听，他还认为流弊很大足以养成人民错误的眼光，比爱国观念更狭隘的东西，岂不是更不应该硬填在教育里面去？所以我们认为,为求思想统一而利用教育机关，虽然可以产生很显著的效力，然而结果是不健全的。

第二，是从宣传方法着手。

发表思想不算是宣传，以空空洞洞的名词不断地映现在民众眼前，使民众感受一种催眠的力量，不知不觉地形成了支配舆论的势力，这便是宣传。对于没有多少知识的人，宣传是有功效的，可以使得他精神上受麻醉，不知不觉地受了宣传的支配。例如，你到处都看见“吸白锡包香烟！”的标语，如果你是一个没有把握的人，日久自然会不知不觉地吸白锡包香烟了。在思想方面也是如此。但是我们要知道，用宣传来诱惑人，虽然可以产生很显近的效果，但结果并不能造成“思想统一”，只能造成群从的“盲从”。宣传这件东西，根本的就是不要你加以思索，只要造成一种紧张的空气，使你糊里湖涂地跟着走，所以宣传并不能造成思想统一，思想就不能统一。

第三，利用政治的或经济的力量来排除异己。

这是消极的办法，消极的排除“思想统一”的障碍。凡是有独自的不同调的思想的人，分别的加以杀戮、放逐、囚禁，这不过是比较浅显的迫害，还有比这个更为刻毒的方法呢。例如，对于思想不同的人，设法使其不能得到相当职业，使其非在思想上投降便不能维持生活。这样一来，一般人为了生活问题只得在外表上做出思想统一的样子。再例如，从前的考试制度（即科举）从原理方面讲，未尝不是光明正大的公开取士，然而从方法方面讲，便有不妥的地方。从前科举所考的只是八股，只是四书五经一套老东西，你若是有新思想，不考你的新思想，你若是有新议论，不准你抒发新议论。所以科举的结果只是产生一帮迂腐书生，斗方名士，戕贼了无数青年的思想！所以贵乎考试制度者，是在于

其能公开，不以一系一派的学说做标准，而以真正的学识作为考试的科目。

上面举的三项方法，都不能造成真正的思想统一，只能在外表上勉强做出清一色的样子，并且这样的强横高压的手段只能维持暂时的局面，压制久了之后，不免发生许多极端的激烈的反动的势力，足以酿成社会上的大混乱

三

假如用了上述的方法而求思想统一，一方面固然不能达到真正思想统一的目的，另一方面却能产生极大的缺点。凡是要统一思想，结果必定是把全国的人民驱到三个种类里面去：第一类是真正有思想的人，绝对不附和思想统一的学说，这种人到了万不得已的时候只得退隐韬晦著书立说，或竟激愤而提倡革命。第二种类是受过教育而没有勇气的人，口是心非的趋炎附势，这一类人是投机分子，是小人。第三类是根本没有思想的人，头脑简单，只知道盲从。

这三类人，第一类的是被淘汰了，剩下的只是投机分子和盲从的群众。试问一个人群由这样的人来做中坚，可是多么危险？

在思想统一的局面之下，不容易有“忠实同志”出现。因为所谓“同志”者，是先有“志”然后才有“同”，并不是为了要“同”然后再有“志”。所以要号召忠实同志来从事国政，必须令人民有思想信仰的自由，令其自由的确定其思想信仰，然后才可以看出同志与非同志的分别，假如用威吓利诱的手段来求思想统一，除了受排斥的有思想的人以外，只有投机分子和盲从群众了，如何称得起“忠实同志”？

我并不知道在思想上人们的思想绝对的没有相同的地方，人是可以在志同道合的情形下协力合作的，但是这其间容不得丝毫的勉强。要思想统一便不能不出于勉强之一途，所以思想统一不但是徒劳无功，而且是有害无利。

四

外国人常常称赞我们中国是顶自由的国邦，政体虽然几千年来是专制的，思想却自由到万分。这种看法在从前是对的，到现在恐怕有点改变了罢。从中国历史上看，儒家思想虽然是正统，可是别家的思想依然可以自由的传布，当然历史上也有卫道翼教的人，可是各种派别的思想究竟不会遭遇严厉毒狠的压迫。文字狱是有过不止一回，但是当局者完

全是以暴力执行，并不会借口什么思想统一的美名。外国人最诧异的是在中国有好几种宗教同时并存，而从来没有象在欧洲一般大规模的闹过乱子。在五四运动前后，思想方面更是自由，在日本不能讲的共产主义，在中国可以讲，在美国不能讲的生育节制，在中国可以讲。这也许是完全因为历年来中国执政者太昏聩无识，疏于防范罢？然而也不尽然。英国的政治家有的是学者，天才，在英国并不曾有过"思想统一"的事实。我们中国人的习惯一向是喜欢容忍的，所以一向有思想的自由，可惜这个被全世界所崇仰的优美的传说，于今日中断了！

从历史上看，人类的活动总是在大致上向着光明开通的路上走，把迷信逐渐的铲除，也许无意中创出新的迷信来，然而在大致上对于思想总是力求其解放，断断没有处心积虑向后退的。尤其是革命，革命运动永远是解放的运动，应该是同情于自由的。也许革命成功之后，又有新的专制的局面发生，但是断断没有革命运动的本身而对于民众竟采用束缚的高压的政策的。

我们现在要求的是：容忍！我们要思想自由，发表思想的自由，我们要法律给我们以自由的保障。我们并没有什么主义传授给民众，也没有什么计划要打破现状，只是见着问题就要思索，思索就要用自己的脑子，思索出一点道理来就要说出来，写出来，我们愿意人人都有思想的自由，所以不能不主张自由的教育。

我们反对思想统一！

我们要求思想自由！

我们主张自由教育！

上文已排好之后，在报纸上看到全国宣传会议第三次会议的记录，内有：

> "确定本党之文艺政策案，决议：（一）创造三民主义的文学（如发扬民族精神，阐发民治思想，促进民生建设等文艺作品）；（二）取缔违反三民主义之一切文艺作品（如斫丧民族生命，民族主义、反映封建思想，鼓吹阶级斗争等文艺作品）。"

很明显的，现在当局是要用"三民主义"来统一文艺作品。然而我就不知道"三民主义"与文艺作品有什么关系；我更不解宣传会议决议创造三

民主义的文学，如何就真能产出三民主义的文学来，我们愿意等十年，二十年，三十年，请任谁忠实同志来创作一部“三民主义的文学”给我们读读。

以任何文学批评上的主义来统一文艺，都是不可能的，何况是政治上的一种主义？由统一中国统一思想到统一文艺了，文艺这件东西恐怕不大容易统一罢？鼓吹阶级斗争的文艺作品，我是也不赞成的，实在讲，凡是宣传任何主义的作品，我都不以为有多少文艺价值的。文艺的价值，不在做某项的工具，文艺本身就是目的。也许有人能创作三民主义的文学，我也不想栏阻人家去创作，不过我可以预先告诉你，你创作出来未必能成为文艺。所谓“反映封建思想的文艺”都在取缔之列，我也不能明白。“反映”二字，是客观表现的意思，不一定是赞成，也不一定是反对，如何可以笼统的取缔？红楼梦，水浒，儒林外史，等等的小说，都不免“反映封建思想”，是否应该一律焚毁？“斫丧民族生命”也是一个笼统的名词，没有什么意义。

据我看，文学这样东西，如其实是有价值的文学，不一定是三民主义的，也不一定是反三民主义的，我看还是让它自由的发展去罢！

5.5政府利刃指向《观察》

储安平

(1906-1966)中国当代学者，曾任《光明日报》总编辑。本文原载《观察》周刊第4卷第20期(1931)

在1948年7月17日出版的《观察》第4卷第20期的头条位置上发表署名文章《政府利刃指向〈观察〉》，文章历数国民党对言论的管制，据理力争，显示出了储安平一贯的态度：

南京新民报遭受永久停刊处分以后，连日南京的政界、文化界、新闻界又盛传本刊将继新民报之后，遭受停刊处分。我们业已在多方面证实此项传说。听说当局最初曾想一口气“解决”几个在他们认为眼中之钉的报纸、杂志、和通信社。其后因为新民报的查封令发表以后，各方反应不佳，所以第二个查封本刊的命令迟迟未下。政治风云，变化莫测，本刊命运，存亡难卜；我们愿在尚未接奉停刊命令以前，对政府公开说几句话。

一、政府现在自称“行宪”，并在“行宪”以前，大吹大擂，说得一般人心痒痒地，好像从此中国，就要换个局面。其实，上海人一句话，大舞台对面“天晓得”！我们希望政府当局，抚心自问，你们行的到底是什么“宪”！人身之无保障如故，集会结社之不自由如故，而言论之遭受摧残，只有变本加厉。即以本刊而论，虽然截至今日，仍在出版，但在各地所受迫害，可说一言难尽。或者禁售，或者检扣；经销“观察”的，受到威胁，阅读“观察”的，已成忌讳；甚至连本社出版的“观察丛书”也已成为禁书，若干地方的邮检当局，一律加以扣留。读者申诉，日必数起，谅解我们的，把政府痛骂一阵，不明实情的，责怪我们何以款到而书不寄；每读来函，如坐针毡。此种情形，不仅“观察”一家，其他同业，亦有同样经验。我们创办刊物，献身言论，其目的无非想对国家有所贡献。国家是一个有机体，其组织既极繁杂，其活动尤极错综，全赖所有份子，献策献力，各在岗位，有所建树；分而言之，各尽一己之献，合而言之，充实国家之命。政府虽是治理国家事务的一个最重要的机关，但是政府并不就是国家；政府官吏，受民之托，出面掌政，但是政府官吏并非国家祸福最后主宰之人。我们不仅认为执政人物，假如他

们政策错误或不尽职责，可以令之去职，同时，对于过问国事，我们坚决认为，这既是我们的权利，亦复为我们的义务。在朝执政和在野论政，其运用的形式虽异，其对国家的贡献是一。所以欧美民主国家，在国会里无不有与政府相对的反对党，在一般社会上，亦无不有健全的公共舆论；如无反对党派和反对意见，亦即不成其为民主政治。所以英国反对党的官衔是“英皇陛下的反对党”，而英儒戴雪复称公共舆论为政治的主权者；凡此皆为欧美宪政的精义所在。今兹政府既称行宪，不可昧于此义，若以为今日之事，可以由一二人主宰之，未免昧于事理；而欲禁止人民议政，务使一切民间报章杂志归于消减，万可谓糊涂太甚。抑有进者，批评政府于不忠国家绝为二事。“出版法”上有一条，谓不得有“意图颠覆政府或危害中华民国”的记载，这种限制，可谓滑天下之大稽。所谓“颠覆政府”者，亦即叫旧有的政府下台，让新的政府上台之谓也。以英国言，邱吉尔执政时，工党固无时无刻不处心积虑以求邱吉尔政府之颠覆，现在工党上台，保守党人又肆意攻抵，以求工党政府之垮台，然昔日之艾德礼无罪也，今日之邱吉尔亦无罪也。再观美国，杜威华莱士不正扯起堂堂之旗帜，以求杜鲁门之垮台乎，未闻有美人入杜威华莱士于颠覆政府之罪者。就说中国，数月以前为“国民政府”，现在则为中华民国政府，此岂非旧的“国民政府”已被颠覆，新的中华民国政府已告成立之谓乎？此“国民政府”既被颠覆矣，然则亦有人蒙颠覆“国民政府”之罪名乎？说来说去，实在说不通。但是我们的政府，一看见有人批评它，便脸红耳赤，度量既小，疑心又重，总以为人家要“颠覆”它，殊不知政府人物固无不可替换者，政府制度尤无不可更改者。拆穿了讲，毫无稀奇可言，只有那些占了毛坑不拉屎的人，才怕人家把他拉下来，于是今天想封这家报馆，明天想封那家刊物，说到头来，还是为了自己的私权，不是为了国家的福利，但是，既要行宪，得把国家放在第一，一切爱国的人都有发言论政的权利，一切爱国的人都有办报办刊物的权利，没有人可以剥夺人民这种权利。我们反对政府一切摧残舆论的行为和任何摧残舆论的意图，我们希望政府认真检讨自己的作风，封报馆封刊物的作风，是万万要不得的。

二、现在大家不满意政府是事实，然而政府应当平心静气地想想，你们过去所做所为，对于国计民生，有何改善？今日所作所为，对于当前局势，又有什么补救！今日一般国民，想到国家前途的暗淡，目睹一

般子民的流离，无不悲从中来，欲哭无泪！在这种情形之下，要叫大家不讲话，不出悲愤之言，这是做得到的事吗？在政府里供职的朋友，或者接近政府的朋友，平时一开口就希望我们多做建设性的建议，其动机固不能为不善，但是请问，今日的时代是一个建设性的时代吗？请问今日政府自身，又在做些什么建设性的工作？假如政府完全在做破坏性的工作，我们发为设建性的言论，政府能采纳吗？又能施行吗？我们一直的态度是希望结束内战，这难道不是天字第一号的建设性的建议吗？然而政府能采纳我们这个建议吗？今日普天之下，皆无饭吃之民，无衣穿之民，无屋住之民，我们现在建议，请政府给无饭吃的人以饭吃，无衣穿的人以衣穿，无屋住的人以屋住，这不是又一个天字第一号的建设性的建议吗？然而，政府能采纳之而一一见之于行吗？再退一万步说，就说本刊三卷十三期所刊陈之迈先生所作“中国行政改革的新方向”一文，此文曾引起国内外读者广泛的重视，并誉为极有建设性的文字，然而该文发表以来，已八阅月矣，政府果会采纳实行吗？政府果能励精图治，做几件富国利民的事，则又何惧乎间舆论之抨击；假如政府百事不为，只管自私，则又何能以一手而堵塞天下之怨诟！今日大局日非，政权浮动，政府欲加紧其政治控制，取谛一些不利于政府的言论，就其自私之立场言之，固未尝不近情近理，但就解决国家之困难而言，固南辕北辙，无补实益。假如政府害怕一般社会的动乱因而影响其政权，则政府应以有益方法，以苏民困，民困得苏，社会之动乱自平，此与封不封报纸杂志，风马牛毫不相关。重庆抢米，是出于报纸杂志煽动的结果吗？宁波抢米，又是出于报纸杂志煽动的结果吗？老实一句话，今日造成社会普遍不安的就是政府；政府自身在制造社会的不安，而反将其责任嫁移到我们言论界身上，可谓不平之至。我们不相信封了一个新民报，再封一个“观察”，社会即能趋于安定。文汇报被封，业已一年，社会秩序又何尝因文汇报被封而稍改善。我们在此忠告政府，你们要挽回你们的颓局，就得全盘检讨，痛改前非，人民受你们的迫害，已经到了历史上少见的程度，假如你们以为封几个报纸刊物就能挽回你们的颓局，那就大错特错！

最后，我们愿意坦白说一句话，政府虽然怕我们批评，而事实上，我们现在则连批评政府的兴趣也已没有了，即以本刊而论，近数月来，我们已很少刊载剧烈批评的文字，因为大家都已十分消沉，还有什么话

可说？说了又有什么用处？我们替政府想一想，一个政府弄到人民连批评它的兴趣也没有了，这个政府也就够悲哀的了！可怜政府连这一点自知之明也没有，还在那儿抓头挖耳，计算如何封民间的报纸刊物，真是可怜亦复可笑！我们愿意在此告诉一切关心我们的朋友们，封也罢，不封也罢，我们早已置之度外了。假如封了，请大家也不必惋惜，在这样一个血腥遍地的时代，被牺牲了的生命不知已有多少，被烧毁了的房屋财产也不知已有多少，多少人的家庭骨肉在这样一个黑暗的统治下被拆散了，多少人的理想希望在这样一个黑暗的统治下幻灭了，这小小的刊物，即使被封，在整个的国家的浩劫里，算得了什么！朋友们，我们应当挺起胸膛来，面对现实，面对迫害，奋不顾身，为国效忠，要是今天这个方式行不通，明天可以用另个方式继续努力，方式尽管不同，但我们对于国家的忠贞是永远不变的！

——储安平的这篇言辞激烈的文章发表以后，不知什么缘故，居然平安无事，直到5个月以后，1948年12月24日，《观察》才遭不幸。

5.6言论自由与反民主的少数

科恩

美国密执安大学教授，本文选自科恩《论民主》，聂崇信译，北京，商务印书馆，1988。

希望限制言论自由的人常常求助于这样的论点："民主国家中确有言论自由的需要，应适用于接受并支持(美国的或其他民主国家的)宪法的人，但不适用于那些鼓吹颠覆与破坏以及企图以暴力推翻我们民主政府的人。不论是否取得法定权利的公民，都必须加以压制，因为我们不能让他们声称有权享受宪法的特权与保护同时又千方百计地破坏宪法。不这样做就等于自己毁灭国家。就正义明智的判断来说，不要求保障这些人的自由；如果他们有权，就会使别人丧失自由。为了维护民主，如此滥用自由，应该加以制止。"

这种观点很普遍，也是完全错误的。它误解了言论自由在民主社会中的地位。它反对的理由必须以此为前提，即宪法保证本质上是一种交易，有权者或无权者之间的交易。"我将保护你言论与出版的权利"，而内含的条款可能是"如果你循规蹈矩，答应永远支持并维护我们。一旦你违反合同条款，我们即中止保护你的义务"。民主国家中对言论自由的保护恰巧不是这样。美国第一次宪法修正案不是一种交易；对于加入美国国籍的公民、对于国家的效忠或其他的一切来说，它不是用保证来换取对宪法的支持。宪法保障自由与公开地发表任何批评与建议，并不仅仅是作为言者或作者所应享受的一种特权，而是为了满足民主所要求的条件。并作只有忠诚的公民才有言论自由，所有的人——公民和侨民，支持者与批评者，都有言论自由。他们一定能自由地说，因为其他的人一定自由地听：这就是为什么言者的政治目标不论如何庸俗下流或意存颠覆，与宪法对他保护的承诺都毫无关系。如果他企图颠覆民主，代之以某种专制政体，在真正开放的社会中不大可能得到热烈的支持。如果认为那是隐藏的而不是公开的目的，最可靠的防御就是公开辩论与揭露。我们可能对他有所误会；即使不是误会，压制也会使大家看不清他真正的目标，不能从理性上加以抵制。不论怎样，如果要维护民主政府，用来指导公民行动的，必须是民主的原则，而不是它的敌人的原则。

杰克逊法官在西弗吉尼亚教育局诉巴尼特一案(319U.S.624，1943)中写道：“表示异议的自由并非仅限于无关紧要的问题。那不算真正的自由。只有在触及现存秩序的核心问题上有权不同意，那才是对其实质的检验。”

这并不意味着我们不能或不可能区别异端与犯罪。如果在言论或写作的范围之外能够证明某种违法行为确已在酝酿或已开始，问题的性质就会从言论自由转变为有罪或无罪。但不应随随便便、漫不经心地认定为严重罪行。如已有充分证据，证明已经犯下某种罪行或有明显犯罪的企图，即可开始刑事诉讼。如果没有此种证据，批评政府、政府的领导人或其政策，谈论现行制度的残忍与不公正，甚至鼓吹犯法与革命，在民主国家中都必须得到保护。言论自由的保证不仅适用于温和派，也同样适用于激进派。

最后，如果我们承认而且充分保护那些公开宣称反民主的少数派有权公开宣传其主张，那么，我们所面临的危险究竟严重到什么程度呢?应该承认可能出现这种危险：人民自由地选出断送他们自由的领导人。这种危险有多严重呢?那些宁愿压制破坏性言论的人认为，允许公开鼓吹革命是自杀，这与维护民主社会是大相径庭的。这种说法是完全错误的。不论从长期或短期来看，如果能听到那些想剥夺我们民主权利的人的论点并对之做出评价，那是再好不过的加强民主的机会。我们何所畏惧?是民主国家的公民知道得太少或太多吗?是我们对民主信念在我们之中的深度太缺乏信心，以致料想只要一听到革命主张的鼓吹，我们的同胞(我们自己是不会的)就会被煽动起来进行暴动或破坏?如果民主信念如此软弱，只有压制严重不满方可维系时，那种民主无论如何不会有任何希望。为了谋求维护民主，我们可以从图书馆的书架上取下鼓吹在任何情况下进行暴乱和不守法的一切书籍。在最成功和最明显的革命家之中，可以从马克思、列宁、毛泽东开始，直到禁止约翰·洛克、托马斯·杰斐逊的著作。如果压制伟大的革命家是荒谬可笑的，试图压制无足轻重的革命家，更不知要愚蠢多少倍。在民主国家中，采取压制措施，是无用的、格格不入的，也是荒唐愚蠢的。

民主必须能保卫自己这一原则是正确的。但不能因此就说公开鼓吹暴力与革命对社会危险太大，必须加以压制。当民主原则已有合理机会证明它是切实可行的，就会产生一种力量而无须仰仗镇压的措施。为詹

姆斯·瑟伯中肯地称之为“虚假的不安全感”所驱使，很多民主派人士在这方面不必要地花费了过多的精力。在健全的民主国家中，对鼓吹暴力推翻宪法政府的人，很可能是付之一笑或者是嗤之以鼻。杰斐逊在第一届就职演说中说：“如果我们之中有人想瓦解这个联邦或改变它的共和体制，不要打扰他，让他像安全的标石一样站在那里，以证明错误的意见可以得到容忍．而让理性自由地和他斗争。”我们也无须担心将来某一天我们会有理由畏惧激进派或革命派会取得成功。如果竟有那一天，我们社会中充斥着不公正的现象，鼓吹暴力或革命的人得到广泛的同情，在那一天，我们也将有良好的理由，希望听听他们的意见。

功利主义者维护言论自由的理由与条件论者维护言论自由的理由．这二者之间的真正关系最终可以看得出来。后者使用了前者。但已超越前者。约翰·斯图尔特·米尔的论点显示无限制的思想与讨论对发现真理、纠正错误、理解与捍卫已经到手的真理是多么必不可少。民主政府有成效的实践要求把这种思想上的提高完全纳入社会成员行使权力的范围以内。因此，功利主义者维护言论自由的论点就是民主派的论点。但是，我们坚认在实行民主的情况下，言论自由的效用决不能被其所带来的危险所超过。他们被迫维护广泛的言论自由，他们的理由是：如果一个社会要以民主方式管理自己，它的成员必须把包含在米尔论点中的信念——追求真理与人的幸福。最好是通过无限制的探讨与辩论——运用到该社会的一切事务中去。这样来维护言论自由，言论自由成为绝对的，但维护本身又是有条件的；条件就是首先要支持民主，理由是：充分的言论自由是民主要取得成功的条件——法制的条件。

5.7四大自由

富兰克林·德拉诺·罗斯福

(1882–1945)，曾任美国总统。本文选自《美国读本》，林本椿等译，北京三联书店，1995。

……我想，每一个现实主义者都明白，民主生活方式此刻正在世界各地遭受直接攻击——或因武装侵略，或因一些人秘密散布恶毒宣传，竭力在仍处于和平状态的国家中破坏团结，制造分裂。

在十六个月的时间内，这种攻击已在数目惊人的大大小小独立国家里摧毁了民主生活的整个模式。这些攻击者还在进军，威胁着其他大大小小的国家。……

我们的国家政策是：

第一，根据公众意志的感人表述而不去考虑党派之争，我们保证加强国防，寸土不让。

第二，根据公众意志的感人表述而不去考虑党派之争，我们保证全力支持抵抗侵略从而使本半球免遭战祸的世界各地一切不屈不挠的民族。通过这种支援，我们表达民主事业必胜的决心，同时加强我国自身的防务和安全。

第三，根据公众意志的感人表述而不去考虑党派之争，我们保证贯彻这一主张，即道德原则和对我们自身安全的考虑决不允许我们默认由侵略者支配、由绥靖主义者倡议的和平。我们知道，持久和平是不能以他国人民的自由为代价买到的。……

因此，立即需要迅猛增加我们的军械生产。……

让我们对所有的民主国家说："我们美国人对你们捍卫自由的斗争极为关切。我们正在付出我们的精力、资源和组织能力，以给予你们恢复和维护自由世界的力量。我们将向你们运送越来越多的舰艇、飞机、坦克和枪炮。这是我们的宗旨，也是我们的保证。"……

正如人不能光靠面包生存，人也不能光靠武器战斗。守卫在我们的防御工事的人以及在他们身后建设我们的防务的人必须具有毅力和勇气，这种毅力和勇气来源于对自己正在捍卫的生活方式的坚定信念。我们现在所需要的强有力的行动不能建筑在对值得为之战斗的—切漠不关

心的态度上。

为了使我国人民意识到维护美国民主生活同他们的个人利害休戚相关、已做了很多工作，国家对此十分满意并从中汲取巨大的力量。这些工作使我们的人民性格更为坚强，信念得以恢复，更加忠于我们准备保卫的制度。

当然，现在并不是我们任何人可以不再考虑作为社会革命根本原因的社会和经济问题的时候，而社会革命乃是今日世界的要素。因为一个健全而强大的民主国家的基础没有什么神秘之处。

我们的人民期待于他们的政治和经济体制的基本东西很简单，它们是：

青年人和其他人的机会均等。

凡能：[作者皆有工作。

需要安全的人得到安全。

结束少数人的特权。

享受科学进步的果实以更广泛地不断提高生活水平。

这些简单、基本的东西是在我们这个混乱和极端复杂的现代世界里须臾不可忽视的。我们经济和政治体制的内在和持久的力量取决于它们满足人们期望的程度。……

在我们力求安宁的未来岁月中，我们盼望有一个建立在四项人类基本自由之上的世界。

第一是言论和发表意见的自由——在世界每一个地方。

第二是每个人以自己的方式崇拜上帝的自由——在世界每一个地方。

第三是不虞匮乏的自由——从全球的角度说、意味着保证使每个国家的居民过上健康的和平时期生活的经济共识——在世界每一个地方。

第四是免受恐惧的自由——从全球的角度说，意味着世界范围的裁军，它是如此全面彻底，以致任何国家都无法对他国发动武装侵略——在世界每一个地方。

这并不是对遥远将来的幻想。它是我们自己的时代、我们这一代人就能实现的一个世界的确切基础。这一世界恰恰是专制主义所谓“新秩序”的对立面，独裁者们企图用炸弹的威力来创造那种秩序。

与那种“新秩序”针锋相对，我们提出一更大的概念——精神秩序。

一个良好的社会能够面对世界霸权的阴谋或外国革命而无所畏惧。

自美国有史以来，我们一直在从事变革，即不间断的和平革命，这场革命平静稳步地发展，不断适应变化中的情况而无须使用集中营或万人冢。我门寻求助的世界秩序是自由国家的台作。在一个友好文明的社会中一同工作。

这个国家把它的命运托付给千百万自由的男女公民的双手、头脑和心灵，把它的信念建立在上帝所引导的自由上。自由意味着任何地方人权至上。我们支持为争取和捍卫人权而斗争的人们。我们的力量在于我们目标一致。

这一崇高观念除胜利无其他结局。

5.8自由主义的前途

米瑟斯

(1881–1969)，奥地利经济学家。本文选自《自由与繁荣的国度)，韩光明译，北京，中国社会科学出版社，1994 .

一切比较古老的文明都衰落了，或至少是早在它们达到欧洲文明业已达到的那个物质发展阶段之前停滞不前了。同国外的敌人进行战争以及在国内打内战，均对国家造成了破坏。无政府状态迫使分工退化。城市，贸易和手工业都衰败了。随着经济基础的衰退，精神道德的升华让位于愚昧和粗野。现代欧洲人成功地使个人和国家的社会联系密切起来，远远超过了历史上的任何时代。这是自由主义社会思想的功劳。它自17世纪以来变得越来越明朗和清晰，对思想家们产生越来越大的影响，自由主义和资本主义创造了一切奇迹赖以产生的基础，其标志便是我们当代的生活水平。

现在有一种死神的气息在吹拂着我们的文明。一些半瓶子醋们大声宣称，所有的文明，因而也包括我们的文明，都必定要衰落，这是一种不可抗拒的规律。他们教导说，欧洲的丧钟已经敲响，他们有一批信徒。人们到处都感到一种颓废情绪。

然而现代文明不会衰落，只要它不自暴自弃。没有一个外部的敌人能像当年西班牙人毁灭阿兹台克人的文明那样破坏当代文明，因为地球上没有一个人能同当代文明的载体较量。只有内部的敌人对它来说才可能是危险的。它只有当敌视社会的、反自由主义的思想把自由主义的思想排挤掉时才可能死亡。

物质进步只有在自由主义的资本主义社会里才可能实现，这一认识开始越来越深入人心。尽管反自由党人没有明确承认，但从对稳定现状这种理想的高度赞扬中已间接地体现了他们完全承认这一认识。

有人认为，前辈们取得的物质进步固然十分可贵，而且带来了一些好处，但对今天来说已经足够了。当代资本主义的急功近利必须让位于宁静安逸。人们应该有时间进行内心反省，因此必须用另一种不是总在不停地创造新东西的经济政体来取代资本主义。浪漫经济学家把眼光投

回到中世纪，不是曾经存在过的中世纪，而是一个从未存在过的子虚乌有的幻象。他把眼光投向东方，当然不是真正的东方，而是他幻想中的一块梦幻之地。人们在那里是多么幸福啊，没有现代化的技术．没有现代化的教育!我们怎么能如此轻易地放弃这个天堂!

谁鼓吹回到更简单的经济社会的形态，谁就应该看到，只有我们的经济政体才能够以今天这样的方式供养今天居住在地球上的这么多的人们。退回到中世纪意味着要消灭几亿人口。主张稳定现状的朋友们当然会说，无论如何不能走这么远，只要把握住已经取得的东西，放弃继续进步就足够了。

宣扬稳定经济现状的人们忘记了，要求改善自己的物质境遇是有思想的人们的内在本能，这种欲求是消灭不了的，它是一切人类行动的推动力，人通过扩大满足需求的活动走向幸福的社会，要是封锁了这条路，人就只有一个办法了：压制并掠夺别人，使自己致富而使他人变穷。

千真万确，追逐更高的生活水平并不使人幸福。然而，不断努力去改善自己的物质境况却是人的天性。如果禁止他去做这种努力，他就会变得迟钝、野蛮。老百姓不愿听人提醒要知足。很可能有一些做此提醒之说的世界贤人自己也陷入一种深深的自我失望之中。如果有人对人家说，他们父辈的生活比现在差多了，这些人会回答说，他们不明白，为什么他们不能生活得好一些。不管是好是坏，不管道德家是否同意，有一点是肯定的，人们永远在追求，并且将追求改善自己的境况，这是人类无法回避的命运。现代人的繁忙不息是其思想、神经和精神活跃的表现。正如人们无法给一个成人以童年时代的天真幼稚一样，人们也无法使现代人回到人类历史上过去一段平静的时期中去。

但问题主要在于：让人放弃物质生活上的进一步提高，给人以什么回报呢?幸福、满意、内心的平衡以及和平是不会单单因为人们不考虑进一步改善对需求的满足而出现的。那种从颓废的文学匠的怨愤情绪中生发出来的观点，认为贫穷和寡欲为精神力量的发展创造了极其有利的条件是荒唐的。人们在谈论这个问题的时候，应该避免拐弯抹角而还事物以其本来面目。当代的富有主要体现在身体的文明中——卫生、整洁、体育运动，今天还有富人们在奢侈生活，也许在美国已不再有，但其他地方则到处都有。如果经济继续以如迄今为止那样的速度发展，在不太

长的时期内每个人都将得到这种身体文明。当有人阻止人民大众去达到今天富人们已经在享受的身体文明的水平时，他是否认为，这是在以某种方式促进人们的精神生活?幸福难道住在得不到保养的身体之中?

对赞颂中世纪的人们，我们只能回答说，我们对中世纪人是否感到比现代人更幸福这一点毫无所知。但是，那些把东方人的生活方式作为典范对我们描绘的人，兴许能回答我们这个问题，亚洲是否真是那种他们所描绘的天堂?

为了为自己的学说辩护，自由主义的反对者们最后只能把稳定经济当做社会理想来称颂。我们不妨回想一下，过去他们的批评的出发点是；自由主义和资本主义阻碍了生产力的发展，它们要对大众的贫困负责。自由主义的反对派伪称，要争取建立一种社会政体，这种社会政体能比他们所反对的社会政体创造更多的财富。他们现在被国民经济学和社会学的理论逼到了墙角，不得不承认了，只有资本主义和自由主义，只有私有制和自由经营活动，才能确保人类劳动达到最高的效益。

有人一再声称，世界观的对立把各种政党分离开来，而这种世界观对立不是可以通过人们能够懂得的论证方式来解决的，因此关于这种对立的争论必然会毫无结果地进行下去。每一方都将一如既往地坚持自己的看法，因为这种看法是建立在对事物总的看法的基础之上的，无法通过理智的考虑加以改变。人们努力追求的最终目标根本不相同，所以可以完全肯定，追求不同目的的人们不可能团结起来一致行动。

没有什么比这种观点更颠倒是非的了。有少数人在这种观点影响下成为禁欲者，他们寻求一种摆脱一切外来物质享受的生活，最后走向完全无所作为，甚至自我毁灭。如果撇开这些人不谈，那么，所有的白种人，不管他们对超凡的东西作何想法，在下述事情上肯定是一致的，即他们宁愿要一个劳动效益好的社会制度，而不要劳动效益较差的社会制度。有些人相信，不断上升的发展对满足需求没有好处，因而最好我们少生产一些物质产品一一这里姑且不论，真正持这种看法的人是否很多——即使这些人也不会希望。同样数量的劳动带来较少的产品。他们至多是希望，人们少劳动一些，因而少生产一些产品，但绝不是要同样数量的劳动生产出比较少的产品。

今天的政治对立不是世界观的对立，而是在下述问题上的对立，即通过什么途径，用什么方法才能以最快的速度和最少的牺牲达到大家认

为正确的目标。这个大家在努力达到的目标便是最充分地满足人的需求，便是福利和财富。这不是人类所追求的一切，但却是人类用外在的手段、通过社会合作可能追求到的一切。内在的物质——幸福感、心灵的安宁、思想情趣的升华——则需每个人独自去修炼。

自由主义不是宗教，不是世界观，也不是代表特殊利益的党派。它不是宗教，因为它既不要求信仰，也不要求牺牲，因为它的周围没有任何神秘主义的东西，还因为它没有什么教义；它不是世界观，因为它不想解释宇宙，因为它什么也没有对我们说，也不想说关于人的存在的意义和目的这种事情；它不是一种利益党派，因为它没有向任何个人和团体许诺某种特殊好处，它不想，也没有去营造这种好处。它是一种完全不同的东西，它是意识形态，是关于社会上各种事物内在联系的学说，同时又是关于如何将这种学说应用到人在社会事务中的行为上面的学问。它不允诺任何超出社会和通过社会力所不能及的东西。它只想给人们一样东西：和平地、不受干扰地提高所有人们的物质富裕程度，从而——只要社会机构有这个力量——使他们远离苦难的外在根源。减少痛苦，增加欢乐，这就是它的目标。

没有一个宗教派别、没有一个政党曾相信过，可以不用打动人们的意识感情来维护自己的事业。华丽的辞藻、音乐和歌声响起来了，旗帜飘荡起来了，鲜花和色彩构成了某种象征，这是领袖们在寻求人们对他们个人的顺从。自由主义不跟着做这种事情。它没有党的鲜花，没有党的色彩，没有党歌，没有党的偶像，没有标志，没有口号。它只有事业和论据，而它们必定把它引向胜利。

5.9编者旁白

自由的第一步是言论自由，而言论自由的主要表现形式是新闻自由。了解自由的含义是相对容易的，但要在做人做事上体现出自由的风度就很难了；懂得容忍比自由重要的道理，明白自由与保护少数的意义。这也很不容易。在中国现代知识分子中，胡适是一个对自由有较深体会的人，他的民主风度和气质都堪称楷模，所以要多读一些他的书。

胡适的价值，今天已经看得比过去清楚了，胡适是一个有世界眼光的人，他差不多在七八十年前就看出了世界大趋势，这很了不起。胡适是一个几乎没有排斥性的人，他一生中有那么多朋友，不是偶然的。他有一个看法，就是做学问要在不疑处有疑，而做人却要在有疑处不疑。他是一个胸怀非常坦荡的人，论人论事，常能出以公心，一生说话，多为持平之论。

胡适是中国新文化最重要的代表，文章简洁明快，是用平常话讲大道理的人。他的思想有开放性，他的方法有科学性，他的文章又最平易近人．是那种可以学、也能学的文章。过去中学语文教材不选胡适文章，损失恐怕不仅仅是在文章做法和文风变化上，更重要的是失去了像胡适那样想问题、看问题、做学问的方法。

胡适是平和的，但绝不是没有原则；胡适是平常的，但却是远大的。胡适自己说过，他一生的思想受两个人的影响最大，一个赫胥黎，一个杜成。赫胥黎让他学会了怀疑，杜威让他不相信一切没有根据的东西。而这两样东西，恰恰就是中国传统最缺少的。

胡适在《介绍我自己的思想》中说过："现在有人对你们说：'牺牲你们个人的自由，去求国家的自由！'我对你们说：'争你们个人的自由，便是为国家争自由！争你们自己的人格，便是为国家争人格！自由平等的国家不是一群奴才建造得起来的！'"他是一生倡导要有健全个人主义的人。他说过："救出自己的惟一法子便是把你自己的这块材料铸造成器。"

胡适总是要让青年人特立独行，敢说老实话，敢向恶势力作战。他认为西方就是有了健全的个人主义，才有了无数爱自由过于爱面包、爱真理过于爱生命的特立独行之士，才有了今日文明的世界。

胡适是一个讲道理的人，他最不喜欢唱高调，一生很少说不负责任的话。这些都是生活中最需要的，现在最亟须读胡适文章的应该是青少年，因为他们正在形成自己的思想．最怕误入歧途。20世纪30年代初，胡适为《胡适文选》写序时，就有一个明确的目标："使我的少年朋友们容易明白我的思想的路径。"他很看重自己对少年朋友的影响。不了解胡适，也可以说．就不了解现代中国。

(谢泳)

第六章 民主ABC

6.1民主

阿克顿

(1834—1902)，英国剑桥大学历史系教授。本文选自

《自由与权力》，侯建译，北京，商务印书馆，2001。

人类社会为什么需要民主?因为民主意味着让人民大众享有自由。哪里不存在强有力的民主制度，哪里就不存在强有力的自由。

谈到民主，我想下述情形是正确的：刚刚获得选举权的民众是完全无知的，他们极容易被偏见和狂热的煽动所欺骗，并导致他们的思想观点常常不稳定，以致要向他们解释清楚经济问题很困难，向他们解释应如何把他们的利益与国家利益联系起来也很困难。这些困难如果不对个人财产的安全构成威胁的话，也会对公共利益构成威胁。一个真正的自由主义者同一个民主主义者明显不同的是：自由主义者永远在自己心目中牢记这些危险。

造成上述情形的原因在于：你不可能不打碎一个鸡蛋就能制作一个煎蛋饼——有失才有得，政治生活不只是由阴谋诡计所构成，也由真理，由那些早已广为人知的真理所构成。

民主的实质：像尊重自己的权利一样尊重他人的权利。这不仅是斯多噶学派的观点，也是一条来源于基督教的神圣的规约。

民主制并非必然仇视君主制或贵族制。贵族制是通过财富来维系它对社会的影响和维系财富的自然影响力。1861年以前美国就是受贵族政治统治的。只要允许贵族寡头维持他们的自然优越性，他们就要影响国家事务。

民主制往往是在中产阶级与贫困阶级共同联合起来的情况下获得成功的。这两者分道扬镳的话，民主制就失败。在古希腊则不存在这样的阶级。

民主制容易蜕化为专制主义，因为陈旧的权威体系和自由能为人民大众所做的事情实在太少了。一半的民众被抛弃在完全无知、悲惨的贫困之中；更糟的是一个富人儿童的生存竟以四个贫困儿童的死亡为代价；社会上犯罪现象不断滋长；公共事务荒废。要改变这种状态，就需要一种伟大的力量。这种力量短暂而迅速的来源是专制主义。人民的幸

福并不在于自由，自由对广大民众来说没有什么利益可言，民众需要的是进步、财富、安逸。而自由对进步是一个障碍，因为民主同社会运动一起在目的和力量上已经占绝对优势。

直接民主是不受制约的民主，代议制民主则创造了相互制约的机制。因此，从原理上讲代议制民主要比卢梭的直接民主理论的水平高。

主权的分立——这是目前为止政治科学所知道的为民主制建立制约的惟一方法。

民主只承认对所有人普遍适用的自由；中世纪则承认特殊的、个人的、具体的特权，所有这些都已被一扫而光。在国家这个惟一的压迫者出现之前，所有的一切都可能是压迫。如何防止国家权力成为压迫者呢?把它分立开为几个部分。政党是权力分立的早期步骤。

有时自由的进步以牺牲民主为代价，这种道理并非总是能够被人察觉。民主并非是惟一的政府形式；如果政府是纯粹民主性质的，它就不会宽容，它就只考虑其自身的利益。每一阶级都应当享有并运用维护自身利益的权力，因此，任何阶级都不应当主宰统治。

6.2对于民主的再思考

陈独秀

(1879–1942)，中国现代思想家，政治家，"五四"新文化运动领导者之一，中国共产党创始人之一。本文选自《陈独秀著作选》，上海人民出版社，1993。

西流兄左右：日前寄上一函，内附超麟兄来信，想已达览，七月廿一日手示并守一兄的信已读悉，因病不能早复兄信，今犹如此(此函陆续写了廿余日才写好，精神不佳可想)。望勿多疑!

来函谓："他对民主的了解，和对于世界的局势过于乐观，我觉得还不免一些稚气"，我们所争论的中心点，正是这两种问题：(一)大战失败国有无革命。(二)应当保护民主。你既然认为他稚气(其实是反动)，又说他没有错，即你自己也感觉得有点自相矛盾罢!

关于第一个问题，我只能答复一个否字，尤其在英、法，在此点，资深和希之比我尤坚决的否定英、法会有革命的局势，其理由是：(一)各国的革命力量，已为史大林派摧除干净；(二)各国的资产阶级有了一八七一和一九一七的经验，战败后宁肯把武装全交给国外的敌人，免为国内的敌人所利用；(三)此时德国的武器和战术及统治征服地的方法，均非一八七一和一九一七可比，英、法政府军失败后，民间一时决不能苍头特起；(四)德国尚未获得世界霸权，一败战事即可了结，纳粹失败后，继之者不会仍为法西斯政权(此情势恰与英、法相反)，届时社民党及其他自由派会抬头，然此只能说有利于革命运动之开始，很难说希特勒失败德国马上便会起革命，以无革命政党故，基于上述原因，以前我们相信的"帝国主义大战后失败国将引起革命"这一公式，完全被推翻了，只有迷信公式对历史事变发展闭起眼睛的人们，才会做一九一七的梦，才会说此次大战是上次大战的重演。英、法革命既无望，在英法取失败主义，除了帮助希特勒胜利之外，还有甚么?历史不会重演，人为的错误是会重演的，以前认为白朗宁内阁和希特勒是一样的，因此帮助纳粹得了政权；现在又认为纳粹的德国和民主的英、法是一样的，又帮助希特勒征服了有民主传统的法兰西，我还可进—步推论，如果人们仍旧轻视民主崇拜独裁像守一所说："人类不管好坏，总只得抉择于法西斯与

社会主义这两种独裁之间。”换句话说只能抉择于德、俄两种政制之间；那么，即使英、法失败引起了革命，也只有使世界更加黑暗堕落和希特勒胜利一样，一个格别乌的苏俄已足够使人们窒息了，再加上几个格别乌的苏法，苏英，你老兄能受得了么?如此，则必须详细讨论第二个问题，即诚如守一所说：“我们中间主要的不同意见，还是在于民主问题。”

关于第二个问题，我根据苏俄二十年来的经验，沉思熟虑了六七年，始决定了今天的意见。(一)我认为：非大众政权固然不能实现大众民主；如果不实现大众民主，则所谓大众政权或无级独裁，必然流为史大林式的极少数人的格别乌政制，这是事势所必然，并非史大林个人的心术特别坏些。(二)我认为：以大众民主代替资产阶级的民主是进步的；以德、俄的独裁代替英、法、美的民主，是退步的，直接或间接有意或无意的助成这一退步的人们，都是反动的，不管他口中说得如何左。(三)我认为：民主不仅仅是一个抽象名词，有它的具体内容，资产阶级的民主和无产阶级的民主，其内容大致相同，只是实施的范围有广狭而已(见前函及后表)。(四)我认为：民主之内容固然包含议会制度，而议会制度并不等于民主之全内容，许多年来，许多人，把民主和议会制度当做一件东西，排斥议会制度，同时便排斥民主，这正是苏俄堕落之最大原因；议会制度会成为过去，会成为历史残影，民主则不然也，苏维埃制若没有民主内容，仍旧是一种形式民主的代议制，甚至像俄国的苏维埃，比资产阶级的形式民主议会还不如。(五)民主是自从古代希腊、罗马以至今天、明天、后天，每个时代被压迫的大众反抗少数特权阶层的旗帜，并非仅仅是某一特殊时代历史现象，并非仅仅是过了时的一定时代中资产阶级统治形式，如果说民主主义已经过了时，一去不复回了，同时便可以说政治及国家也已过了时即已经死亡了。如果说民主只是资产阶级的统治形式，无产阶级的政权形式只有独裁，不应该民主，则史大林所做一切罪恶都是应该的了，列宁所谓“民主是对于官僚制的抗毒素”，乃成了一句废话，LT主张为恢复苏维埃、工会及党的民主而斗争，也是等于叫昨天回来，等于叫老百姓为历史的残影流血。如果说无级民主与资级民主不同，那便是完全不了解民主之基本内容(法院外无捕人杀人权，政府反对党派公开存在，思想、出版、罢工、选举之自由权利等)。无级和资级是一样的。如果说史大林的罪恶与无产阶级独裁

制无关，即是说史大林的罪恶非由于十月以来苏联制度之违反了民主制之基本内容(这些违反民主的制度，都非创自史大林)，而是由于史大林的个人心术特别坏，这完全是唯心派的见解。史大林的一切罪恶，乃是无级独裁制之逻辑的发展，试问史大林一切罪恶，那一样不是凭借着苏联自十月以来秘密的政治警察大权，党外无党，党内无派，不容许思想、出版、罢工、选举之自由，这一大串反民主的独裁制而发生的呢?若不恢复这些民主制，继史大林而起的，谁也不免是一个“专制魔王”，所以把苏联的一切坏事，都归罪于史大林，而不推源于苏联独裁制之不良，仿佛只要去掉史大林，苏联样样都是好的，这种迷信个人轻视制度的偏见，公平的政治家是不应该有的。苏联二十年的经验，尤其是后十年的苦经验，应该使我们反省。我们若不从制度上寻出缺点，得到教训，只是闭起眼睛反对史大林，将永远没有觉悟，一个史大林倒了，会有无数史大林在俄国及别国产生出来。在十月后的苏俄，明明是独裁制产生了史大林，而不是有了史大林才产生独裁制，如果认为资产阶级民主制已至其社会动力已经耗竭之时，不必为民主斗争，即等于说无产阶级政权不需要民主，这一观点将误尽天下后世!(六)近代民主制的内容，比希腊、罗马要丰富得多，实施的范围也广大得多，因为近代是资产阶级当权时代，我们便称之为资产阶级的民主制，其实此制不尽为资产阶级所欢迎，而是几千万民众流血斗争了五六百年才实现的。科学，近代民主制，社会主义，乃是近代人类社会三大天才的发明，至可宝贵；不幸十月以来轻率的把民主制和资产阶级统治一同推翻，以独裁代替了民主，民主的基本内容被推翻，所谓“无产阶级民主”“大众民主”只是一些无实际内容的空洞名词，一种抵制资产阶级民主的门面语而已。无产阶级取得政权后，有国有大工业、军队、警察、法院、苏维埃选举法，这些利器在手，足够镇压资产阶级的反革命，用不着拿独裁来代替民主，独裁制如一把利刃，今天用之杀别人，明天便会用之杀自己。列宁当时也曾经警觉到“民主是对于官僚制的抗毒素”，而亦未曾认真采用民主制，如取消秘密政治警察，容许反对党派公开存在，思想、出版、罢工、选举自由等，LT直至独裁这把利刃伤害到他自己，才想到党、工会，和各级苏维埃要民主，要选举自由，然而太晚了!其余一班无知的布尔什维克党人，更加把独裁制抬到天上，把民主骂得比狗屎不如，这种荒谬的观点，随着十月革命的权威，征服了全世界，第一个采用这个观

点的便是墨索里尼，第二个便是希特勒，首倡独裁制本土——苏联，更是变本加厉，无恶不为，从此崇拜独[裁]的徒子徒孙普遍了全世界，特别是欧洲，五大强国就有三个是独裁。(所以东方需要民主，西方不需要民主，这种说法是不对的。)第一个是莫斯科，第二个是柏林，第三个是罗马，这三个反动堡垒，把现代变成了新的中世纪，他们企图把有思想的人类变成无思想的机器牛马，随着独裁者的鞭子转动，人类若无力推翻这三大反动堡垒，只有变成机器牛马的命运。所以目前全世界的一切斗争，必须与推翻这三大反动堡垒联系起来，才有意义，否则任何好听的名词，如无产阶级革命，民族革命，都会无意的在客观上帮助这三大反动堡垒巩固及扩大势力。如果我们认为目前推翻这三大反动堡垒为首要斗争，第一必须承认即英、法、美不彻底的民主制也有保护的价值；第二必须取消刘仁静破产的理论，即：任何时期，任何事件，无产阶级都不能与别的阶级共同行动；这一理论，显然在北伐战争中，在抗日战争中，都不能采用，在目前国际战争中也同样不能采用，若采用这一理论，都只有反动作用。昌兄说："在战争进行中之现在，民主与法西斯之显然限界已归消失，或将归消失。"这句话真莫名其妙!(一)在政制本身上，民主与法西斯绝对不同的限界永远不会消失；(二)若说其限界消失是指英、法、美等民主国日渐法西斯化，即令真是如此，也绝对不能据此以为我们应该欢迎独裁反对民主的理由；(三)英、法、美将来法西斯化，是要靠第三国际第四国际帮助希特勒完全胜利，希特勒军队打到甚么地方，当然法西斯化到什么地方，否则英、法、美的民主传统不是轻易可以推翻的，如果把战时的内阁权力加强当做是法西斯化，这便不懂得法西斯究竟是甚么；(四)若认为现在的民主国和法西斯之显然限界已归消失，请睁开眼睛看看下列对照表：

(甲)英、美及战败前法国的民主制

(一)议会选举由各党(政府反对党也在内)垄断其选举区，而各党仍须发布竞选的政纲及演说，以迎合选民要求，因选民毕竟最后还有投票权。开会时有相当的讨论争辩。

(二)无法院命令不能捕人杀人。

(三)政府的反对党派甚至共产党公开存在。

(四)思想、言论、出版相当自由。

(五)罢工本身非犯罪行为。

(乙)俄、德、意的法西斯制(苏俄的政制是德、意的老师，故可为一类。)

(一)苏维埃或国会选举均由政府党指定。开

会时只有举手，没有争辩。

(二)秘密政治警察可以任意捕人杀人。

(三)一国一党，不容许别党存在。

(四)思想、言论、出版绝对不自由。

(五)绝对不许罢工，罢工即是犯罪。

据这张表，二者的限界，在英、美是几时消失的呢?在法国是因何消失的呢?每个康民尼斯特看了这张表，还有脸咒骂资产阶级的民主吗?宗教式的迷信时代应当早点过去，大家醒醒罢!今后的革命若仍旧认为“民主已经过时，无级政权只有独裁，没有民主”，那只有听任格别乌蹂躏全人类；并且即这种革命(?)亦无可能在英、法失败后发生，你们主张在英、法取失败主义的口号，到底是为了谁呢?史大林派很巧妙的第一步以反帝国主义战争的口号，代替了反法西斯的口号；第二步便对英、法、美放冷箭以掩护法西斯；你们和他们取了同样的步骤，你们的第二步骤，在破晓及守一与我函中充分表现出来了!守一等对大战的见解，是由于估计苏联性质及对民主态度出发的，我皆与之相反，而彼此却都是一贯的，惟有你老兄对大战态度同意于守一等，对苏联与民主似乎还是和我接近，此真不可解。此函请抄给老赵及守一等。原函及前各函，均望寄还我，因为打算将来印出来。昌兄信附上，此祝健康!

弟

仲白[1940年9月]

从理想主义到经验主义 第十二章

6.3民主与“终极目的”

顾准

(1915—1974)，中国当代学者。本文选之《顾准文集》，贵阳，贵州人民出版社，1994。有删节。

(一)民主诚然不是目的，那么把社会主义设定为民主的目的又怎样?

问题的焦点是：社会主义实现了，或者共产主义实现了怎么办？按照辩证法，回答是，实现了，连民主也不存在了。

这个答复，其实暗含着，革命的目的，是要在地上建立天国——建立一个没有异化的的、没有矛盾的社会。我对这个问题琢磨了很久，我的结论是，地上不可能建立天国，天国是彻底的幻想；矛盾永远存在。所以，没有什么终极目的，有的，只是进步。

所以，民主是与不断进步相联结着的，而不是和某个目的相联结着的。

那么，我反社会主义吗?我不。私有财产终归是要消灭的，我们消灭了私有财产，这很好。我们现在的民主，在其下作政治活动的政治集团和党派，可以，而且大体必定会在这个共同前提下，各自提出自己的政纲和主张。这叫做社会主义两党制。

(二)你不赞成两党制，可是，你看看一党制的社会主义国家如何。苏联、东欧我们固然看够了，在东方某些国家中盛行的那一套阿谀崇拜，你不觉得恶心吗?一个人，手里集中了为所欲为的权力，你用什么办法来约束他不乱搞?有什么保证?

列宁说什么直接民主。不错，我们见到过初期的工厂苏维埃。可是，这个社会是分工的社会，搞政治终究不免是一种专门的行业，直接民主，不久就会被假民主所代替。没有两党制，散在于不以政治为专业的群众中的各种意见，会被“拥护”的高声呼喊所淹没。唯有存在一个政治上的反对党的时候，才会有真正的批评和自我批评。56年苏联的历史，24年中国的历史，难道还没有充分证明这一点?

除以上两条外，其他几条你对我的批评，全都同意。至于所谓哲学上的多元主义，无非就是不承认有什么终极目的意思。关于终极目的问题，如果你有兴趣展开，我倒很乐意和你继续讨论这个问题。

17世纪以来，有两股革命潮流，一是英国革命和美国革命，这两次革命导向典型的资本主义。一是1789年和1870年的法国革命，它们在法国本身，导致了两个帝国和五个共和国。然而它们同时展示出消灭资本主义、走向社会主义的趋向。这种趋向，按两次革命本身来说，是不可能成为现实的。马克思在哲学、政治、经济学上辛勤努力地证明这种趋向可以成为现实，以及如何成为现实。1917年它真的成为现实了。成为现实了，并不是没有问题。对此，我们谈过，下面还要谈到。

上面这一段话的意思，是想指出，这两次革命都是注定不能成功的。罗伯斯比尔为了保卫革命，打退侵略，不能不破坏资本主义秩序。按照他的逻辑，革命的唯一可能的结果是拿破仑主义——用拿破仑法典来维持市民社会的生产关系，用彻底的独裁和对外的军事光荣，既压住资产阶级又压住无产阶级，使两者都为帝国效劳，而不使两者发生激烈的冲突。逻辑上唯一可能的结论是拿破仑主义，他只能为拿破仑清道。但是，《93年》(雨果著)却是马克思——列宁的无产阶级专政的原型。1870年，成功的可能性更微乎其微。姑且假定，公社打败了梯也尔，俾斯麦能听任法国成为公社的法国，像《法兰西内战》所描绘的那样吗?而且，公社内部并没有产生出坚强的领导中心(你对这一点是看透了的)，这种领导中心，唯有在1870年以后又过了40年，马克思主义取得了工会的领导权，并且为一大批最有毅力的知识分子在理论上所真正掌握了的时候，才能形成。

此外，公社对镇压反革命和进攻凡尔赛的软弱，是和1793年遗留下来的影响有关的。1793年在欧洲留下来的影响，最深刻的是它们的恐怖主义。要知道，马迪厄的称颂罗伯斯比尔的《大革命史》，是20世纪的产物。直到西方文明传到中国的时候，法国大革命在一般人中印象最深刻的名言，是罗兰夫人的“自由，自由，多少罪恶假汝之名以行之”。这种对恐怖主义的强烈的反应，是巴黎公社较弱的原因。

正是巴黎公社的失改，正是白色恐怖的无比残暴，这才在后代“要革命的人们”中间留下了这样一个无可辩驳的命题：“对敌人的仁慈，就是对人民的残暴。”现在，1917年有了充分的条件了：革命的专政，粉碎一切反革命的抵抗，革命的恐怖就是人道主义等等。1917年的革命胜利了，而以上这些命题，到这次文化大革命，依然还是有力的鼓动口号。

1917—1967年，整整50年。历史永远在提出新问题。这50年提出

了以下这些问题。

1革命取得胜利的途径找到了，胜利了，可是，“娜拉走后怎样?”

2 1789年、1870年、1917年，这一股潮流，走了它自己的路，可是还有另一股潮流，两股潮流在交叉吗?怎样交叉?它们的成果可以比较吗?前景如何?

3 1789年、1870年、1917年，设定了一个终极目的。要不要从头思考一下这个终极目的?

关于第一个问题，说过很多了，暂时不补充了，待你批驳后再说。

关于第二个问题，晚近的材料有不少可以深思的。准备多说几句。

毫无疑问，资本主义这股潮流，没有限于英、美，它把法国、北欧、西欧、日本等等都包括进去了。它有过极其残暴的表现：殖民主义、分割世界、帝国主义，它曾经想扑灭1917年的革命，它打了朝鲜战争和越南战争等等。在英国，1870年以后直到第二次大战为止，确实有过盛大的海外投资，把国内的经济发展都耽误了等等。

可是，它也有另外一种经常在活跃着的因素：自由和民主的传统。因此，在帝国主义时期，在过霍布森(JohnAileinsonHobson)(他写的《帝国主义论》，是列宁的《帝国主义论》的原本)、维布伦(Veblen)等等直言不讳的批评家；大英帝国的伦敦，庇护了马克思和他的“国际”。它还在它的内部发展起来了职工运动。这种职工运动固然把工党，甚至本来是马克思的社会民主党吸收到它的体系里面去，成为它的机体的一部分，然而也发展了一种“民主福利国家”。我最近涉猎了一些西方经济学的文献，有几件事很可注意。美国的利息、股利、地租等不劳而获的收入，1914年是1945年的两倍。工资在国民收入(个人收入)中所占的份额，战后的20年中从60%上升到82%，他们的知识分子，现在正在强烈地鼓吹平等主义等等。至于另外一些事情，从西方新闻中可以获悉的，则有西方的军备支出，愈来愈受到国内福利支出的压力而不易扩张。相反，苏联的国民收入则有40%用于军备；军备竞赛的主动权，现在竟已操在苏联手里。又在那里，像萨哈罗夫这样的人正在受到政治的威胁——这可以说是因为他的自由主义帮了帝国主义的忙吗?

这样看起来，100多年的历史，证明两股潮流在交叉。1917年的革命无疑对资本主义形成一股强大的冲击力量，没有这种冲击，西方的资本主义不见得会从帝国主义的道路上退回来，不见得会在其内部产生一

股民主福利国家的潮流，至少，这股潮流不会强大到目前那种正在缓慢地改变资本主义面貌的程度。奇怪的是，冲击了西方资本主义的这股潮流，本身也在演变，而且正像毛主席所指出的那样，事情正在向它的反面转化过去。

我不相信，它真能转化到它的反面。看来，互相激荡的两股力量，都在推动历史的进步；两股力量，正在互相渗透，渗透的结果，都促使它们向前进。没有激荡，没有渗透，进步就不可想像了。

这就可以谈谈终极目的了。1789年、1917年，这股力量所以强有力，一方面因为它抓住了时代的问题，一方面是因为它设定终极目的。而终极目的，则是基督教的传统：基督教的宗教部分，相信耶稣基督降生后1000年，基督要复活，地上要建立起千年的王国——一句话，要在地上建立天国。基督教的哲学部分，设定了一个“至善”的目标。共产主义是这种“至善”的实现。要使运动强大有力，这种终极目的是需要的，所以，当伯恩斯坦回到康德，即回到经验主义，说“运动就是一切，终极目的是无所谓的”时候，他破坏了这面飘扬的旗帜，理所当然地要成为修正主义。可是，这些发生在“娜拉出走以前”。娜拉出走了，1917年革命胜利了，列宁跟他那时代的青年人说，他们将及身而见共产主义。当时的青年，现在恐怕已经死掉不少了，还活着的人，目睹的是苏联军舰游弋全球，目睹的是他们的生活水平还赶不上捷克，目睹的是萨哈罗夫的抗议和受迫害。而究竟什么叫共产主义，迄今的定义，与马克思亲自拟定的定义“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”(见《共产党宣言》)愈来愈分歧，愈来愈不一致，也愈来愈难理解。也没有多少人考虑过这个问题，也许考虑过这个问题的人，都可以有自己不同的答案。我的答案则是：即使以现在的状况而论，苏联和中国的普通人比过去好得多了——假如真有共产主义的话，他们现在比几十年前离共产主义近得多了。也许，让1000年前的人活过来看现在的世界，他们会说，这就是共产主义。不过每一代人都不会满意他们的处境，都在力求向上、向上、还向上，因此每一代人都有他们的问题(按辩证法说叫做矛盾)。至善是一个目标，但这是一个水涨船高的目标，是永远达不到的目标。娜拉出走了，问题没有完结。至善达到了，一切静止了，没有冲击，没有互相激荡的力量，世界将变成单调可厌。如果我生活其中，一定会自杀。这有什么意思呢?还是不断斗争向前，还是来一些矛盾吧!

说过这一段话，民主这个问题似乎也好解决一些了。

革命家本身最初都是民主主义者。可是，如果革命家树立了一个终极目的，而且内心里相信这个终极目的，那么，他就不惜为了达到这个终极目的而牺牲民主，实行专政。斯大林是残暴的，不过，也许他之残暴，并不100%是为了个人权力，而是相信这是为了大众福利、终极目的而不得不如此办。内心为善而实际上做了恶行，这是可悲的。

反之，如果不承认有什么终极目标，相信相互激荡的力量都在促进进步，这在哲学上就是多元主义；他就会相信，无论“民主政治”会伴随许多必不可少的祸害，因为它本身和许多相互激荡的力量的合法存在是相一致的。那末，它显然也是允许这些力量合法存在的唯一可行的制度了。我说过关于民主和进步、民主和科学的关系的许多话，上面也算是又一种解释吧。

1973年4月29日

6.4华盛顿的选择

傅国涌

(1968-),中国当代作家。本文原载《博览群书》,2001(9)。

1776年7月4日,由北美新大陆13个殖民地代表组成的大陆会议通过了杰弗逊起草的《独立宣言》,并决定把军权授予44岁的华盛顿,以便通过战斗实现独立建国的梦想。其实那一刻,大陆会议并无一兵一卒,所谓军权充其量只是组织军队的权力。

华盛顿受命以后,历经千辛万苦,从无到有,创建了一支军队,经过8年苦战,终于在1783年使这块新大陆赢得了自由。这个时候战功赫赫的华盛顿无疑是举国上下最有威望的人,但他谢绝了黄袍加身的提议,功成身退,平静地回到自己的庄园,过起独立战争以前的生活。临行前夕他只是利用他的巨大威望做了一件事,亲自解散了打赢这场独立战争的军队。当他确知国会没有钱可以遣散他的将士时,他所能做的就是以他在8年戎马生涯中建立起的全部威望,站在将士们面前,告诉他们美国真的没有钱,大家就此回家做个好公民。这些第一代美国公民无条件地服从了他们崇敬的统帅最后一个命令。

无论是两百多年前的那一刻,还是今天,美国人几乎都知道没有华盛顿领导他们浴血奋战,就没有一个独立、自由的美国。据林达夫妇在《总统是靠不住的》一书所说,在美国国会大厦里至今仍悬挂着一张巨幅油画,画面上开国元勋济济一堂,那是美国的开国大典。油画下面有个小小的说明,记载了华盛顿向国会交出军权那简单而动人的一幕,华盛顿说:

> 现在,我已经完成了赋予我的使命,我将退出这个伟大的舞台,并且向尊严的国会告别。在它的命令之下,我奋战已久。我谨在此交出委任并辞去我所有的公职。
>
> 议长答道:
>
> 你在这块新的土地上捍卫了自由的理念。为受伤害和被压迫的人们树立了典范。你将带着同胞们的祝福退出这个伟大的舞台。但

是，你的道德力量并没有随着你的军职一起消失，它将激励子孙后代。

这个仪式如此简单，却如此庄严。它不仅感动了所有在场的人，也感动了世世代代的美国人。当华盛顿发表简短讲话时，每个人的眼中都饱含着泪水。两百多年后，我每一次读这一段文字都禁不住泪流满面，我相信人类的心灵是相通的。我从中知道在他们的人生奋斗目标中，即使追求人的“生命、自由和幸福”不是惟一的目标，也是一个十分重要而不可放弃的目标；而所谓公职、军职一类的东西，对他们说来，是可有可无的。

仪式结束后，华盛顿沿着波托玛克河，迫不及待地回到了自己久别的家园，重新开始以牛马为伍的田园生活。几百年来，他家门前的河水依然静静地流淌着，仿佛还记着他两度应召为国服务，两度沿着这条河流回家的身影。

4年以后(1787年)，美国各州的代表才重新坐到一起，讨论起草一部宪法。1789年(也就是法国大革命爆发的那年)，由华盛顿主持的制宪会议成功地制定了美国宪法。华盛顿众望所归，无所争议地当选为美国历史上第一位总统，这也是人类历史上第一位真正民选产生的国家元首。那时离独立战争已6年，离独立宣言发表已13年了。

此后，华盛顿虽然勉强接受连任了一届总统，但他坚决拒绝第三次连任。1796年9月17日，他在当了8年总统以后，在国会发表了激动人心的告别演说：

> 这个政府是我们自己选择的，不曾受人影响，不曾受人威胁，是经过全盘研究和深思熟虑而建立的，它的原则和它的权力分配是完全自由的，它把安全和活力结合在一起，而且本身就含有修正其自身的规定。……我们政治制度的基础是人民有权制定和变更其政府的宪法。可是宪法在经全民采取明确和正式的行动加以修改之前，任何人都对之负有神圣的履行义务。人民有权力和权利来建立政府，可这一观念是以每人有义务服从所建立的政府为前提的……
>
> 我秉持正直的热忱，献身效劳国家已经45载，我希望因为能力薄弱而犯的过失，会随着我不久以后长眠地下而湮没无闻。
>
> 对于这件事也和其他事一样，均须仰赖祖国的仁慈。由于受到强烈的爱国之情的激励——这种感情对于一个视祖国为自己及历代

祖先的故土的人来说，是很自然的——我怀着欢欣的期待心情，指望在我切盼实现的退休之后，能与同胞们愉快地分享自由政府治下完善法律的温暖——这是我一直衷心向往的目标，并且我相信，这也是我们相互关怀、共同努力和赴汤蹈火的理想报酬。

就如他当初率军苦战8年、赢得胜利之后解甲归田一样，他再次回到了自己的田园。在一个到处还是国王、君主、世袭制的世界，华盛顿毅然选择放弃权力，开创了总统连任不超过两届的宪法惯例，从而为美国奠定了坚实的民主基础，也为人们树立了一个政治家的人格风范。

这一年华盛顿只有64岁。1799年12月24日，华盛顿在自己的庄园安然去世：作为美国国父，美国历史上最伟大的总统之一，其人格风范将成为一切政治家永远的楷模。

6.5民主的价值观放之四海而皆准

阿玛蒂亚·森

(1933 -)美国哈佛大学教授，诺贝尔经济学奖获得者。本文选自《书屋》，2001(1)。

民主与经济发展的关系

人们经常会听到这样一种观点，即不民主的体制能更有效地推动经济发展。这种想法有时被称为“李氏假设”，因为新加坡的领导人、前总理李光耀是它的鼓吹者。确实，有一些实行威权体制的国家(如韩国、李光耀自己的新加坡以及改革后的中国)的经济增长率高于许多非威权体制的国家(包括印度、牙买加和哥斯达黎加)，从这个意义来讲，李光耀当然是对的。然而，这个“李氏假设”是以零星的经验观察为基础的，是根据高度选择性的、有限的信息归纳出来的，它并未经过任何以现有的大范围数据为基础的一般性统计检验。要证明威权体制和经济高增长的关系具有普遍性意义，就不能用高度选择性的资料去论证。例如，博茨瓦纳是非洲经济增长纪录最好的国家，也是全世界经济增长纪录最好的国家之一，它几十年来一直是非洲大陆上的一块民主制度的“沙漠绿洲”；如果要把新加坡或中国的高经济增长当做威权主义体制在促进经济增长方面做得更好的“确凿证据”，那我们就不能回避从博茨瓦纳之例中得出的相反结论。我们需要作更系统的经验研究，以便从中分辨出支持和反驳“李氏假设”的证据。

实际上，并没有任何令人信服的普遍性证据能证明，威权主义的统治和对政治及公民权利的压制真的对经济发展有益处。确实，从普遍的统计资料中不可能归纳出这样的结论。系统性的经验研究［比如由罗伯特·巴若(Robert Barro)或亚当·普热沃斯基(Adam Przeworski)所主持的研究］的结果从未真正支持过这样的观点，即在政治权利和经济表现之间存在着普遍性的冲突。究竟政治权利对经济表现的影响为何，似乎取决于许多其他因素的作用；某些统计调查发现在两者之间存在着微弱的负相关，而另外一些统计研究却发现两者之间有很强的正相关。如果把所有的比较研究的结果放在一起，关于经济增长与民主之间没有明显的彼

此影响的假设还是相当有说服力的。既然民主和政治自由本身非常重要，所以与上述研究相关的努力决不会遭到忽视。

这个问题也涉及经济研究方法的一个基本要点。我们不仅应当从统计上看相关程度之大小，还应当考察和分析关系到经济增长和发展的因果性过程。现在，学者们已经对导致东亚地区各国经济成功的经济政策和环境因素有相当多的了解。虽然不同的经验性研究所关心的重点不一样，但目前学者们已经就一份对经济发展“有助的政策”清单形成了广泛的共识。在这个政策清单上有开放竞争、利用国际市场、由公共部门对投资和出口提供激励、高识字率和中小学入学率、成功的土地改革以及其他促进广泛参与经济扩张活动的社会条件等。我们完全没有理由假设，这些政策中的任何一项会与更广泛的民主制度不一致，而只能由像在韩国、新加坡或中国那样的威权体制来强力支撑。实际上，有一项强有力的证据表明，要形成更快的经济增长，所需要的是一个更宽松的经济气氛，而不是一个更严酷的政治体制。

要完成这一研究，就必须超越狭隘的关于经济增长的观察，而应更宽泛地分析经济发展需要些什么，包括经济和社会保障方面的需要。从这样的角度出发，我们就要一方面看政治与公民权利，另一方面看主要经济灾难的预防，以及两者之间的关系。政治与公民权利能给予人民必要的机会，以要求政府注意社会上的需要并采取相应的行动去满足这些需要。政府对其人民遭受苦难时的反应往往取决于人民施加的压力。而人民能否行使其政治权利(如投票、批评、抗议以及其他的类似权利)，确实直接关系到政府是否有足够的激励去关心人民的苦难。

我在别的地方也提到过一个明显的事实，回顾世界上可怕的饥馑史，在任何一个独立、民主、拥有相对的新闻自由的国家里，从来没有发生过重大的饥馑。不管我们观察哪个国家，是埃塞俄比亚、索马里最近的饥馑，还是其他独裁政权下的饥馑；是苏联30年代的饥馑，还是中国1958～1961年大跃进失败后的饥馑；或更早一些，爱尔兰或印度在外族统治下的饥馑；在这个规律面前，我们找不到任何例外。虽然中国在经济的许多方面做得比印度好，但中国仍然出现过大范围的饥馑(而印度却从未如此)，这场饥馑实际上是世界史上有记录的饥馑中最大的一次，在1958～1961年间差不多饿死了3000万人民，而导致这场饥馑的错误的政府政策却被延续不变达3年之久。在世界上此刻正发生的两场

大饥馑中，一场在朝鲜，另一场在苏丹，可以说，也出现了同样的情形。

饥馑经常看上去与自然灾害有关，而新闻记者也常常把饥馑的原因简单地归结为自然灾害：在失败了的大跃进期间中国出现了洪水灾害，在埃塞俄比亚有旱灾，而在朝鲜则是谷物歉收。然而，许多同样遭受到类似自然灾害的国家，甚至其灾情更重，却能有效地避免饥馑的发生。因为，对选民负责的政府必须积极地采取措施以帮助人民、减轻饥饿的威胁。在一场饥馑中，主要的受害者是穷人，所以政府可以通过创造收入(例如，通过就业计划等)，让潜在的受饥馑威胁的受害者获取食物，从而使穷人免于饿死。即使是在那些最穷的民主国家里，万一遇到了严重的旱灾、水灾或其他自然灾害(如印度在1973年，或津巴布韦和博茨瓦纳在80年代前期)，政府也能让人民得到食物而从未出现过饥馑。

如果采取认真的努力，要避免饥馑其实是很容易的。而一个民主政府由于必须面对选举和反对党及独立的报纸的批评，所以除了积极努力地避免饥馑以外别无选择。处于英国殖民统治下的印度直到独立之时都饥馑不断(最后的一次饥馑发生在1943年，是印度独立前4年的事，那时我还是个孩子，曾目睹了饥馑时期)；然而，自从印度建立了多党民主政治和实现了新闻自由之后，饥馑就突然消失了，这样的结果其实一点也不奇怪。

我在其他著作中，特别是在我与让·德热兹(Jean　Dreze)合作研究的成果中，也谈到过这些问题，在这里就不再赘述。避免饥馑实际上只不过是民主政治可以解决的诸多问题之一，当然举这个例子是最容易的。一般而言，政治和公民权利的积极作用表现在它有助于防止出现经济和社会性灾难。如果一个国家诸事顺利、一切都走上了轨道，人们或许不会特别注意到民主的这种工具性作用。但当形势因种种原因变坏时，民主政治所提供的政治激励机制就显现出巨大的现实意义。

我相信，从中可以得出一个重要的教训，即许多经济技术官僚主张使用由市场经济提供的经济激励机制，但却忽视由民主政治所保证的政治激励机制，这意味着实行一种极不平衡的制度基础。当一个国家运气不错、未经历严重的灾难、一切顺利时，民主政治对弱势群体的保护性功能可能未必引起人们的重视。然而，当经济或其他环境发生变化，或者发生政策失误而未予纠正时，由此会产生不安全的危险，这时哪怕一

个国家看上去十分正常，其中也可能潜伏着这类危险。

最近东亚和东南亚发生的问题就是实行不民主的政治制度的一系列惩罚，这在两个方面表现得特别明显。首先，在这一地区的某些国家(包括韩国、泰国、印度尼西亚)里，金融危机的发展与商业上缺乏透明度有极为密切的关系，特别是在金融运作方面缺乏由公众参与的监督。没有有效的民主制度下的舆论监督是导致这场金融危机的核心原因。其次，一旦这场金融危机导致经济全面衰退时，在印度尼西亚这样的国家里，民主制度对弱势群体的保护性功能方面的真空就显得极为突出了，这与民主国家可避免饥馑是同样的道理。在印度尼西亚，很多人被这场经济衰退剥夺而生计困难，当权者却根本不理睬他们的诉求。

这些国家在过去的几十年里年平均经济增长率都达到了5%～10%，也许在金融危机中国民生产总值跌落10%看上去并没有什么大不了的，但是若经济收缩的负担不是由全社会分担，而是集中压在承受力最低的失业者或社会上的过剩劳工身上，那么，哪怕经济增长率只下降10%，也会使数百万人陷入悲惨境地，甚至夺去人们的生命。在印度尼西亚的情势一帆风顺时，这些社会地位脆弱的人们或许不觉得没有民主会如何影响他们的生活，但在没有民主的社会里他们的声音被压抑住了，而危机来临时所带来的沉重代价就会轻易地压倒他们。在最需要民主政治对弱势群体的保护性功能发挥作用时，他们才体会到了没有民主政治的悲哀。

民主的各种功能

以上讨论主要是回应对民主政治的批评，特别是回答了经济中心论者的批评。下面，我将回到与民主政治的批评者的争论，侧重于回答文化差异论。不过，现在我准备先从正面进一步分析民主政治的特点，并说明为什么民主的价值观放之四海而皆准。

究竟什么是民主呢?我们不能把民主等同于多数人的统治。民主政治所提出的要求是多方面的，其中当然包括投票以及尊重选举结果，但民主也要求保护各种自由权利、尊重立法机构、保障言论自由以及发布新闻和公正评论而不受政府检查。如果在选举中不同党派未能得到充分机会表达自己的立场，或者选民没有获得新闻的自由、也无法自由地考虑不同候选人的观点，那么即使有例行的选举，这样的选举也是弊端重重的。民主政治需要一整套机制，它并非一个孤立的、机械的由多数人

实行统治之类的原则。

从这一角度来看，民主政治的优点以及它放之四海而皆准的价值观反映出人类社会中一些独到的德行，这在其充分的实践中得到了体现。事实上，我们可以提出，民主政治从三个方面丰富了民主社会公民的生活。首先，政治自由是人类一般自由的组成部分，而作为社会成员的个人的幸福生活当中，关键的一个部分是就是行使公民和政治权利。政治和社会参与在人类的生存和生活里具有内在的价值。而阻挠人们参与社会政治生活实际上是对人们的一大剥夺。其次，如上所言(我曾与那种认为民主与经济发展相互冲突的观点争论过)，民主具有一种重要的工具性价值，能促使当政者倾听民众所表达出来的要求(包括经济方面的要求)。再次，民主的实践给公民们一个互相学习的机会，从而有助于在社会中形成价值观、并明确各类问题的优先顺序，这个问题尚待进一步探讨。即使是“需求”这样一个简单的概念(包括对“经济方面的需求”的理解)，也需要在公众中展开讨论，需要交换不同的信息、观点和判断。由此可见，民主除了是公民生活中的内在价值、在政治决策中具有工具性价值外，它还具有重要的建设性价值。当我们讲到民主是放之四海而皆准的价值观时，必须同时考虑到民主在这三方面的贡献。

若要把“需求”(包括“经济需求”)所包含的内容加以概念化、甚至综合化，本身就需要行使政治和公民权利。欲恰当地了解经济需求的涵义(其内容及影响)，就需要在社会成员之间展开讨论并彼此交换意见。在产生资讯充分、深思熟虑之选择的过程里，政治和公民权利，特别是那些与保障言论、争辩、批评及持异议的自由有关的权利，是核心的条件。在社会的价值形成和决定各项需要的优先顺序时，上述过程是至关重要的；一般来说，我们不能把大众的各种偏好视为既定的、与公众的讨论无关，不能无视在一个社会中当局是否允许有公开的意见交换和争论。

实际上，在评估社会和政治问题时，公开对话的范围和效用常常被低估了。例如，许多发展中国家都存在着生育率过高的问题，在公众中组织相关讨论可以卓有成效地降低生育率。在印度有大量证据证明，在识字率较高的邦，组织公众讨论高生育率对社区、特别是对青年妇女的生命的不良影响，对这些地区生育率的大幅度下降有明显作用。如果说，在印度的克拉拉邦或塔米尔·那都邦，现在出现了小型家庭是现代社

会的幸福家庭这样的观念，这无疑要归功于一系列相关的公众讨论和争辩。克拉拉邦现在的生育率是1.7(与英国和法国相同，比中国的1.9还低)，实现这一目标完全未使用任何强制性手段，而是主要依靠一种新的价值观的出现——在这一价值观的形成过程中政治和社会对话扮演了重要的作用。而克拉拉邦的高识字率(比中国的任何省份都高)，特别是妇女识字率，则是这种社会和政治对话的重要的前提条件。

人类社会里曾出现过各种各样的苦难和剥夺现象，其中有一些可以比较容易地通过社会手段而消除掉。当我们衡量人类自身的“需求”时，应该充分考虑到人类社会中仍然存在着的种种困苦境遇。例如，我们会觉得世界上有许多东西值得追求，一旦可行的话我们也会把这些视为一种需求。我们甚至会想到“长生不老”，就像西天的佛那样用上3000年时间去探讨经书中的奥秘。但是，我们毕竟不会把“长生不老”看成是自己的“需求”，因为那很明显是不可能的。我们了解有些剥夺现象是可以预防的，也懂得如何这样做，而我们关于需求的概念是与此密切相关的。在关于哪些事是可行的(特别是从社会的角度来看是否可行)这类问题上，我们要形成共识和信念，就需要借重公众讨论。政治权利，包括言论和讨论的自由，不仅在产生对需求的社会认知时是关键性的，而且在确定经济需求的含义时也是至关重要的。

民主价值观的普适性

如果以上分析是对的，那么，民主的诉求之所以有高度的价值，就不仅仅是基于它具有某一特殊的优点。民主的优点是多方面的：首先，自由和政治参与在人类生活中具有内在的重要性；其次，民主是一重要的工具，能产生激励而令政府面向其公民并对他们负责；再次，在形成价值观念以及形成民众对需求、权利和责任的理解的过程中，民主具有建设性的作用。根据这一判断，现在我们可以提出本文欲表达的核心问题，即为什么说民主的价值观放之四海而皆准。

在关于这一问题的争论中，有一种看法认为，并非人人都认同民主的绝对重要性，若把民主与其他我们关心和忠于之事相比，尤其如此。这确实是事实，在此问题上人类并无完全的共识。而在有些人看来，这种缺乏共识的现象就充分证明，民主的价值观并不具普适性。

显然，我们必须从方法论方面的问题入手讨论下去：到底什么是具普适性的价值呢?若有一种价值被视为有普适性，那么这是否就意味着

人人都得对此价值表示赞同呢?如果确实必得如此，则世界上恐怕就没有什么具普适性的价值了。据我所知，世界上没有哪种价值未曾被人反对过，即便是对母爱大概也不例外。我认为，如果某些理念具有普适性意义，那并不需要所有的人都一致赞同，所谓价值的普适性，其实就是指任何地方的人都有理由视之为有价值的理念。

当甘地宣扬他的非暴力理念是普适价值时，他并不认为世界各地的人们都已按此理念行事，而是相信人们有充分的理由承认这一理念是有价值的。同样地，当泰戈尔提出“思想自由”是普适价值时，他并没有说人人都接受了这一观念，他的意思是，人人都有足够的理由去接受这一理念，而泰戈尔毕生都在为探求、表述和传播这样的理由而努力。从这一角度去理解，任何关于某理念具普适价值的主张都会涉及一些反事实的分析(counterfactual analysis)。特别是当人们对这样的主张尚未充分思考之时，他们未必会从中发现其价值。不光是在民主的价值普适性问题上，所有关于普适性价值的主张都有这样的隐含性前提假设。

我想说明的是，在20世纪里所发生的最大的对民主的态度之转变，正是与这个常见的隐含性前提假设相关的。当考虑到一个国家尚未实行民主政治、那里的民众也没有机会实践它时，现在通常会假定，一旦民主政治在那里变成现实时，人民就会认同它。而在19世纪，典型的情况是不会采用这样的假设，而那时被视为很自然的看法［恰如我前面提到的那种预设式(default)］在20世纪里却发生了急剧的变化。

同时也应注意到，这一变化在很大程度上是建立在观察20世纪历史的基础之上的。随着民主的扩展，民主制度的支持者就必然越来越多，而不是日益减少。民主制度从欧洲和美洲发源，伸展到世界上的许多遥远的角落，在那里人民积极地参与到民主政治当中去并接受了这一制度。不仅如此，一旦某一现存的民主制度被推翻，即使抗议这一政治变化的活动常常遭到粗暴的镇压，广泛的抗议活动也仍然会此起彼伏地出现，许多人宁可冒着生命危险也要为恢复民主而战。

有一些人质疑民主的价值普适性，其理由并不是民主未得到所有人的赞同，而是各国的国情不同。他们所讲的不同国情有时是指一些国家的贫穷状态。他们的观点是，穷人感兴趣的和关心的是面包而不是民主。这种时常听得到的说法有两大层面的错误。

首先，正如以上所言，对穷人来说，民主的保护性作用显得特别重

要。当饥荒的受害者面临饥饿的威胁时，这是非常明显的；对那些被金融危机从经济阶梯上甩下来的贫民来说，也是如此。有经济方面需要的人民同样需要在政治上发出自己的声音。民主并不是一种非得达到普遍富裕后才可享用的奢侈品。

其次，几乎没有证据能证明，如果穷人有选择的话，他们宁可拒绝民主。有一个值得引起注意的事例，70年代中期的印度政府曾试图用同样的观点为它宣布的“紧急状态”(以及对政治和公民权利的压制)辩护，在随后的选举中选民们围绕着这一问题分成了两个阵营。对印度的民主制度来说，这是一场命运攸关的选举，选举中主要的争议就是实施“紧急状态”的问题。结果，虽然印度也许是世界上最贫穷的国家之一，但印度选民们的多数坚定地拒绝了政府压制政治和公民权利的企图，他们挺身抗议政府忽视民众的自由和权利的做法，并未把注意力放在抱怨经济剥夺方面。

印度的现实完全驳斥了这种穷人不在乎公民和政治权利的说法。若观察韩国、泰国、孟加拉、巴基斯坦、缅甸、印度尼西亚以及亚洲其他国家争取民主自由的斗争，结论也并无二致。同样地，虽然非洲的许多政府排拒政治自由，一旦条件允许，那里就会出现反对政治压迫的各种运动和抗议活动。

6.6编者旁白

民主，对中国人来说是不陌生的，但似乎又很神秘；

现在讲民主的书和文章很多，但多数讲得较为复杂，让人以为这是很抽象的东西，其实民主远没有那么神秘。讲民主，先要有一个基本判断，就是民主是好东西，它不是没有缺陷，但它是人类到目前为止，在现实政治中找到的最不坏的办法。有了这个认识，就要多说民主的好处，而不是专看它的坏处，或者说，要多讲民主的易处，而不要总强调民主的难处。

要说对民主的真正了解，现在还不如过去。这也是为什么要多看前辈文章的缘故，因为他们多数都是留学英美，在西方学习过现代政治学，也亲眼见过他们那里的民主。梁实秋说过，罗隆基国文英文都不错："他对于'议会法'特别熟悉，用不着参看'民权初步'，他早就知道如何主持一个议会的进行。"他们对民主有天然的好感，认为这东西在中国可以行得通。张东荪也说过，你到乡下找不识字的百姓，如果告诉他民主的道理，他也会明白民主比专制好。他又说，我们现在还不能说农民不要民主，而民主只是资本主义制度才有的。

陈独秀和李大钊是中国共产党早期的重要领导人，他们都懂民主的意义，特别是陈独秀到了晚年，更清醒地意识到了民主的好处，本章选择的他的文章，读来会有更深的感受。

说到民主，有人总是认为问题很多，这也不行那也不行，地大人多，教育水平低，人的素质差，等等，他们总是看到民主的坏处，其实在民主问题上，现在还不宜说它的坏处，却有责任说它的好处，因为我们似乎还不太明了真正的民主。

民主有没有坏处，那是一望而知的问题。它有坏处，但它的坏处和没有民主的坏处不是一回事。没有见过民主好处的人，最好别说民主的坏处，因为它的那些坏处都是和好处相伴而来的，不说民主的好处，也就没有资格说它的坏处。

一说选举，马上就是"总统做皇帝，议员变猪仔"；一说分权，就是天下大乱，等等。对于宪政在现代中国的历史，1940年代罗隆基就有一个看法，他那看法很高明，他说："民元至民16年那段中国宪政历史，

那固然是宪政的失败，那却是国家实施宪政必经的过程。倘以那段宪政过程中之波折，即断定宪政在中国永无可能，那是缺乏历史的眼光，‵总统做皇帝′，法国拿破仑第三即是前例。英国直到17与18世纪，议员依然是买卖品，又何以异于‵猪仔′?英国过去选举场中之黑暗龌龊，较中国民初有过之无不及。那都是宪政演进必经之过程。″(《期成宪政的我见》，《今日评论》2卷22期)

民主的有无，关键是一个诚字，你对它没有一种发自内心的期待，你也就不想它的好处了。好东西在哪里都好，那些经常说民主坏处的人可以继续说它的坏处，但要让人信服，还是要先说民主的好处，那样才有说服力。一个在没有民主的地方生活的人，有什么资格说民主的坏处呢?对于民主，首先要有一个诚实态度，诚实态度不是别的，就是要对那些为人类文明做出了贡献的国家和民族保持足够的敬意，这敬意应当发自内心，不能先存偏见，再去看世界。如果没有偏见，就容易多看到人家的好处，而不是总看到人家的坏处。世界上没有没有毛病的国家，也没有没有缺点的民族。但在对人类文明的贡献上，却有哪一个国家贡献多一点，哪一个国家少一点的区别，所以要多用善意的眼光看世界。

美国是一个民主国家，它也有缺点，但它的缺点是民主中的缺点，在世界大国中，美国最好反省。每天，报纸、无线广播或电视、书刊、有感而发甚至有时是打动人心的演说，无不针砭时弊并指出它可以改进的地方。其他民主国家如英国、加拿大、法国、德国等欧洲国家也有反省的习惯，但都不如美国。谁也不会觉得反省有什么不好，但能做到时时反省却不是一件容易的事，现在只有民主国家做到了这一点。

(谢泳)

第七章平等与公正

7.1三个神圣的词

勒鲁

(1797–1871)，法国哲学家，本文选由《论平等》，王允道译，北京，商务印书馆，1988。标题为编者所加。

法国革命把政治归结为这三个神圣的词：自由、平等、博爱。我们先辈的这个格言不仅写在我们的纪念性建筑物、钱币和旗帜上，而且铭刻在他们的心中，他们把它看做神的意旨。

为什么用这三个词?为什么不是单独一个或者两个，不是四个或者更多呢?这里面有深刻的道理。

事实上，我们在别处已经论证过，人在他一生的全部行动中都是合三而一的，这就是说知觉-感情-认识同时并存，因而在政治上必须对人的本性的这三方面的每一方面都有一个相应的词。

与人的形而上学中的知觉一词相应的政治术语是自由；与感情一词相应的是博爱；与认识一词相应的是平等。

人的知觉在生命的每时每刻都存在；这就是说，人是一个处于表现状态的生命体，人存在多久，这生命体就表现多久。然而人之所以表现，只是因为他的外部世界同时也在向他表现；因此人就产生知觉：他的生命的主观性为他带来了客观性。因此人的任何生活方式都包含着与其他人和整个宇宙的一定的相对性。人的整个一生就是一系列的行动；即使人只在思想，他也在行动。那么，用什么词来表达人的表现的权利，因而也是他生存的权利呢?使用一个词并不是为了表达人生的任何时刻所必需的其他两个方面，而只是表达处在人的同类和周围世界之中的我们生命的这一个侧面；总之，一个表达行动权利的词并不直接包含着其他什么意义。这个抽象的词，就是自由。自由，就是有权行动。所以政治的目的首先就是在人类中实现自由。使人自由，就是使人生存，换言之，就是使人能表现自己。缺乏自由，那只能是虚无和死亡；不自由，则是不准生存。

但是社会的人，政治的人，总而言之，公民不仅是一个表现的人，也是一个与别人建立实际上相对联系的人；说这是一个人，因为他具有感情。他不仅行动，同时也有感情，就在他行动的时候，他的活动也是

带着感情的。在公民自由的全部活动中，人就具有与这些活动相连的公民感情。什么词足以表达可能产生或调节公民行动的感情呢?我问的意思是，除了博爱一词以外，还有其他什么词能用在此处呢?博爱的意思是：人的本性在他的全部活动中充满感情；人在自己的同类面前，不可能在与他接触时不跟他产生感情；公民的理想，就是对于所有其他的人的爱以及与这慈善、与这爱相应的行动。所以这个词跟自由一词本身一样．对于政治的定义来说，是必要的；因为如果人没有自由就不能生存，那么从这个意义上说，人的生存权利就是没有得到承认。同样可以肯定，如果没有博爱，或者尚未表露博爱，人的本性也就不存在。从这个意义上说，人的本性既没有确定，也未得到承认。

但是这远非问题的全部：为什么政治的社会应该根据自由和博爱进行调节?为什么一个真正的社会，一个真正人道的社会应该是人人获得自由的博爱社会?每个公民都应该懂得其中的道理，他在这个问题上应该有一种信条：因为每个公民作为人，他不仅是具有活力和感情的人，也是具有智慧的人。他不应该忘记关于事物的这个道理。作为行动的人，人们对他说自由，他从自身认识到这个词的真实性；作为感情的人，人们对他说博爱，他内心感到高兴。然而他仍有一种官能尚未得到满足，它就是智慧，就是认识事物的需要。于是就要有第三个词来满足这种科学的需要，这个词用以阐明为什么我们人人都应该有自由的权利，为什么我们要有像兄弟般的相亲相爱、互相帮助的义务，这第三个词就是平等。

这个词体现了整个一门科学，一门至今还模糊不清、被黑暗所包围的科学；社会的起源和目的就隐藏在这个词里，如同隐藏在斯芬克司的谜语中一样。但是，在政治用语中，这个词仍不失为其余两个词存在的理由。你们问我为什么我要获得自由，如果我回答说我需要自由，如果我向你们说我具有表现自己的本能、天性和愿望，或者简单地说，我要生活，这显然是不够的；你们可以用你们自身同样的本能，用你们这方面所拥有的同样无限的权利来反驳我；并由此引起对抗、冲突、战争、无政府主义、专制主义。这是大地献给苍天的永远凄惨的景象；只要智慧不介入，不表态，那么权利就只不过是一个不引人注目的萌芽，它只是潜伏地存在着、只有智慧才能把它表达出来，并公开宣布它的存在。因此，如果你们问我为什么要获得自由，我会回答你们说：因为我有这

个权利；而我之所以有这种权利，乃是因为人与人之间是平等的。同样，如果我承认仁慈和博爱都是人在社会上的天职，那是因为我思想上考虑到人的本性原是平等的。

你们提出地球上到处都是不平等的现实情况来反驳我，那是徒劳的。确实如此，不平等统治着地球的各个角落；我们也可以上溯到历史上的某个时期，从中找到不平等现象，而消灭这种现象的那一天也许还非常遥远；这有什么关系呢?人类的思想已经超越不平等所带来的贫困和罪恶的堕落，并设想出一个建立在平等基础上的社会。然后，像寄托于真和美的永恒源泉一样，人把自己的理想寄托于上帝。有人说：虽然我很软弱，我却设想一个平等的世界，这个世界也应是上帝乐意的世界；它早在上帝心里预先设想好了，原先它本出于上帝之手。不管我们来自某一伊甸园、某一天国，或某个美好的世界；也不管这个世界只是存在于上帝心里和我们的心灵里，它从未得到实现；尽管迄今惟一组成过的平等世界只有从前大自然萌芽状态的世界，当时人类还处于与野兽很接近的原始野蛮状态，我们仍有更充分的理由说，平等是自然万物的萌芽，它出现在不平等之前，但它将会推翻不平等，取代不平等。这样，从社会的起源和终止这两方面来看，人类精神统治着现实社会，并把平等作为社会的准则和理想。

如果说，我再一次相信自由，这是因为我相信平等；我之所以设想一个人人自由、并像兄弟一般相处的政治社会，则是由于我设想了一个由人类平等的信条所统治着的社会。事实上，如果人们不能平等相处，又怎么能宣布人人自由呢?如果人们既不能平等，又没有自由，他们又怎么能以兄弟般的情谊相亲相爱呢?

因此，这第三个词平等在口号中就代表了科学。我要强调说明，这个词本身就是一种完整的学说：与其说它面对现在还不如说它面对未来，从这个意义上说，亦可称做一种预示未来的学说；这种学说目前尚在酝酿阶段，并在许多学者看来，它好像似是而非，捉摸不定，甚至也许是虚假杜撰的东西，可是它却不亚于已经统治我们时代的任何学说。

但是正像我马上要指出的那样，平等的理论是最新的，可以说它是昨天才诞生的，从前的人在他们的革命中只知道叫喊自由，从基督教才开始宣扬博爱，这又有什么关系呢?我说这些又有什么用呢?问题是要了解单是自由本身是否不无缺陷，单是博爱本身是否也不无缺陷，我们是

智慧、爱情和活力的化身；我们不仅具有活力和爱情，我们同时还具有智慧，这样，问题就在于为了使人类本性在我们身上得到真正的满足，在我们由于生命的需要而要求自由的同时，在我们的内心接受博爱的同时，我说，难道我们的智慧就不该宣告平等吗?然而这跟光亮的白天一样显而易见。这个口号的最后一个词适应人类自身认识的需要，正如其他两个词适应我们生命的另外两个方面即行动的需要和爱的需要一样。

因此这个口号是完整的。每个公民所具有的信条就是平等，自我表现和行动的动机就是自由；正确行动的道德准则就是人类博爱。这样人类本性的三个方面都反映出来了。政治的原则和形而上学的原则正相对称。像后者一样，它也由三个词组合而成，这三个词没有一个是多余的，彼此互相配合．没有重复。

诚然，自由、平等、博爱这三个词具有更深的含义，而且从其中一个词中能逻辑地推绎出其他两个词来。但是应该说，它们仍属于不同的范畴，在这个意义上，它们与人类本性的三种官能是对应的，或者说这是人性的三个不同侧面。事实上，你们对人反复讲人类自由和人人自由的话是没有意义的，自由这个词对他们来说只是一种行动的自我权利。由此可以看到他们的内在潜力和他们自身的活动能量；但是他们对别人的博爱之情却并非直接由此产生。在任何时代，在任何国家，奴隶们总是以自由的名义，砸碎他们的枷锁，推翻他们的暴君；自由这个适合于战争的词，从未带来宽容与和平。它也不能产生道义，虽然它表示着生存、自我表现和行动的权利，但它既不能表达，也无法唤醒人的其他两个侧面即感情和认识。同样，你们向人们宣扬博爱，只能用感情打动他们，却无法给他们指明方向。基督教徒变为修道士，并接受了所有的专制主义。总之，那些对社会的起源和目的最深思熟虑的人，那些对平等具有最崇高想法的人，也仍然需要用自由这个词来表达他们自己本性的尊严，并用博爱这个词来表达他们自己和他人的联系。孤立地看，这三个词的每一个词只表示生命的一个侧面；尽管其余的两个侧面，由于人类生命具有神秘的统一性，寓于另一个侧面中；尽管这些词的任何一个词也因此包含着其余的两个词(就像我们刚才所提及的)，但是每一个词，以它本身的含义来说，只是真理的一小部分。但当这三个词合在一起时，它们才是真理和生命的最妙的表达形式。

我们先辈的神圣格言呀，你绝不是人们写在沙子上的、狂风一吹就

会消失的一些字母的随意拼凑，你建立在生命最深远的意义之上。你这个神秘的三角形，主宰着我们的解放，使我们的法律得到保证；你使得三色国旗在阳光中闪射出战斗的光芒，甚至真理也要从你身上汲取力量，就像代表耶和华名字的神秘的三角形一样，你啊，你正是真理的反映。

是谁发现了这个崇高的口号?是谁第一个传播它的?人们不知道。没有人会造这个口号，但也可以说，所有的人共同创造了这个口号。当法兰西人民用它来作为旗帜的时候，从字面上看，它不属于任何一个哲学家。这第一个把三个词组合在一起的人，他从中领悟到政治的福音，得到一种全体人民在他之后也都得到了的启示：革命中的激情，深刻的暴露并揭示了生活，如同那巨大的风暴有时会倒海翻江一样。也许在最下层人民中间有这么一个人，出于爱国主义的热情，第一个把这三个过去从来没有人联用过的词结合在一起。在这种情形下，这个无产者感到非常自豪，并准备为自己的祖国而牺牲，就像斯巴达或罗马的公民一样，他大声呼喊：自由。但是，我们和罗马不同，基督教早成为过去，法国的革命者记得是被卡米尔·德穆兰称之为“长裤党耶稣”的这种基督教；他的内心又要他宣告第二个口号：博爱。不过，他再也不是基督教徒，尽管他承认基督精神，但在智慧方面，他却必须有一个信仰，一个信条。18世纪并没有白白过去，这人阅读过卢梭的著作；于是他宣扬平等。这三个词符合于我们认识、爱以及实践我们的认识和爱的三重需要；同时也是对这种三重需要的完整总结，即对几个世纪来经过无数革命早已形成的一切事物的完整总结，例如古代各共和国的重大活动，中世纪的感情高涨，以及对于近代几个世纪的看法。形成这样的一个口号是否会令人感到突然呢?它是永恒真理的表现之一。它表明为何今天这个口号虽然在建筑物和旗帜上已被抹掉，但它一旦公告于世，就能获得人们普遍的赞扬。是的，人们可以抹掉它，人们可以嘲笑它，但它决不会因遭人践踏而被真正抹掉，或受到损害；因为它是正确的，它是神圣的，它代表人们追求的理想，它象征神示的未来，它已在理论原则上占据了优势，它终将也有一天在客观事实上赢得胜利，它是磨灭不了的，它是永存的。

7.2自由与平等互利

托克维尔

(1805—1859)，法国政治思想家。本文选自《论美国的民主》，董果良译，北京，商务印书馆，1988。标题为编者所加。

身份平等所造成的第一个和最强烈的激情，用不着说，当然是对于这种平等本身的热爱。因此，我在这里先把它提出来讨论，自然顺理成章。

任何人都已经看到，在我们这个时代，尤其是在法国，这种热爱平等的激情，日益在人们的心中每天都在扩大其地位。人们一而再、再而三地指出，当代人对于平等的热爱炽烈于和强大于对于自由的热爱。但是，我还没有见到有人充分地探讨其原因所在。现在，我想对此试作探讨。

可以设想有一个终极点会使自由和平等汇合并结成为一体。

我们现在假定，所有的公民都参加政府的管理工作，而且人人在这方面都有平等的权利。

这样，谁都与别人没有差别了，谁也都不能要求享有压制他人的专权了；因为人人都将完全平等，所以人人也将完全自由；反过来说，因为人人都将完全自由，所以人人也将完全平等。民主国家的人民所追求的，就是要达到这个理想的境地。

这是平等可以在地球上采取的最好形式，而其他的许许多多形式，虽不如这种形式完美，但亦为民主国家的人民所珍惜。

平等可以在市民社会里建立，但不能在政治界推行。人们虽然不能在政府里享有同等的地位，但可以有权在社会上享用同样的享乐，参与同样的行业，到同样的地区居住。一句话，他们有选择同样的生活方式和用同样的手段去追求财富的同等权利。

有一种平等可以在政治界建立，但那里没有政治自由。即除了一个人以外，所有的人是平等的，而那个惟一的一个人，则是所有人的共同主宰，并从所有的人中以同样的标准选拔他的权力的代理人。

我们还可以作另一些假设。比如，一种极为高度的平等，可能与或

多或少有点自由的制度，或与完全没有自由的制度顺利地结合在一起。

虽然如无完全的自由人就不能绝对平等，而在平等达到其极限时又会与自由融合，但我们还是有理由把两者区分开来。

人对自由的爱好和对平等的爱好，实际上是两码不同的事情。我甚至敢于补充一句：在民主国家，它们还是两码不调和的事情。

我们只要仔细考察一下，就会发现任何时代都有一个占有支配地位的制约其他事实的独特事实。那个时代的基本思潮，或由此引起并将人人的感情和思想汇集起来的主要激情，几乎都是由这个事实造成的。这就像一条大河把两岸的小溪汇纳起来一样。

自由曾以各种不同的形式，在各种不同的时代，出现于人们的面前。它并不是只有在一定的社会情况下才能产生，在民主国家以外的地方也会出现。因此，自由并不是民主社会的独有特点。

显示民主时代的特点的占有支配地位的独特事实，是身份平等。在民主时代鼓励人们前进的主要激情，是对这种平等的热爱。

我们不必追问什么特殊的魅力在促使民主时代的人愿意平等地生活，也不必深究哪些特殊的原因在使他们宁可不要社会提供的其他福利也要抱着平等不放，因为平等是他们生活的时代的最基本特点。只是这一点，就足以说明他们喜爱平等甚于其他一切。

但是，除了这项理由以外，还有几项理由在各个时代使人们习惯于爱平等甚于爱自由。

即使一个民族能够亲自将他们内部享有的平等破坏或只是缩小，也要经过长期而艰巨的斗争。为此，它要改变原有的社会情况，废除原有的法律，放弃原有的观念，改变原有的习惯，改造原有的民情。但是，要想废除政治自由，只要不实行它即可以了。这样，政治自由就可自消自灭。

因此，人们不但因为他们认为平等可贵而维护平等，而且因为他们相信平等必定永远长存而依恋平等。

政治自由如果运用得过分，则可危害个人的安全、财产和生命，这是认识能力有限和肤浅得不能发现这个问题的人也会承认的。反之，对于平等给我们带来的危险，则只有头脑清晰和观察力强的人才能发现，但这些人一般总是避而不谈这种危险。他们知道这种危险只在遥远的将来才能造成灾难，说什么这是以后几代人应当操心的事，现在的一代人

不必杞忧。而自由偶尔造成的灾难，则是直接的，谁都一目了然，而且人人都可能或多或少身受其害。极端的平等造成的灾难，只能慢慢地显示出来，逐渐地侵害社会机体。人们只有经过一段时间之后才能发现它，而在它将要为害十分严重的时候，由于习惯成自然，人们还会不以为然了。

自由带来的好处，只有经过很长时间以后才能显现出来，而且这种好处的来因，又经常不容易被人辨认出来。

平等带来的好处是立竿见影的，人们在感受到它的时候，立即知道它的来源。

政治自由可以使人享得最大的慰藉，但不是经常性的，而且只能使某些公民享得。

平等可以每天向每个人提供大量的小小慰藉。平等的美好处时时刻刻都能使人感到，并及于每一个人：高贵的人不能无所感，普通老百姓皆大欢喜。因此，平等造成的激情既是强烈的，又是普遍的。

不付出一定的代价，人是享受不到政治自由的；而要获得政治自由，就得进行巨大的努力。但是，平等带来的快乐是自动产生的，在私生活的每一小节上都能感到，人只要活着就能尝到。

民主国家的人民在任何时候都爱平等，但在某个时期，他们追求平等的激情可能达到狂热的地步。在这个时候，摇摇如坠的旧的社会等级制度，经过一次内部的最后决斗，终将被推翻，而使公民隔离开来的障壁也将最后消失。于是，人们将会像获得战利品似的去争取平等，像怕被人抢走的宝物似的抱着平等不放。追求平等的激情完全控制了人心，并在人心中扩展和弥漫。这时，你不能警告他们如此盲目地专门追求平等将会失去最宝贵的权益，因为他们根本听不进去；你也不能向他们指明如此只顾平等而会使自由从手中丢掉，因为他们的眼中只有平等，或者说他们看到天地间最值得羡慕的东西只有平等。

上述的一切，是对所有的民主国家而言。下面我要专门谈谈法国。

在大部分现代国家，尤其是在欧洲的所有国家，对于自由的爱好和观念，只是在人们的身份开始趋于平等的时候，才开始产生和发展起来的，并且是作为这种平等的结果而出现的。而最致力于拉平自己的臣民等级的，正是那些专制的君主。在这样的国家里，平等先于自由而存在。因此，当自由还是新鲜事物的时候，平等已是存在很久的事实。当

前者刚刚出现，初见阳光的时候，后者已经创造了自己固有的观念、习惯和法律。因此，当自由还只是人们的一种想法和爱好的时候，平等已经深入到人们的习惯，控制了民情，使生活的每一细小行动都具有了追求平等的倾向。因此，我们这个时代的人把平等置于自由之上，又有什么值得惊奇的呢?

我认为，民主国家的人民天生就爱好自由，你不用去管他们，他们自己就会去寻找自由，喜爱自由，一失去自由就会感到痛苦。但是，他们追求平等的激情更为热烈，没有止境，更为持久，难以遏止。他们希望在自由之中享受平等，在不能如此的时候，也愿意在奴役之中享用平等。他们可以容受贫困、隶属和野蛮，但不能忍受贵族制度。

在任何时代都是如此，而在今天尤其是如此。追求平等的激情是一个不可抗拒的力量，凡是想与它抗衡的人和权力，都必将被它摧毁和打倒。在我们这个时代，没有它的支持，就不可能实现自由，而专制制度本身没有它也难于统治下去。

7.3资本主义和平等

弗里德曼

美国经济学家，诺贝尔经济学奖获得者。本文选自《自由选择》胡骑译，北京，商务印书馆，1982

世界上任何地方都存在着收入和财富的严重的不平等。这使我们大多数人感到愤慨。看到一些人在奢侈挥霍，另一些人则饱尝贫困的煎熬，谁都会感慨万端。在过去的一个世纪里，流传着一种神话，说自由市场资本主义，即我们所说的机会均等，加深了这种不平等，在这种制度下是富人剥削穷人。

没有比这更荒谬的说法了。凡是容许自由市场起作用的地方，凡是存在着机会均等的地方，老百姓的生活都能达到过去做梦也不曾想到的水平。相反，正是在那些不允许自由市场发挥作用的社会里，贫与富之间的鸿沟不断加宽，富人越来越富，穷人越来越穷。这种情况发生在社会地位可以世袭的封建社会，如中世纪的欧洲、独立前的印度以及现代南美洲的许多国家。也发生在社会地位取决于能否进入政府部门的实行中央计划的社会，如俄国、中国和独立后的印度。甚至发生在象这三个国家那样以促进平等的名义引入中央计划的社会。

俄国是一个由两部分人组成的国家：一边是官僚、共产党官员、技术人员组成的一小撮上层特权阶级，另一边是今天的生活比他们的祖先好不到哪儿去的广大群众。上层阶级可以进入特殊商店和学校，可以得到各式各样的奢侈品；而广大群众却注定只能享受基本的生活必需品。我记得有一次在莫斯科看到一辆大型轿车，就向向导打听它的价钱，向导说："噢，那不出售，是专供政治局委员用的。"最近由美国记者写的几本书，极为详细地记录了俄国上层阶级的特权生活同广大群众贫困生活的差距。 ①值得注意的是，甚至在下层，俄国工厂里的一个工头与一个普通工人在平均收入上的差距，也比在美国工厂大。无疑，苏联工头的收入应该更高些，因为美国工头担心的毕竟只是被解雇，而苏联工头还要担心被枪毙。

①参看史密斯的《俄国人》和凯泽的《俄国：人民与权力》。

另外，中国也是一个在有政治权势的人与其他人之间、城市与乡村

之间、城市里一些工人与其他工人之间收入悬殊的国家。一位敏锐的中国问题学者曾经写道："1957年在中国的富庶地区与贫穷地区之间的不平等，可能比世界上除巴西外的任何较大国家都大。"他援引另一位学者的话说："这些例子说明，中国工业部门的工资结构并不比其他国家的工资结构平等多少。"他在总结他对中国的平等的考察时说："中国今天的收入是怎样平均分配的呢；肯定不如台湾或南朝鲜来得平均。……但另一方面，中国的收入分配又显然要比巴西和南美洲平均……我们不能不得出这样的结论：中国远非一个完全平等的社会。事实上，中国在收入上的差别可能要比一些公认为是'法西斯'分子当权而广大群众遭受剥削的国家大得多。"①

工业的进步、机器的改进、所有新时代的伟大奇迹，对于有钱人来说，关系较少。古代希腊的富翁，从现代的供水管道得不到什么好处：有跑步的仆人提水代替自来水。电视机和收音机也不足道，罗马的贵族们能够在家里享受到最好的乐师和演员的表演，能够把最出色的艺术家留在家里。现成的服装、超级市场和其他许多现代文明给他们的生活增添不了什么色彩。他们也许欢迎运输和医疗上的改进，而其他一切西方资本主义的伟大成就，主要是增长了普通老百姓的利益。这些成就为人民群众提供了方便和乐趣，而在过去，这些只是富人和权势者专有的特权。

1848年，约翰·斯图亚特·穆勒写道："迄今为止，所有机器发明是否减轻了人们日常的艰苦劳动，是很值得怀疑的。机器发明使更多的人过单调乏味的生活，也使更多的制造商发财致富，同时增加了中产阶级的舒适。按其性质来说，机器发明必将使人类命运发生重大变化，但目前还没有带来重大变化。"②

①尼克·埃伯施塔特：《中国：成功了多少？》，载《纽约书评》，1979年5月3日，第40 - 41页。

②约翰·斯图亚特·穆勒：《政治经济学原理》（1848年），第9版（伦敦：朗曼和格林公司，1886年），第2卷，第332页（第9编，第6章）。

今天谁也不能再说这种话了。只要从工业世界的这一头走到那一头就会发现，目前仍然从事极艰苦劳动的，几乎只有那些开展体育活动的人。要找到日常的艰苦劳动没有被机器发明所减轻的人，那你只有到非

资本主义世界去找：俄国、中国、印度、孟加拉国以及南斯拉夫的一些地区；或者到较为落后的资本主义国家去找：非洲、中东、南美洲，以及前不久的西班牙或意大利。

结论

一个社会把平等——即所谓结果均等——放在自由之上，其结果是既得不到平等，也得不到自由。使用强力来达到平等将毁掉自由，而这种本来用于良好目的的强力，最终将落到那些用它来增进自身利益的人们的手中。

另一方面，一个把自由放在首位的国家，最终作为可喜的副产品，将得到更大的自由和更大的平等。尽管更大的平等是副产品，但它并不是偶然得到的。一个自由的社会将促使人们更好地发挥他们的精力和才能，以追求自己的目标。它阻止某些人专横地压制他人。它不阻止某些人取得特权地位，但只要有自由，就能阻止特权地位制度化，使之处于其他有才能、有野心的人的不断攻击之下。自由意味着多样化，也意味着流动性。它为今日的落伍者保留明日变成特权者的机会，而且在这一过程中，使从上到下的几乎每个人都享有更为圆满和富裕的生活。

7.4对内的平等

王造时

（1902–1971），中国现代学者。本文选自《荒谬集》，自由言论社，1935。

一

“先从求自己的平等做起，而后可以打破对外的不平等”，这是李烈钧先生三月二十七日在中央纪念周演讲提出的警语。

为什么要“先从求自己的平等做起”，当然因为现在中国有不平等的事实。

最少一部分人可以拿全国人民的血汗来办党，最大多数的人民却没有自由结社的机会。

最少一部分人包办了全国的政权，最大多数的人民却没有过问国事的权利。

最少一部分人占据了国家公共的机关和位置，最大多数的人民连监督的机会也没有。

最少一部分人操纵了全国的报纸杂志邮电及其他传达意见的工具，最大多数的人民，如有对现状表示不满意，便是反动。

最少一部分人可以党化教育，强迫最大多数的人民信仰自己所不一定信仰的主义；最大多数的人民，没有思想自由，当然不能自由思想。

最少一部分人的意志是法律，是命令；最大多数的人民的意见是邪说，是异端。

最少一部分人造成的法令，自己可以违反破坏；最大多数的人民，对于自己所没有直接或间接同意的法令，便非服从不可。

最少一部分人大权在手，可以不抵抗断送四省领土；最大多数的人民连抗日救国的机会，也剥除殆尽。

最少一部分人只有权利，没有义务；最大多数的人民只有义务，没有权利。

最少一部分人行动绝对自由；最大多数的人民行动绝对不自由。

这是中国政治上不平等的事实，李先生所谓“先从求自己的平等做

起”，其意大概就是在此罢。

但是还有一方面不平等的事实，我们不应放过。

最大多数的人民，生活没有一点保障；最少数的人却有整千整万的现款存在外国及中国银行里面。

最大多数穷苦的人民，担负全国的赋税；最少数有钱的人，倒可以不纳税，或纳得很少，或纳了又把税的负担推到穷苦的大众肩上去。

有许多人吃树皮，草根，观音粉；同时有一部分人吃六十元一碗的鱼翅，抽十五元一枝的雪茄烟。

有许多人衣不能够蔽体，就是没有冻死，也要比野兽还可怜；同时有一部分人衣必锦绣绮罗，一套时装要值千金万金。

有许多人穷得穴居野处，或是住的地方拥挤得无立足之地；同时有一部分人，到处空着许多美丽的花园，及三宫六院的别墅。

有许多人像牛马一般的拉黄包车，同时一部分人坐汽车兜风。

有许多人一天做十二小时以上的工作，没有休息；同时有一部分人成天成夜的去嫖、赌、逍遥、抽大烟。

有许多人终身没有一个太太，同时一部分人的太太不计其数。

做工的人没有饭吃，有好饭吃的不做工。

有钱的不工作，工作的没有钱。

统治阶级有报酬，没有贡献；被压迫的人们有贡献，没有报酬。

军阀官僚及其附庸吸吮平民的血汗，而大肆挥霍，劳苦同胞的血被吸殆尽，面色已经惨白，四肢已经枯槁，不但是没有账看，而所得到的是手梏与足链。

这又是中国经济不平等的事实。说起来大家大概不会否认罢。

政治上不平等促成经济上不平等；经济上不平等又促成政治上不平等。政治的特权阶级，可以利用其权威与地位以榨取人民，变成腰缠万贯的富翁，又可利用其经济的势力，去巩固维持统治阶级的特权。于是我辈小民，只有向压死，气死，冻死，饿死的坟墓里走!荒野里的白骨，沟壑中的遗骸，及监狱内的囚犯，刑场上的冤鬼，这都是不平等状况下的被牺牲者!

二

请问在这种不平等的状况底下，我们真能全国一致吗？真能精神团结吗？我不能瞒者良心，良心告诉我，，只有虚伪的宣言，欺人的谈

话，可以这样嚷着，不但听者不能相信，就是说的人心里又何尝相信?人民只有怨恨，愤怒，切齿；甚至反对当局，比反对日本人还厉害。热河的失守，不是我们很好的教训吗?汤玉麟压迫榨取的结果，一般民众早有“时日曷丧，予及汝偕亡”的心理，所以日本一进攻，热河的民众不但不为汤氏的后盾，并且乘机要与汤氏为难。汤氏之所以弃甲曳兵而逃，这是最大的原因。这虽然是家丑不应外扬，但是外扬已成为公开的秘密。你难道可以说热河的民众都是汉奸吗?除非丧心病狂的人，可以这样相信。请问设心处地，热河的民众有拥护汤氏鸦片政府的义务吗?有援助万恶当局，使他继续压迫自己的道理吗?日本人统治的罪恶，还没有尝到；汤氏统治的罪恶，已经尝够了。热河人民为什么要与汤氏一致抗日?与汤氏又有什么精神可以团结?这点难道还不能使我全国的当局觉悟吗?

如果我们国民无条件的一致抗日，再假定政府有诚意抗日，长此下去，即使我们能收复东三省及热河，于我们小百姓又有什么好处?东三省还不是跳舞将军张学良第二的天下吗?东三省的政治，老百姓还不是一样的不能过问吗?老百姓出血汗所生产的大豆等物，还不是一样的被榨取吗?热河还不是鸦片将军汤玉麟第二的天下吗?热河的政治，老百姓还不是一样的不能过问吗?老百姓还不是一样的被强迫种鸦片，以供独夫的剥削吗?中央政府还不是仍原归一党包办吗?全国的财富，还不是一样被贪官污吏土豪劣绅所占取吗?与我们小民何干?与我们小民何涉?并且恐怕统治阶级稳定之后，对于我等小民，更要贱视，更要压迫，更要榨取。我们这样一致抗日，岂不是“自作孽不可活”吗?

我们并不是反对一致抗日，其实我们无时无刻不是主张全国精神团结，一致抗日。

不过我们不像黑心瞎眼的人，口里嚷出一致抗日的口号，而心里明知这种局面不改变没有方法一致，而偏要维持拥护这种不平等的关系。我们真正要一致抗日的人，不能不努力打破一致抗日的障碍。障碍一日不除，那么所谓全国一致，精神团结，是虚伪的，骗人的。不但不能一致，并且要引起内部的革命。日俄战争正酣的时候，俄国人民长久被压迫的结果，不是不管三七二十一发动一九O五年的革命吗?欧战正酣的时候，俄国人民长久被压迫的结果，不是不管三七二十一，发动一九一七年的革命吗?政府一天到晚压迫人民之不暇，人民力谋暴动之不暇，怎样去精神团结?怎样去一致抗日?

我们很明白：今日之中国，并不是全国人民的中国，乃是最少数一部分人的中国。我们受日本人的统治，固然是奴隶；我们受国内一部分人的宰割，又何尝不是奴隶?除了一个国界以外，同是做奴隶，有什么分别?在这种情形之下，不说政府是不抗日，就是政府抗日，老实说，全国人民也不会怎样热烈的拥护，始终不变的拥护。

我不是说瞎话，我所说的是中外古今历史所昭示的真理。我不是攻击任何方面，的确我看见了这种局面的危险不能不老实指出。

因此，如果我们要举国一致，精神团结，对付我们的敌人须“打破对外的不平等”，必须“先从求自己的平等做起”。怎样做法?有诚意，很简单。

政治上，我坚决的相信，须立即实行民主政治：

(一)释放一切政治犯；

(二)恢复言论，出版，集会，结社各种自由；

(三)立即用普遍的，公平的选举方法．召集国民大会，接受政权，制定宪法。

经济上，我又坚决的相信须立即实行社会主义：

(一)贪官污吏(包括军阀)所得冤枉的财产充公；

(二)从此以后，发现贪官污吏，处以极刑；

(三)平分土地，使耕者有其田；

(四)用极重的累进法，征收遗产税，土地税，所得税；

(五)国营大规模事业，保障失业者的生活。

让作工的人吃饭，吃饭的作工，不作工的饿死，或滚出国外去!

一九三三年三月二十七日

7.5三种社会体制

张五常

（1935- ）中国当代经济学家，本文选自周实编《精神档案》，西安，太白文艺出版社，2001。

一九七九年伦敦经济事务研究院邀请我写一篇五百字左右的文章，谈谈“中国可能的变化”。为此，我于当年访问了广东省。访问之后我就开始思考中国社会的经济发展问题。但是要写一篇只有五百字的文章来预测中国将来会发生什么，这是一件非常困难的事情。所以我对他们说不行，我不愿意给你们写这篇文章。但他们一直督促我，希望我能够给他们写一点东西。大约在一九八一年的四、五月间，我写完了文章的初稿，这个初稿大大超过了五百字，达二万多字。在把这篇文章送交伦敦经济事务研究院之前，我把它寄给了我在美国的一些同事，想听听他们的意见。芝加哥大学的舒尔茨教授，一位诺贝尔经济学奖获得者，劝我不要发表这篇文章，因为他认为经济学理论根本没有办法来预测中国。弗里德曼教授，另一位很有名的经济学家，虽然没有说不要公开发表这篇文章，但是他认为我恐怕是世界上对中国的前途最有信心的经济学家了。还有另一位著名的教授是华盛顿大学的巴泽尔，他认为我的结论可能不对，但是他认为我的理论和逻辑非常正确，里面没有任何错误，所以他说从学术角度来讲，应该把这篇文章公之于众。有很多人看过我的初稿。但只有一位教授同意我下的结论，这位教授就是科斯。于是大约在一九八二年二月我把这篇文章寄给了伦敦，他们出版了一本小小的书。在这本书里我非常肯定地预测了中国一定会实行市场经济，并且中国会有类似于私有产权的市场经济出现。到了一九八三年、一九八四年的时候，中国出现了一些现象，显示中国确实有可能转变为市场经济。因此，一九八四年时我的这本小书就变得非常有名了。

预测或解释一个经济体系的演进，这比解释市场经济中的一些现象要难得多。我不能理解的是，为什么有些经济学家，如舒尔茨，坚持认为经济学理论无法解释制度的变迁问题。我的一位学生诺斯教授，也是诺贝尔经济学奖获得者，他就想要解释经济史中经济制度的变迁，但是我不知道在那些书里他到底想说什么。还有另外两位很有名的诺贝

尔经济学奖获得者，一位是斯蒂格勒，另外一位是贝克尔，他们已经工作了很多年，希望能发展出一种关于制度的理论以解释经济体制的演进，但是我觉得他们并没有真正达到目的。因此，当我被要求来回答刚才那个很大的问题——中国怎样变化时，我知道我首先必须在恰当的领域寻求理论的主题，我觉得这是一个非常困难的问题，我自己心里不是很有数，我一定能够回答得了这个问题。我们也知道在我们这个专业里面，也有很多人喜欢出来预测各种各样的事情，如果他们说错了，以后没有任何人会记得他们，但是如果他们说对了，他们一下子就成名了。所以我想我也可以试一试，随便瞎说，如果说对了的话一下子就可以成名了。一九二九年有一个人恰好正确地预测了美国的经济大萧条，他因此而一下成名，但是如果你仔细看一看他的历史，你会发现这个人在过去的十年中，每年都在谈论经济大萧条问题。由此看来，有一件事非常值得经济学家们去作，那就是你出去瞎说好了，而且要一直说下去（只要你说对了一次，你就可以成大名）。当然，我当时并不是很想要成名什么的，我只是一直在琢磨，我怎样才能发明一个理论，以试图来解释中国的未来。

在一九八一年夏天的某一个晚上，我正在想着这些问题。突然之间，当我把交易成本分成两个部分时，我就意识到这个理论诞生了。我当时的结论是，只要邓小平坚持把中国的大门一直敞开，那么中国就一定会走向资本主义。因为，我们所说的交易成本有两种，其中一个就是我们不知道别的制度的运作信息及所带来的成本，当打开国门之后，就可以很容易地了解到其他经济系统的运作信息，那么这方面的交易成本就可以大量地降低。我今天不想花太多时间谈那本书，只是提一下，在那本书里，有一个非常长的章节探讨了这个有关制度变迁的基础理论问题。

一九八三年十一月，香港的中文报纸邀请我写一些中文文章，把经济学的道理介绍给中文读者。由于我以前从来没有用中文写作过任何东西，所以当时有人笑话我，他们认为我的中文文章都是从英文翻译过来的。加之我对现代话即白话的中文不是很熟悉，所以我在我的文章里放了很多古汉语的东西，把它跟现代汉语揉和在一起。因此我逐渐形成了一个非常独特的写作风格，且很多人非常喜欢这种风格。有不少学生就问我为什么要这样写，我说，那只是因为我不会现代白话文，所以

我才这样写。我的中文文章不是从英文翻译过来的，是自己直接写成中文的，当然这也是得益于我太太的帮助。对一个从来没写过中文文章的人来讲，每个星期写两篇，而且每篇有二千五百字，这可不是件很容易的工作。

我的这篇文章发表于一九八四年二月初，当时在香港和大陆产生了很大的轰动效应。当这篇文章在报纸上出现以后，当天打到我办公室的电话整天未停。那文章的中心是想解释为什么大陆不允许大家听邓丽君的歌。一九八三年中国各个大城市都在播放她的歌，但政府是不允许播放的，因为他们认为邓丽君的歌会污染中国人的精神。按照马克思的定义，邓丽君并不是一个资本家，她是一位工人。但是她只需工作一个小时，就可以赚好几百万元钱。她也没剥削任何来听她歌的人，也没有剥削任何买她歌唱会票的人。所以那些资本家或公司管理人员都恨不得给她下跪（求她）和他们签约，所以就要问那个剩余价值到底在哪里。当然在卡尔·马克思那时，英国著名的披头士乐队也不存在。也正是因为这么多人对邓丽君的歌有这么大的反响，我才决定用中文写写这些现象。

这之后我就开始专门写一些关于中国发展变化的文章。但是你们要记住，我是在一九八一年我的这个理论框架已经基本成熟之后，才开始写这些文章的。所以，一九八四、一九八五年我开始分析中国问题的时候，我其实用的是一九八一年就完成了的那个理论框架。到现在为止，我大概已经写了一百来篇文章来解释和预测中国未来的走向。因为我的推测是建立在真正的理论的基础之上，所以我所有的预测都是准确的，从来没犯过任何一个错误。也由于我的预测太准了，结果很多人都以为中国政府在听我的。其实我并不是他们的顾问，或者其它什么之类的。只是因为我预测得太准了，所以他们以为中国领导人在听取我的意见。

在这以后，北京也派人到香港和我谈一些事情。但是我自己坚决认为经济学家是没有办法来真正改变世界的。同时我也认为邓小平是一位很了不起的伟大人物。如果我们真正回顾一下，我们会发现要把中国从那种状态下改变过来，而且是在非常短时期内实现这么大的变化，尤其是在一个人到了七十五岁以后，这实在是一件非常难的事情。我不过是刚好生得逢时，在恰好的时间，在恰当的地点，使用恰当的语言，

而且也刚好知道这个恰当的理论而已。

从一九八二年到一九九五年、一九九六年这十几年时间里，中国经济前进的步伐恐怕是人类有史以来最快的了。我所担心的一直是中国的改革推进得不够快，中国的改革走得越快越好。世界上有许多经济学家希望改得慢一点，但是我希望它快一点，越快越好。因为那些建议走完全渐进道路的人，其实对经济学理论不够了解。在这个社会经历巨大变迁的时代，各种各样的人都希望出来讲几句话，其实很多人讲的都是垃圾。

人类所知道的社会体制其实一共只有三种：第一种体制就是所谓的私有产权的体制。私有产权也就是说，（假如）这杯水是我的，我想喝也好，想卖给别人也好，以任何价钱卖给别人然后把钱放进我自己的口袋里也好，等等，想怎么样都可以，这就是私有产权的精神，对这个东西我只要知道它是我的，我想怎么样处理它都可以。并不是因我是教授或者不是教授，我才可以拥有它。你可以拥有它，只要你给我足够的钱。我愿意把它卖给你，与你是否性感或其它怎么样都没有关系。当然，如果没有任何人真正拥有这杯水，如此一来会怎么样呢？那么很多人就会去竞争以得到这个东西，因为这个东西是有价值的。这种竞争过程会导致租金的消散。消散到什么地步呢？就是我为得到这杯水而花去精力的价值刚好等于这杯水的价值，那么这杯水真正的价值就相对消耗到零了。经济学中有个公共品理论，我当时就说世界上没有真正的公共产权。

另外一种体制，也就是所谓的第二种体制（仍以这杯水为例）。在这种体制下，这杯水的分配是按照社会等级来进行的，即论资排辈。它把所有的一切都按这种级别排列起来，好比行政管理人员分很多级，技工、教育也分很多级，所以到最后都是按级别来进行排列的。例如，有的人拥有五栋房子，而我只有一栋，在私有产权社会里，他就比我排得要高。在另一种体制下，产权的分配由等级制度来界定（人们对某个物品或物业的权利，是根据他的管理排级来决定的，而不是根据谁拥有或谁付多少钱来决定的）。在这种制度下，人的权力不是相等的，为什么呢？因为他们不得不依靠在等级制度下的排序来减少租金消耗。在这个系统下，人在法律面前也不是平等的。这就是为什么在最初所实施的体制下探讨法治问题是愚蠢的，因为那个系统本身就不是一个

法治的系统（它是根据等级来进行治理的）。也许你可以探讨纪律的问题，或者家庭纪律，或者军队纪律，但是在这种体制下，不可能真正用法律来治理，因为法治有一个基本的原理：法律面前人人平等。如果人的不同是按照私人拥有的产权来区分的，那么反而可以做到法律面前人人平等。在原来的那种没有（私人）产权的社会制度下，因为用的是另外一种方式来决定谁拥有什么。

我并不是说私有产权体制更好，我只是说就是在这种体制下，（人与人之间）产权的拥有是不平等的；我也不是说后一种体制不好，而只是想说在那种制度下，人的权利也是必然地不可能（在法律面前）平等的。在中国进行改革的过程中，惟一的最主要的问题就是怎样把一个靠社会等级来排序的社会变成一个靠产权的拥有来排序的社会，这是一个最根本的问题。有很多美国人都在谈论经济改革应如何迅速地进行，但当他们在谈论这些问题时，其实他们根本就没有抓住这个问题的本质。

令我担心的是第三个体制，在这个体制中既不是完全根据社会等级来排序的，也不是完全根据产权来排序的，而是根据其贪污腐化的权力排列的，这是我的担心。在这种体制下，你会发现产品被分成很多的不同种类，不同种类的产品对应不同政府部门的管制，例如这个官员是管手袋的，另一个官员是管表的，而且许多管制已经制度化了，甚至外汇管制也被分成很多级。一旦有了管制，贪污腐化就有了方便大门。在贪污进行一段时间以后，贪污的权力就会慢慢地被定义下来（也就是你贪污这一领域，我贪污那一领域）。在有的地方甚至到了什么地步呢？比如说我刚好有权控制手袋的进口的话，这里面就有很多贪污的余地了，我甚至可以把这种权力转卖给另一个人。还可以到什么地步呢？有的人甚至可以写临死的遗言说这个权力将来是归我儿子的。在巴拿马这个国家出现了什么情况呢？他们把贪污的权力分配得非常清楚，比如说官员A负责星期一、二、三的管制，这三天的贪污都由他自己收了，官员B是管星期四、五、六的，定义得非常好。贪污权力定义得最好、最严密的国家是印度。在印度，很多由政府拥有的国营企业里面，多数产品的价格都低于市场价格，所以很多官员就可以直接在这个差价中获得利益。你们当然对这种情况一定也深有体会，我也知道在首钢、杭州丝绸等企业里面都有过很多类似的问题。

其实我并不反对贪污腐化，我反对的是滋生腐败的管制。如果政府建立了这种管制，刚好我也是那里的一个官员，那么我也会贪污的，我甚至坚信我会贪污得比其他大多数人更有效、更厉害。所以，真正消除贪污的办法是取消政府的管制。比如，要完全消除走私中的腐败问题，他不能不知道经济走私市场是怎样运作的；要知道，走私市场竟有非常标准的价格，他们每天都在进行着交易，你甚至可以买保险以保你的走私货物的安全。因此，你要想消除这个领域的贪污，就只能取消进口的控制。印度的问题并不只在于它的贪污腐败，它的主要问题是腐败的权力已经被很好地定义为一种制度了。

大家都知道，印度探讨经济发展的问题已经五十多年了。他们在一个又一个的五年计划中，已经做了很多尝试。同时，他们有民主，他们好像随时都在选举，但是他们有一个已经完全界定好了的贪污体制。在从一个靠社会等级配置资源的体制转化为一个靠私有产权来分配资源的体制的过程中，你将不得不触及到类似印度的这种体制。这就是我为什么认为改革一定要走得非常快的原因，因为如果你走慢了，就会变成印度那种情况（即所有的贪污都是界定得非常好的体制）。这也是我为什么完全反对任何渐进路线主张的原因。我认为那些建议走渐进路线的经济学者对此是一无所知的。

你们记得，一九八五年中国开始对产品进行分类，一九八六年这种所谓的分类，如工业品、外汇等，做得更细致了，而且不同的产品对应不同的管制。那时中国已明显走向印度之路。一九八八年四月，在北戴河会议中，邓小平等领导人打算把所有的价格管制全部取消，这是一个非常大的动作，因为只有这样做才能切断走向印度之路。

但问题是，那些国营企业的或相关的官员在价格管制中得到了很多的利益。他们的利益大到足以把他们的孩子送到英国、美国去留学。如果把价格管制取消的话，那么他们这些人的孩子在英国、美国怎么生活呢？我知道这是事实，因为在一九八八年八月底或九月初的时候，我陪同弗里德曼教授在南京。当天吃晚饭的时候刚好有一位从伦敦来的教授在座，当时我们都纳闷这个伦敦教授来这里干什么？后来才知道他在帮助一些官员的孩子去伦敦学习，他作为中间人，负责安排一切。我曾经对中央政府说，最好干脆一次给这些人一大笔钱，把这些权力买下来，叫他们以后再也不要用这些权力了。

其实一九九二年邓小平南巡以后，早期一些束缚中国的困难已经不存在了，早期的那些利益集团已经没有了，那些进行价格管制的人也没有了。之所以没有了，是因为政府没有足够的钱来支撑这个价格管制系统。大家也都知道，国营企业亏掉了那么多钱，以至那里的特殊利益集团已没多少可贪污的了，现在已经到了这样一种地步，即使政府想要把这些亏损国营企业送给别人，也没有人想要。

在民主制度下，你知道你的任期只有几年时间，则从你被选上的第一天起你就会开始贪污腐化，希望在任期之内把该捞的都捞回去。印度、印尼、南韩都是这种情况，有了权力马上就开始贪污了。在中国情况就完全不同。最上层的没有什么贪污腐化，下面却有数不尽的贪污腐化。如果你仔细检查一下如进口控制或出口控制什么的，你是无法想象其复杂程度的。而在上海，对金融市场的那些细枝末节的控制完全扼杀了上海金融市场的发展。现在什么送红包啦给好处啦，已经成了我们日常语言中的一部分。这就是我为什么说在中国目前没有大的问题，但有很多小的问题的原因。其实处理这些小问题惟一需要的就是勇气，赶快把这些管制都取消，则这些小问题都解决了。

弗里德曼曾经讲过一句非常精辟的话："在市场经济情况下一切事情的完成都是从下至上的；而在计划经济情况下，一切事情的完成都是从上至下的。"所以要想发展市场经济，惟一需要做的是把这些障碍都推到一边去，让市场自由发展，它自然就会成熟。政府的责任就是把这些障碍清理掉，而不是控制它。从上面控制市场，而市场本身是从下往上发展的，两种力量在中间相碰，问题就出现了。这就是为什么我们现在有这么多的问题的原因，如果你去上海参观一下，就可以发现我们甚至可以把这些问题写成一本很大的书。

一九九三年我陪弗里德曼又一次来到中国，去了成都，与当时的四川省省长曾有过探讨。弗里德曼非常善辩，我认为他是二十世纪最伟大的辩论家之一，可是省长先生驳倒了他。这是我第一次看见弗里德曼先生在辩论中失败。弗里德曼说如果你想把老鼠的尾巴砍断的话，不要慢慢地一截截地砍，一下砍掉就行了。长痛不如短痛嘛。省长先生反驳说，亲爱的教授，你知道我们中国的老鼠是不同的，它们有很多不同的尾巴互相缠在一起，您先砍哪一根？当然弗里德曼没有办法回答他的问题。当时我是翻译，我有答案，但我不想让教授难堪，所以我没有说

出来。我的答案是：把所有的尾巴都一同砍掉。

（此文为张五常先生不久前在武汉大学所作的一次演讲纪录）

7.6机会不均等导致的分配法则畸变

何迪（何清涟）

中国当代学者。本文选自《现代化的陷阱》，北京，今日中国出版社，1998

平等和效率一直是困扰经济学家的一个主要问题。短短10多年，中国已由一个平均主义盛行的国家变成一个贫富差距过大的国家。出现这种情况的主要原因是我们选择了“效率优先”、“先发展后分配”的发展战略，以收入悬殊为激励机制的利润最大化为最终目标，非经济领域的改革一直没有起步，从而导致权力市场化。其结果是权力之手介入资源分配，社会成员各自依据其在政府和企业这两大科层组织中所占据的地位，来了一场起点极不平等的积累财富大竞赛。这种战略的实践结果是既丧失了公平，又没有得到效率。

平等和效率在经济伦理中属于贯穿始终的分配法则。在经济学这个大家族中，以讲分配法则为特点的政治经济学其实处于心脏地带。但由于以往那种布道式的单一讲授，政治经济学这些年备受冷落。转轨期的政治经济学问题因之也就一直未被认真研究过，但改革中矛盾的集结点恰好就是权力之手介入资源分配，使中国从绝对平均主义的分配状态中直接走向由机会不均等导致的严重不平等。

10多年前中国刚开始改革时，面临的最大问题其实就是发展战略的选择。应该说，中国当时（甚至现在在某些决策者的头脑中）还错误地将经济上单纯的数量增长看作是“发展”。比较一下西方国家的经济发展战略理论，可以看出在发达国家的经济学理论里，经济增长和发展从来就是一个内涵不同的概念：增长是一个单纯的数量增长的过程，而发展则是随着产品的增加，包括收入分配、经济结构、经济体制及社会制度变化在内的复合社会过程。

翻一翻10多年以前的著作，随手可触的是这样一些从先哲著作中引来的警句：

“在一定程度上，文明是由社会不公推进的。”（罗素）

“科学和艺术都是从我们的罪恶中诞生的。”（卢梭）

应该说，这些话还比较含蓄，只是表达了这些学者对社会动力的公允见解。但一些作者引用下面这段凯恩斯的话，无论怎样，都有点直接为腐败辩护的意思了——因为当时大家都以为中国只是像所有的后发达国家一样，面临着无可避免的“阶段性腐败”，而这是改革必须要付出的“社会成本”和“代价”，所以当时有人常用这一段先哲名言为这种“阶段性腐败”的不可避免作出解释：

> “要注意！……至少在一百年内，我们还必须对己对人扬言美就是恶，恶就是美；因为恶适用，美不适用。我们还会有稍长一段时间要把贪婪、高利剥削、防范戒备奉为信条。只有它们才能把我们从经济必然性的地道里引领出来见到天日。”

对不公的道义张扬实际上反映了中国改革开放初期选择发展战略的社会心理基础。以效率优先为基础的“先增长，后分配”的经济增长战略，本是西方的传统战略，其他理支持是：在经济增长初期，收入分配不公平有利于资本形成和经济增长，以收入悬殊为激励机制的利润最大化是最终目标，为达到这一目标，可以付出社会、政治、文化等方面的巨大代价。至于经济增长的好处，可以通过“涓滴效应”慢慢流入下层贫苦阶层。也就是说，先增长，把“蛋糕”做大一点，再来谈分配，一些社会问题自会获得改善。这种战略理论在西方以罗马俱乐部的报告问世而告结束，在发展中国家实践的最坏典型以南美为代表，引发了一系列灾难性的后果，被称为“没有发展的增长”，一些国家已进行战略调整，转向注重公平优先的发展模式。本来，传统社会主义模式在全球范围内的诞生，从经济尤其是从分配上看，那种“按人头分馒头”的模式，在一定程度上是对西方国家先增长后分配战略的否定。但中国还是在改革中选择了这种先增长、后分配的发展战略。现在分析起来，也许是因为当时中国在计划经济体制下，人们已习惯了那种“普鲁特克斯”之床造成的结果均等。为了唤起社会的活力，人们求助于利益机制，认为只有这样才能打破那种一潭死水般的局面。理论家们没有想到的是，他们呼唤的“机会均等”没有到来，而由于机会不平等造成的经济不平等却以快得惊人的速度出现了。统计数据表明，1994年中国城乡按家庭户收入分组计算的基尼系数为0.445，已经超过了国际上通常认为的基尼系数在0.3～0.4之间的中等贫富差距程度。而1978年中国的基尼系数为0.16，居当时世界

最低水平。基尼系数的迅速变化，表明在短短10多年间，中国已由一个平均主义盛行的国家，变成一个贫富差距过大的国家。

而不能忽视的事实是，在中国这10多年经济改革的关键环节卿资源配置中起作用的，恰好不是市场这只“看不见的手”，而是非经济法则，即在转型期严重变质的权力这只“看得见的手”。在权力作用下，社会成员依据其在政府和企业这两大社会科层组织中所占据的地位，来了一场起点极不平等的积累财富大竞赛，其结果就是出现了目前这种贫富差距过大的局面。

耐人寻味的是，面对这样不平等的社会现实，还有人强调目前中国的贫富差距并不大，认为分配不公的说法只是“根深蒂固的平均主义分配观至今仍然影响我们对新时期收入差距的看法”，“在很大的程度上是用平均主义眼光看问题”，对“把我国贫富差距过大，解决这一问题当成当务之急”，“当作主要矛盾对待”的看法“不敢苟同”。①且不说在中国社会发生急剧变化的年代，撰文者用几年前的数据论证中国1994年的问题这一做法妥不妥当，至少撰文者犯了两个不应有的常识错误：一是对我国经济转轨时期的财富流向缺乏了解，忽视了公众对现实生活的实际感受；二是在谈论“公平”问题时却忽视了“公平原理”中最基本的要素：人们不是根据现在生活是否比以前好一点来衡量自己得利与否，而是根据一个人得到的利益与这个人对社会的贡献是否成正比，即所谓“既讲奉献也求收获”的原则。

也正由于中国近年来一直强调“生产先于分配”，认为只要把“蛋糕”做大了，许多问题就会迎刃而解，因此对如何形成一种合理的分配机制，一直缺乏有效的努力。在面对社会成员的功利追求这一问题上，政府没有考虑必须制定出严格的市场经济法则，强迫每一个经济主体遵守，从而导致在实际生活中，存在许多利用权力和职务便利而不正当致富的现象。

由国家统计局城市社会经济调查总队公布的一个调查报告说明，占中国居民家庭总数7%的富豪、富裕型家庭，其金融资产占城镇居民家庭全部金融资产的比重达到30.2%，是平均水平的10.5倍，是贫困型家庭的93.3倍。饶有趣味的是这些富裕、富豪型家庭，包含下列这样几类人：部分机关企事业单位领导人、部分股份制企业负责人、部分承包租赁者，以及少数以权谋私者。而中国的“企事业”单位和“股份制企业”，

大多数都是“国字号”，这些领导人的身份是“党政干部”和“企业干部”，其公开收入亦即“工资”并不会比一般职工高出多少。也就是说，这份调查报告既然将这些人和以权谋私者划分开，就等于在某种程度上承认了这些干部存在的大量隐性收入并非“以权谋私”的行为。这些富裕者的身份就充分说明了在中国这一轮积累财富的竞赛中，起点的不平等起了决定性的作用。

这种忽视了公平分配法则的传统发展战略在中国实施，事实上已造成了灾难性的后果，它引起的财富流向不是往下流入普通人民的口袋，而是往上流入权势者的私囊，人民没有享受到经济增长应有的好处，而是被排斥在创造财富这一激动人心的过程之外，由此引起了一系列的社会政治矛盾。毫无疑问，这一忽视了公平的“先增长后分配”的战略现在在中国正受到严重挑战，因为在中国打破小农社会平均主义分配格局的不是机会均等，而恰好就是机会不均等！

同样令人不能忽视的是一部分人对目前这种不平等的反应，一方面是决策者们也并没有试图通过立法来矫正这种不平等，理论界对这种不平等也甚少进行伦理追问；另一方面则是有人提倡通过“红卫兵运动”来“均贫富”。这对于研究中国的学者来说，无论如何都是一个不应被忽视的信号。上述两点昭示了这样一个事实：中国人理解所谓“平等”和“市场经济法则”，决不会按照西方观念去理解。因为在“平等”和“市场经济法则”这类伦理概念中，蕴含了一个社会全部的政治、经济、道德等社会因素在内。

中国在牺牲了“平等”以后，究竟得到了多少“效率”？

所谓“效率”，从经济学意义上理解，就是用尽可能少的投入，争取尽可能多的产出。10多年以前，大家认为效率低下、资源浪费的主要症结在于平均主义分配方式，只要打破平均主义，拉开收入差距，效率就会提高，资源就会得到合理使用。“公平和社会发展不相容”这类误导社会舆论的理论也就是在那种背景中形成的。

那么，在“时间就是金钱，效率就是生命”的口号声中度过了10多年，中国到底有没有形成大家期盼的“效率机制”呢？

国有企业效率低下的局面依仍其旧，而国有资产的流失却与日俱增，在企业领导层和一般员工的分配问题上，“平均主义”分配原则早已打破，“效率”却并没有提高。在不少国有企业负责人的私产增大的同

时，是为数不少的国有企业职工被失业问题所困扰。企业亏损、经理发财的事例在中国到处可见。在中国有关部门查办的经济犯罪案件中，企业“一把手”犯罪问题突出——这是国有企业的经济“效率”？

整个社会的办事“效率”也没有提高多少。在这里，无须去列举一份公文需盖几十个章这样的例子，也无须列举办一件事要经过多少环节这样随处可见的事实。只要列举一件事：每年在办事必不可少的吃喝招待上，中国浪费了多少人民币，便知道牺牲了“公正”，其实也没有换得多少“效率”——不过这里指的是整个社会的“效率”，而不是指某个单位或某个人的“效率”，因为在“吃喝玩乐一条龙服务”之后，肯定办事要容易得多。这倒不是企业或那些私营业主喜欢去花这样的冤枉钱，而是因为不少地方的政府部门“门难进，脸难看，事难办”，必须要进行这类“服务”，才能求得个别单位的“效率”，把事办成。所谓“腐败是消解旧体制力量的最佳方式，成本最小，效益最大”，也就是根据这种情况得出的结论。但实际上，这种寻租活动从总量来说，并不增加社会财富，而只改变财富流向，也就是说，从总体上来说，它并没有为社会提高效率。

国家统计局的数字显示，全国公款消费1980年为186亿元，1990年为？41.2亿元，1993年则猛升至1283.5亿元。这笔钱相当干1亿多农民一年的生活费。而与此同时，中国有关方面为贫困山区儿童的失学问题在向整个社会呼吁筹建“希望小学”。不少人在捐了钱以后愤愤他说：何不叫那些当官的少吃点！少贪污一点！而令人对中国当前道德状态真正感到寒心的，是还有良心泯灭的地方官贪污挪用人们节衣缩食捐出来的扶贫款！

1995年3月在中国第三次全国人大会议上，财政部长刘仲藜照例交“家底”：1994年国家出现财政赤字237.49亿元。这不能不令人拿它去和公款消费所消耗的财富相比：如果那些有资格去吃公款宴席的人少吃一点，这财政赤字原本可以不出现的！

社会资源如此浪费，又岂能谈得上“效率”？更何况，牺牲“平等”，除了没有换来“效率”之外，还产生了许多别的问题，其中对社会发展影响最大的就是公众对“平等一公平”期望的丧失，而和“平等一公平”期望一同丧失的，是对社会的信任感和责任感。由于没有责任感，也就没有什么是非感。道德信念的全面丧失，对当代中国人的行为准则产生了极大的影响，导致经济伦理恶性畸变。

面临这种现实，有识之士应认识到，要想重新塑造社会的平等观念，并不是仅仅通过经济增长就可以做到的事。现在经常用的“社会转型期”这一概念究竟应包含什么，恐怕需要认真界定一下其内涵和外延。缺乏公平的社会转型，其恶劣后果已有南美、菲律宾等国为证。尤其是经济学家们，更应该考虑公平与效率两者之间何者为先。因为从动态操作上来说，公平与效率理论虽然具体表现为时序问题，但哪个目标是作为经济发展起始阶段上的优先考虑，哪一原则是解决另一原则的前提和基础，其实是经济发展中的主要价值判断之一。

1 李平杜：《关于我国目前贫富差别的思考》，载《战略与管理》，1994(6)

7.7一个乡党委书记的心里话

李昌平

（1963- ），曾任乡党委书记。本文选自李昌平《我向总理说实话》，北京，光明日报出版社，2002。

原载《南方周末》

编者按：20年前，中国的改革由农村联产承包责任制拉开了序幕。20年来，我国农村社会面貌发生了深刻的变化。但在局部地方，也存在一些突出的问题，需要下大力气去解决。监利由一个乡党委书记的信引发的改革说明，这些问题已得到从中央到地方的高度重视，当前农村存在的一些突出问题正在得到解决。我们深信，九亿农民兄弟，正在走向充满希望的未来。

这封寄给国务院领导题为《一个乡党委书记的心里话》，被当地人称为“建国以来监利县影响最大”的信写道———

李昌平上总理书（全文）

总理：

我叫李昌平，今年37岁，经济学硕士，在乡镇工作已有17年，现任湖北省监利县棋盘乡党委书记。我怀着对党的无限忠诚，对农民的深切同情，含着泪水给您写信。我要对您说的是：现在农民真苦、农村真穷、农业真危险！

一、盲流如"洪水"

开春以来，我们这儿的农民快跑光了。连续二十多天来，"东风"大卡车（坐不起客车）没日没夜的满载着"外出打工"的农民奔向祖国四面八方的城市。我们乡有40000人，其中劳力18000人。现在外出25000人，其中劳力15000人。今年人员外流和往年比有新的特点：一是盲流。过去一般是有目的流动，今年多数农民是抱着"运气"和"要死也要死在城市，下辈子不做农民"的一种负气的心情外出。二是人数多、劳力多。过去外出打工的主要是女孩和部分富余劳力，现在是男女老少齐外出。三是弃田撂荒的多。过去出门一般都待田转包出去后再出门，今年根本不打招呼就走人。外出的人数还在上升，估计今年全乡弃田弃水面

积将达到35000亩，占全乡总面积的65%。现在我们会力以赴做调田转包工作，估计今年至少要撂荒20000亩以上。

二、负担如"泰山"

我们这儿的田亩负担有 200元亩，另外还有人头负担100--4OO元人不等。两项相加350元人亩左右。一家五口种地8亩，全年经济负担2500 - 3000元（不含防汛抗灾，水利等劳动负担）。农民种地亩产1000斤谷子（0.4元斤），仅仅只能保本（不算劳动负担）。80%的农民亏本，农民不论种不种田都必须缴纳人头费，宅基费，自留地费，丧失劳动力的80岁的老爷爷老奶奶和刚刚出生的婴儿也一视同仁交几百元钱的人头负担。由于种田亏本，田无人种，负担只有往人头上加，有的村人头负担高过500多元／人。我经常碰到老人拉着我的手痛哭流泪盼早死，小孩跪到我面前要上学的悲伤场面。我除了失声痛哭外，无法表达我的心情。痛苦与无奈一切尽在哭泣中。今年的负担又长了，您说这是怎么回事啊！"少壮打工去，剩下童与孤，又见负担长，唯望天地哭"！

三、债台如"珠峰"

1995年，约有85%的村有积累，现在有85%的村有亏空，平均每村亏空不少于40万元。90%的乡镇财政有赤字，平均负债60万元以上，月利率20‰。1995年约有70%的乡镇财政有积累，现在90%的乡镇财政有赤字，平均赤字不少于400万元。平均负债不少于800万元，月利率高达15‰。村级负债每年增加10-15万元，乡级负债每年增加150万元左右。

农民负担一年比一年重，村级集体亏空一年比一年多，乡镇财政赤字一年比一年大。我们棋盘乡不搞任何建设只交上面的税费，发干部的工资，支负债款利息，收支两品，乡村每年净亏1000万元。这样下去，基层组织和政府怎么运转？

四、干部如"蝗虫"

1990年棋盘乡吃税费的干部不过120人，现在超过340人，并且这种增长的势头无法得到控制。新上任的领导无法顶住内外压力，不得不滥用权力安排一帮子人吃"皇款"，年年有新官，干部增长何时休？官取于民、民取于土、落在水土、打在泥土，农民怎么受得了！

五、责任制如"枷锁"

"交足国家的，留足集体的，剩下的全是自己的"，联产承包责任制曾让亿万农民欢欣鼓舞。可是现在农民交足国家的，留足集体的，必须贴自己外出"打工"的血泪钱，负担的日益增加，价格的连年回落，被农民视为生命的土地已成为农民的沉重包袱，联产承包责任制被农民视为套在他们脖子上的枷锁。出生在集镇，就不要人头负担，出生在农村就年年交人头费几百元，这是多么不公平啊！

六、政策如"谎言"

中央扶持农业的政策，保护农民积极性的政策，很难落到实处。近年来，没有对农民发放过贷款，即使有极个别的,其月利率在18‰以上（高利贷）。没有按保护价收过定购粮，相反，国家收粮还要农民出钱做仓容。国家不收粮，农民自己消化还要罚款，甚至还要没收。农民负担年年喊减，实际负担额极个别地方虽没有增加，但农民收入下降了，相对负担却是年年加重的。政策和策略是党的生命，岂能如此玩儿戏。几亿农民不相信中央的农村政策，这种后果将是可怕的！

七、假话如"真理"

谎言讲一百遍便像是真理。现在实话无处说。上级领导只听农民增收就高兴，汇报农民减收就批评人。有典型，无论真假，就记录、就推广。基层干部察言观色，投领导所好，到处增产增收，形势大好。所以真话也听不到了。如果有人讲真话、实话，马上就有人给扣上帽子"政治上不成熟，此人靠不住"。我今天给您写信报告基层情况是一名基层党员应做的工作，是讲政治、讲正气的表现，是符合党章规定的。可是我却经历了近三个月的思想斗争，因为我自己也觉得给您写信是"不成熟"的表现，是"靠不住"的表现……现在作为一名农村基层干部不出假典型，不报假数字，不违心说话，不违心做事，做实事求是的干部太难，太难啊！

我在农村工作已有17年，先后担任过四个乡镇的书记，从来没有像现在这样沉重过。我不知道全国的情况，至少我说的情况在湖北省有代表性。现在农民太苦了！农村的工作太难了！农业潜在的危机太大了！

九十年代初期，总书记亲自下乡调查研究，三农问题得到了又快又好的解决。现在亿万农民再一次呼唤党中央国务院关注农村、农业、农民，为农村的发展拨开云雾，指明航向。

站在一个基层干部的角度，我建议中央从四个方面着手解决三农问题。

一、坚决刹住浮夸风

请您给全国发一封信，再一次告诫全党实事求是，反对浮夸风，重申人民的利益高于一切。浮夸与跑官买官是同胞兄弟，都是以升官发财为目的，以牺牲人民的利益为代价。跑官买官的人，多半都是喜欢搞浮夸的人。浮夸风是农民负担过重的思想根源。报假数字，出假典型的领导干部，同样要受到党纪政纪处分。

二、切实减轻农民负担，增加农民收人，调动广大农民的积极性。

农业的根本问题是农民积极性的问题。农民积极性不仅仅是农业的根本问题，也是社会稳定和经济发展的根本问题。调动农民积极性，一靠中央，二靠地方。

从中央而言，1、要减免农业税，中央要带头减农民负担，中央政府完全有这个实力。2、中央要加大农业计划和政策保护的范围，加强对农业、农村、农民保护的力度。（二）、制订区域种植计划，减少大宗农产品种植面积。（2）制订农业生态保护计划，增加西部北部植被面积。（3）、制订粮食对口援调计划，保证产粮区粮食有市场，退耕还林、还牧、还渔的地方有定价粮供应。（4）强化粮棉保护价政策。（5）制订支农贴息小额贷款政策。（6）制订土地金融政策，促进土地有序、有偿流转，加快集镇建设步伐，促进二、三产业发展。（7）制订小集镇居民建房专项贷款政策。（8）制订商品粮基地大中型水利设施国建、国有、国管政策。（9）发行国债帮助各乡村放下高利贷包袱，后由县乡村逐年还国债。（10）适度通货膨胀，提高农产品价格。

从地方而言，1、要下大力减少吃税费人员，至少要减到1990年的人数，减1/2。2、合村、合区、合乡。就湖北荆州而言，1000人以下的村要合并，20000人以下的管理区要合并，60000人以下的乡要合并。3、要加快政府"退"的步伐。政府不能包揽一切。鼓励社会办学，社会办小农水，社会办试验场等等。4、要实行负担改革，把众多的收费税机构合并，实行"一票制"。凡只收费，以收费代管理，阻碍生产力发展的部门人员要进行清理，其职能由政府的农办等内设办组室代替。5、干部离任实行"两审制"，即："审编制"，任职时人员编制是多少，离任时不能增加；"审赤字"，任职时财政和村级集体"赤字"是多少，离职时不能增

加，只能减少。6、吃税费干部实行末位淘汰制，确保干部能上能下得到执行。基层干部千万不能终生制，铁椅子。要坚决杜绝干部家族化。有不少乡镇干部的亲化严重，就那么大一点地方，老子是领导，儿子、姑娘、女婿、侄子都在一起当干部。群众称为"一人当官，鸡犬升天"。一家只能留一人当干部，原从哪里来，现在到哪里去。

三、强化监督，严治腐败，确保政令畅通，取信于民。

上有政策，下有对策，有令不行，有禁不止。现在农村政策很难执行。农民讲："经"是好的，关键是歪嘴和尚把"经"念歪了。近些年来，有些基层干部因贪占拉等问题被依法判了刑，可仍保留工作籍，照发工资，照当干部，这些情况还比较普遍，群众称为："官官相护，无法无天。"造成这种情况的根本原因是监督不够，腐败惩治不严。减负的调子一年比一年高，农民负担一年比一年重。96年中央发布13号文件以来，全国通报了很多加重农民负担致死人命的恶性案件，处罚了一些乡镇干部。乡干部是"羊官"，替罪羊而矣！其实问题出在下面，责任本在上面。乡镇干部违纪的行为都是上面"逼"的，上面装清官，下面做羊官，这就是"官官相护，无法无天"的根本原因。

任何形式的监督，都不如群众监督，现在农村要加强能代表农民自身利益的组织（如农会）建设，代表农民讲话，行使监督权力，确保中央农村政策严肃执行，还权于民，取信于民。授予一定数量的人民代表或农民联合签名罢免县乡不合格领导职务的权力。

四、鼓励改革创新，加强调查研究，坚持从群众中来到群众中去的政策路线，制定切合实际的农村政策。

现在的问题成堆，不改革没有出路。联产承包责任制要完善，农村负担办法要完善，县乡机构要改革，农村基层组织要创新，工作方法方式要创新……。"稳定压倒一切"被一些人片面理解，以为稳定应该压倒发展，稳定应该压倒改革。中国有十亿农民，农民最有创新精神，农村的基层干部最了解农村的实际，很多人也有很高的学历和很强的能力，应给予他们讲台和改革创新的宽松环境，农民和农村的基层干部生活在社会的最底层，很多文化产品把他们贬低得一钱不值，其实他们艰难、甚至忍辱负重地支撑着整个国家和民族。农民用100亩地的纯收入养活着一个国家干部，自己却外出"打工"谋生。基层干部受尽各种屈辱完成各种税费，自己工资却无着落，拿"白条"回家过年。如果县以上领导干

部每年能在乡镇工作两个月，和基层同志一起研讨问题，探求政策，我想上有政策，下有对策；有令不行，有禁不止的现象就不会发生。农村、农民、农业问题决不会是今天这个样子。

我说的都是实话，但不一定正确，请您批评指正。

李昌平2000年3月10日

7.8威海忧思

魏明伦

(1941-　　)，中国当代作家。本文选自《鬼话与夜谈》。

……离开刘公岛，我还在构思颐和园与靖国神社。一到威海，眼前出现立体的、活生生的殿宇式建筑物——威海市委市府机关大厦。我用“惊骇”一词表示我的感受!三十几位劳模也看傻了眼!

威海原本是县，1988年改县级市，城市人口仅30余万。就这么个小地方，托甲午国耻之福，乘改革开放之机，在战败的废墟上建成巍峨官邸!听导游介绍：国务院某位副总理到此一览“公仆大厦”，立即反感，提出尖锐批评。

我也算是走南闯北，到过国内许多省级政府机关。通通靠边站吧，比起这座县级市府建筑何其小哉。量一量“公仆大厦”广场的面积，数一数“公仆大厦”门前百余级台阶，点一点台阶两翼林立站岗的华灯，恍若面临紫禁城内九龙丹墀。我们还远远没有升堂入室，立即遥感上面是座好大的衙门。今天我才领悟了“高屋建瓴”、“高亭大榭”、“居高临下”一类成语的分量。文字难描图像实体，只好比喻形容：天安门广场第二、小布达拉宫、海边太和殿……我曾经周游台湾、香港，逛街时远望过那里的官邸，不明其内装详状。从外观的雄伟规模估量：小威海“公仆大厦”的排场，趋近李登辉的“总统府”和彭定康的港督府!

咱们中国真是富起来了，沿海城镇真是富比港台了。这百级豪门显示了什么?是改革开放的成果?还是官本位的威仪?假如以同样面积，同样派头，同样造型，同样造价，盖的是劳动人民文化宫、甲午战争纪念馆，或美术馆、博物馆、影剧院、青少年宫、艺术中心，乃至大商场、大宾馆，都可以视为开放城市造福于人民大众的标志。惟独盖成了公仆上班场所，那就未免太摆阔气，太抖威风，太为公仆们自己造福了吧?单说那百余级台阶，就使老百姓感到高高在上，侯门深似海，望而生畏。公仆们上下班可坐小车绕路青云直上，飞流直下。主人翁老百姓若求公仆办事，那百级天梯就够你匍匐爬行。

古代为官者，敛财不外露。若外露到了大兴土木，造衙夸豪，大抵

已是宦囊饱满，肥得流油矣!这儿是窗口，泄露天机。望窗口，测内幕，观威海，推四海。怎不促进我辈文人浮想联翩：改革开放让一部分人先富起来，而先富起来的究竟是哪一部分人?

乘改革开放之机，是“大款”与“公款”发财之共性；威海还有一层个性，托甲午国耻之福。这里比附近城市的客流更兴旺，旅游更发达，财源更茂盛，不就是由于此乃著名国耻之地么?抗战胜利时代，接收大员大发国难财。今天这里的官场应该力戒奢侈；否则，又叫不叫在发国耻财呢?

参观团的劳模们与我所见略同，大家自然联想起另一件与此截然相反之事。成都市停止修建市委市府办公大楼，将原计划建楼的三亿巨资全部投入治理环城府南河水利工程。为民造福者获得民心拥戴，做官摆阔者招来众口质疑。岳阳楼记不朽，金谷园亭何在?谁优谁劣?对比鲜明。

劳模们纷纷取出相机，拍下威海豪华官邸外貌。我打算以日记代文稿，配上照片拿回去传阅，以视觉形象印证国务院领导人对此建筑物的批评切中时弊。

大厦照片怎么标题呢?我试拟了几个，请劳模们筛选。有的赞成题《小威海大衙门》；有的赞成题《高高在上的官本位》；我推敲片刻，长叹一挥——《国耻名胜的“公仆”大厦》!

7.9平等、价值和功能

哈耶克

(1899—1992)，英国经济学家，1974年诺贝尔经济学奖获得者。本文选自《自由宪章》，北京，中国社会科学出版社，1999。杨玉生、冯兴元、陈茅等译。选文有删节。

我一点也不敬重追求平等的热情，在我看来，它似乎只是将忌妒理想化而已。

——O.W.霍尔姆斯

1.为自由而战的一个重要目标就是实现法律面前人人平等。这种平等是由国家强制推行一些准则所规定的，这种平等可以通过人们在人际交往中自愿遵守的某些类似准则的平等而得到补充。将平等扩展到道德与社会行为的准则，也就是我们一般所说的民主精神最主要的表现——或许正是这种民主精神的作用，使得因自由必然造成的不平等不那么令人讨厌。

然而，只有法律和行为的一般准则的平等才能导向自由；我们只有在确保这种平等时，才不致伤害自由。自由不仅与任何其他种类的平等毫无关系，而且还必定会在许多方面造成不平等。这是个人自由的必然结果和证明其正当的部分理由；如果个人自由的结果显示不出某些生活方式要比其他生活方式更为成功，那么许多支持个人自由的证据都将烟消云散。

主张自由要求政府对所有人一视同仁，这既不是因为它觉得人们事实上是平等的，也不是因为它企图使人们平等。这种论据不仅认为每个人都是非常不同的，而是它在很大程度上还有赖于这种不同。它坚持认为这些个人之间的差异并不能为政府区别对待他们提供任何理由。它反对国家对待人方面有所差异，然而，要保证事实上非常不同的人们在生活中拥有同等的位置，这种差异就是必要的。在现代，倡导一种更为广泛的物质平等的人常常拒绝承认，他们的要求是基于一种假设，即假定所有的人事实上都是平等的。尽管如此，许多人仍然相信它是要求物质平等的主要理由。用“所有人事实上都是平等的”这个明显不真实的假定

来论证平等待人的要求是最有害于这一要求的。若在为少数民族或种族要求平等待遇时，用他们和其他人没有什么不同这个断言来作理由，那么这无异于含蓄地承认事实上的不平等将证明不平等的待遇是公正的；而且关于某些差异确实存在的证明，不用多久就会出现。人们必须被一视同仁，尽管他们事实上不同，这就是要求法律面前人人平等的实质。

2.无穷多样化的人性即个人能力和潜能的差别幅度之大，乃是人类最显著的特征之一。而其进化可能已使人类成为所有动物中相互最具有差异性的一种动物。对此，已有人作了很好论述，他们认为："生物学既然以变异性为其基石，就必须赋予每个个人以一套独一无二的属性，而正是这些属性给予他在别的地方所无法获得的一种尊严。就其潜力而言，每个新生儿都是一个未知数，因为有成千上万不为人知而相互关联的基因和基因型会影响他的成长。由于先天的禀赋和后天的培育，这个新生儿可能成为历史上最伟大的人物之一。他或她，在每一场合都是一个独一无二的个性结构。……结果说个人之间的差异不很重要，那么就可以说自由和个人价值的思想也不很重要。"该作者正确地补充说：关于人性同一的理论流传甚广，"它在表面上似乎与民主一致……但实际上早晚会摧毁自由与个人价值的基本理想，并且致使我们所理解的那种生活变得毫无意义"。

低估个人之间先天差异的重要性，将一切重要差异皆归诸环境的影响，这在如今已经成为一种时髦。其实，不论环境的影响多么重要，我们一定不能忽略这样一个事实，即各个人从一开始就是很不相同的。即使让所有的人都在非常相似的环境中长大，个人差异的重要性也绝不会因此减小。把"人皆生而平等"说成一种事实是不真实的。如要表达对所有的人在法律上和道德上都应被一视同仁的理想，我们还可以继续使用这种神圣的表述。但是如果我们想理解平等理想能够或应该包括的内容，第一个要求就是我们必须摆脱对事实上平等的信念。

从人是不相同的这一事实出发，得出的结论是：如果平等地对待他们，结果必定造成他们实际地位的不平等。而使他们地位平等的惟一途径是将他们区别对待。因此，法律面前的平等和物质利益的平等不仅不同，而且相互冲突；在同一时刻我们只能获得其中之一，无法两全其美。法律面前的平等，是自由所需要的，但它会导向物质利益的不平等。我们的论点是：尽管国家因其他原因在某些地方必须使用强制手

段，但它必须对所有的人一视同仁，如果以为为使人们在境况上更加相同，便有理由进一步使用有差别的强制手段，这在一个自由社会里是无论如何不能被接受的。

我们并不反对上述的平等，而事实恰恰是：某些人希望强加给社会一个事先设计的物质分配计划，对其中大多数人来说，这样做的公开的动机就是平等的要求。我们反对关于强加给社会一个有意选择的分配方案的所有企图，而不管它所要求的是一种平等，还是不平等的制度。事实上我们将看到的是：许多要求扩大平等的人实际上并不是要求平等，而是要求分配，这种分配更符合于人们关于个人功绩的观念；他们的要求与更严格的平均主义的主张一样，与自由是不可调和的。

反对为了实现平等和公正的分配而使用强制手段，并不意味着这种分配制度不值得向往。但是我们如果想维护自由社会，就必须承认对某个特定目标的向往并不能为使用强制手段提供充分的理由。人们可能会觉得一个贫富不太悬殊的社会有吸引力，可能会欢迎财富的一般增长能逐渐减小人们之间的差异。我自己也完全拥有这种感觉，并且当然认为美国所取得的社会平等的程度是完全值得称道的。

这样，似乎就没有理由反对在某些方面用这种广为流传的偏好指导政策。无论在什么地方，政府如果有采取行动的正当需要，而我们又不得不就满足这种需要的不同方法做出选择，那么那些恰好能够减小不平等的方法可能就会受到青睐。例如，在无遗嘱的财产继承权的法律方面，如果某种规定比其他规定更适应平等，那么它就有充足的论据获得支持。然而，如果说为了实现真正的平等，我们就必须放弃自由社会的基本公理，亦即放弃用平等的法律限制所有强制手段的话，那么这其实是完全不同的另外一回事。与此相反，我们认为：经济上的不平等尽管是一种弊端，但是我们没有理由凭借有区别的强制和特权对其进行纠正。

3.我们的论点是基于两个基本命题，这两个基本命题，一经说明，便能获得相当广泛的赞同。第一个命题表达了一种认为所有人都具有某种相似性的信念，它认为任何个人或群体都不可能确凿无误地决定他人的潜能，我们无论如何不能相信任何人能够这样做。不管人们之间的差异会有多大，我们也没有理由相信这种差异能够大到使某人的思想在某个特殊场合完全领悟另一个可靠的人所能做到的一切。

第二个基本命题是：如果社会中的任何成员获得做某些有价值的事情的附加能力，这应被看做是整个社会的收益。某些人的境况确实可能由于某些新的竞争者在其领域内具有较高的能力而恶化，但社会中任何这种附加的能力都可能对大多数人有利。这也就是说：是否应增加某个个人的能力和机会，并不取决于他人能否获得相同的能力和机会，当然，前提是他人也绝不会因此被剥夺获得相同或其他的、他们可能获得的能力的机会，尽管他们还尚未获得。

一般来说，那些主张平均主义的人喜欢把个人能力之间的差异区分为天生带来的和环境影响的，或区分为“自然”的结果与“培育”的结果。二者都与道德价值无关。尽管二者可能在很大程度上影响某个个人对他的同伴所具有的价值，但一个人不会因为天生就有称心合意的特性比在有利的环境中长大得到更多的声望。两者的区别之所以重要，只是因为前者的优点是由于人类显然无法控制的情况，而后者的优点则是由于我们可以改变的因素造成的。重要的问题是我们有无理由以改变制度的方式来尽可能减少那些因环境而带来的好处?我们是否要赞同，“所有那些因出生和遗产造成的不平等都应被消除殆尽，除了因卓越的才华和勤奋而带来的不平等，其他任何不平等都不应存在”。

确实，某些好处有赖于人为的安排，但这并不一定就意味着我们能够向所有的人提供相同的好处，也不意味着向某些人提供好处，其他人也就会因此而被剥夺这些好处。在这方面，须考虑的最重要的因素乃是：家庭、遗产和教育，批评矛头所指的主要就是这些东西造成的不平等。然而，它们并非惟一重要的环境因素，不用说地方和局部在文化和道德传统上的差异，像气候和风景这类地理条件也并非不重要。然而，这里我们只能讨论上述三个因素，因为它们通常受到的指责最多。

提到家庭，似乎存在着一种奇怪的矛盾心理，人们一方面对这个机构表现出敬意，另一方面又不喜欢某人因出生于特殊家庭就享有特殊利益的事实。很多人似乎都相信：某人所获得的有用品质如果是源于自己的天赋，而其出现的条件又与大家一样，那么这些品质便对社会有益；相反，如果这些品质是源于环境的优越，而其环境又非他人能够企及，那么这些同样的品质就不是那么值得向往了。同样令人难以理解的是：相同的有用品质，若是出于自身的天赋，便大受欢迎；若是出于明智的父母或良好家庭所创造的环境，便价值顿减。

大多数人所以把家庭看做是有价值的制度，基于这样一种信念，即认为通常在帮助孩子获得一种满意的生活方面，父母能够比其他人做出更多的贡献。这意味着不仅人们从其家庭环境中所获得的好处将有差异，而且这些好处还可能累积影响好几代人。有什么理由让人们相信源于家庭背景的有用品质就一定比非源于家庭背景的有用品质价值更少呢?其实，我们有更充分的理由认为某些具有社会价值的品质很少是通过一代人获得的，它们往往是经过两代、甚至三代人连续不断的努力，才最终形成。这恰恰意味着：一个社会的部分文化遗产，通过家庭能够获得更有效的传播。同意此点，也就无理由否认：如果不把上升限于一代人，如果不故意地使每个人从相同的水平起步，如果不剥夺孩子们从其父母可能提供的较好的教育和物质条件中获益的机会，社会就可能获得更出色的精英人物。不否认这一点只意味着承认：隶属于某个家庭也是个人性格的一个组成部分；社会既是由家庭又是由个人构成的，在人们努力追求更美好之事物的过程中，家庭内部文化遗产的传播同有益的生理属性的遗传是同等重要的工具。

……

10.最后，我们必须简短地考察一下要求更平等的分配的人们经常用以支持其观点的另一个论点，虽然它很少被明确地表述过。这个论点认为，作为某个社会或某个民族之中的一个成员，每个个人都有权利要求由他所属的这个群体的一般福利所决定的那种物质生活水平。这一要求同根据个人功绩进行分配的愿望处于荒谬的矛盾冲突中。显然，没有任何功绩是与生俱来的，支持公正的任何论据都不能以某个特定的人出生在某地而不是其他地方这个偶然事件为依托。一个比较富裕的社会事实上通常会给其最贫穷的成员带来那些贫穷社会的成员不曾了解的利益。在一个富有的社会中，其成员要求更多利益的惟一理由是，那里有许多政府可以没收和再分配的私有财产，而总是看着这些财富被别人享受的人们比那些只是在理论上了解这一点的人们有更强烈的愿望去占有它。一个社会的成员共同努力去维持法律和秩序，共同努力去组织一定的社会服务工作，没有显而易见的理由说明，为什么这种共同努力就应该使社会的成员都有资格去占有该社会的一份财富。特别是当提出这些要求的人并不愿意承认那些不属于该民族或该社会成员的人也有同样的权利时，这种要求就更难自圆其说了。在一个国家的范围内承认这种要求事

实上只会创造出一种新的、对国家资源的集体的(但同样专有的)财产权，用涉及个人财产时的同样理由是无法说明这种财产权是正当的。很少有人愿意承认在世界范围内实现这种要求的公正性。在某个特定的国家内大多数人拥有强制实现这种要求的实际权力，而在世界范围内大多数则还没有这种权力，这个显而易见的事实几乎并没有使这种要求具有更高的公正性。

有充足的理由说明，我们应该努力用我们可利用的一切政治组织，去供养弱者或不可预见的灾难的受害者。对那些涉及所有一国公民的特定风险加以预防，其最有效的方法就是向每个公民提供预防这些风险的保护。这可能是完全正确的。针对这些一般风险的预防措施所能达到的水平，则必然取决于该社会的总的财富状况。

然而，某些人的下述要求则是旨趣迥异的另外一码事。有人认为：那些穷人(只是指在同一个社会中还有更富的人)有权分享那些较富之人的财富；在一个已达到一定文明和享受水平的群体中出生便赋予一个人分享该群体所有好处的资格。所有的公民需要社会提供某些共同服务，但这却不是任何人都有权要求在所有好处中占据一份的理由。一个社会的财富状况可能会为某些人应该自愿地给予其同胞什么好处确定一个标准，但却不是任何人都可以要求什么好处的标准。

随着我们一直反对的这个观点被越来越多的人所接受，民族性群体将变得越来越具有排他性。不是让别国人享有富有国家的好处，而是宁愿将他们排斥在外，因为一旦允许他们享有这些好处，用不了多久他们就会作为其权利要求对该国的财富占有一定份额。一个国家的公民资格，甚至在一个国家的居留将赋予人们要求一定的生活水平的权利，这种观念正在成为国际摩擦的一个重要的根源。既然在一个国家内应用这项原则的惟一理由是政府有力量去强制推行它，那么如果我们发现在国际范围内也有人用强力来推行这项原则的话，我们便不必惊奇了。如果说多数人对少数人享受的好处拥有权利这一点已在一个国家的范围内得到承认，那么就没有理由说明这项原则为什么就不应跨越现存国家的边界。

7.10编者旁白

平等是人类永远的理想，而不平等却是人类最现实的处境。要有平等的理想，但又要正视人类不平等的现实，这应该是对平等的基本态度。

平等永远是令人激动的字眼，人人当家作主的政治理想，是追求平等的永恒渴望，没有绝对的平等，但却有绝对的理想。一位西方政治学家曾指出，平等作为一种抗议性的理想，激励着人们对精英统治的抗争，对宿命和命运、对出自偶然性的差异、对特权和不公正权力的反抗。不过平等的理想也是所有理想中最难满足的理想，其他种种努力都有可能达到目的，而追求平等的努力几乎没有终点。

应当习惯于把人类的不平等，看做是无法彻底改变的一种命运，只有理解生存的处境，才能对平等的观念有理性的认识和评价。应当追求权利平等，而不是结果平等，即作为人的基本权利、尊严和价值的平等；要警惕那种取消权力和财富分配差异的结果平等。作为现实的个人，要明白，实现某个方面的平等，如结果的平等，就会在其他方面产生明显的不平等，如权利的不平等。用现实主义眼光来观察世界，就会发现，不平等是天意，平等却要靠人为的努力。

经常听到人生来平等这样的说法，这固然没错，但不要忘记，这种平等，只意味着做人的权利，而不意味着在社会生活中所处的地位和所应得的财富。人既生而平等，又生而有别，这才是常识，要学会以平常心看待不平等，要看不平等是在什么样的社会结构下产生的，民主社会里的不平等是正常的，只有专制和极权社会里的不平等，才是需要反省的。

追求平等最诱人的口号是：一切以人民的名义。凡以人民名义来诱导人民达到绝对平等的诉求，通常都是乌托邦，绝对化的平等理想，在实行时，最容易导致相反的结果。要对那些声称代表穷人、弱者利益的政治诉求保持一点怀疑，因为帮助穷人摆脱困境，与实现平均意义上的平等是两回事．不能混为一谈。改变穷困的方式，不是以穷人的名义，用暴力的手段来均贫富。财富占有面前的人人平等，不过是一种幻想，若把这种幻想当做行动纲领，其结果便是贫穷面前人人平等。现实的、

可行的平等，只能是法律面前人人平等，而公正的法律意味着，它是一种能够保障每个人最大限度的同等自由和权利的法律。在这里，平等的含义是，“人人享有平等的权利，而不是平等的东西”。

今天，实行市场经济和自由民主的社会，平等的程度最高，市场经济和自由民主并不能保障绝对的机会或起点平等，但它却向所有的人提供了最大限度的机会。权力、职位和社会角色的平等开放，意味着靠自己的能力和努力，就能够改变自己的社会地位和生活条件。绝对的平等是不可能的，结果的绝对平等更不可能。不平等是这个世界的组成部分，是不可能消失的。人类在为消除不平等而奋斗，这是永恒的理想，但是不应忘记，只能接近目标，而不可能达到目标。

(谢泳)

第八章个人·社会·国家

8.1易卜生主义

胡适

(1891-1962)中国现代学者，思想家。本文选自胡明编《胡适精品集》，北京，光明日报出版社，1998。

一　易卜生最后所作的《我们死人再生时》(when We Dead Awaken)一本戏里面有一段话，很可表出易卜生所作文学的根本方法。这本戏的主人翁，是一个美术家，费了全副精神，雕成一副像，名为“复活日”。

这位美术家自己说他这副雕像的历史道：

我那时年纪还轻，不懂的世事。我以为这“复活日”应该是一个极精致、极美的少女像，不带着一毫人世的经验，乎空地醒来，自然光明庄严，没有什么过恶可除。……但是我后来那几年，懂得些世事了，才知道这“复活日”不是这样简单的，原来是很复杂的。……我眼里所见的人情世故，都到我理想中来，我不能不把这些现状包括进去。我只好把这像的座子放大了，放宽了。

我在那座子上雕了一片曲折爆裂的地面。从那地的裂缝里，钻出来无数模糊不分明、人身兽面的男男女女。这都是我在世间亲自见过的男男女女(二幕)。

这是“易卜生主义”的根本方法。那不带一毫人世罪恶的少女像，是指理想派的文学。那无数模糊不分明、人身兽面的男男女女，是指写实派的文学。易卜生的文学，易卜生的人生观，只是一个写实主义，一八八二年，他有一封信给一个朋友，信中说道：

我做书的目的，要使读者人人心中都觉得他所读的全是实事(尺牍一五九号)。

人生的大病根，在于不肯睁开眼睛来看世间的真实现状。明明是男盗女娼的社会，我们偏说是圣贤礼义之邦；明明是脏官、污官的政治，我们偏要歌功颂德；明明是不可救药的大病，我们偏说—点病都没有!却不知道：若要病好，须先认有病；若要政治好，须先认现今的政治实在不好；若要改良社会，须先知道现今的社会实在是男盗女娼的社会!易卜生的长处，只在他肯说老实话，只在他能把社会种种腐败龌龊的实在情

形写出来叫大家仔细看。他并不是爱说社会的坏处，他只是不得不说。一八八○年，他对一个朋友说：

我无论作什么诗，编什么戏，我的目的只要我自己精神上的舒服清净。因为我们对于社会的罪恶，都脱不了干系的(尺牍第一四八号)。

因为我们对于社会的罪恶都脱不了干系，故不得不说老实话。

二 我们且看易卜生写近世的社会，说的是一些什么样的老实话。

第一，先说家庭。

易卜生所写的家庭，是极不堪的。家庭里面，有四种大恶德：一是自私自利；二是倚赖性、奴隶性；三是假道德，装腔做戏；四是懦怯没有胆子。做丈夫的便是自私自利的代表。他要快乐，要安逸，还要体面。所以他要娶一个妻子。正如《娜拉》戏中的赦尔茂，他觉得同他妻子有爱情是很好玩的。他叫他的妻子做“小宝贝”、“小鸟儿”、“小松鼠儿”、“我的最亲爱的”等等肉麻名字。他给他妻子一点钱去买糖吃，买粉搽，买好衣服穿。他要他妻子穿得好看，打扮的标致，做妻子的完全是一个奴隶。他丈夫喜欢什么，他也该喜欢什么，他自己是不许有什么选择的。他的责任在于使丈夫欢喜，他自己不用有思想，他丈夫会替他思想。他自己不过是他丈夫的玩意儿，很像叫化子的猴子，专替他变把戏，引人开心的(所以《娜拉》又名《玩偶之家》)。丈夫要妻子守节，妻子却不能要丈夫守节。正如《群鬼》(Ghosts)戏里的阿尔文夫人受不过丈夫的气，跑到一个朋友家去；那位朋友是个牧师，很教训了他一顿，说他不守妇道。但是阿尔文夫人的丈夫专在外面偷妇人，甚至淫乱他妻子的婢女；人家都毫不介意，那位牧师朋友也觉得这是男人常有的事，不足为奇!妻子对丈夫，什么都可以牺牲；丈夫对妻子，是不犯着牺牲什么的。《娜拉》戏内的娜拉，因为要救他丈夫的生命，所以冒他父亲的名字，签了借据去借钱。后来事体闹穿了，他丈夫不但不肯替娜拉分担冒名的干系，还要痛骂他带累他自己的名誉。后来和平了结了，没有危险了，他丈夫又装出大度的样子，说不追究他的错处了。他得意扬扬的说道：“一个男人赦了他妻子的过犯是很畅快的事!”(《娜拉》三幕)

这种极不堪的情形，何以居然忍耐得住呢？第一，因为人都要顾面子，不得不装腔做戏，做假道德遮着面孔。第二，因为大多数的人都是没有胆子的懦夫。因为要顾面子，故不肯闹翻。因为没有胆子，故不敢闹翻。那《娜拉》戏里的娜拉，忽然看破家庭是一座做猴子戏的戏台，

他自己是台上的猴子。他有胆子，又不肯再装假面子，所以告别了掌班的，跳下了戏台，去干他自己的生活。

那《群鬼》戏里的阿尔文夫人没有娜拉的胆子，又要顾面子，所以被他的牧师朋友一劝，就劝回头了，还是回家，去尽他的“天职”，守他的“妇道”。他丈夫仍旧做那种淫荡的行为，阿尔文夫人只好牺牲自己的人格，尽力把他羁縻在家。后来生下一个儿子，他母亲恐怕他在家，学了他父亲的坏榜样，所以到了七岁便把他送到巴黎去。他一面又要哄他丈夫在家，一面要在外边替他丈夫修名誉，一面要骗他儿子说他父亲是怎样一个正人君子。这种情形，过了十九个足年，他丈夫才死。死后，他妻子还要替他装面子，花了许多钱，造了一所孤儿院，作他亡夫的遗爱。孤儿院造成了，他把儿子唤回来参预孤儿院落成的庆典。谁知他儿子从胎里就得了他父亲的花柳病的遗毒，变成一种脑腐症。到家没几天，那孤儿院也被火烧了，他儿子的遗传病发作，脑子坏了，就成了疯人了。这是没有胆子、又要顾面子的结局，这就是腐败家庭的下场!

三　其次，且看易卜生论社会的三种大势力。那三种大势力一是法律，二是宗教，三是道德。

第一，法律

法律的效能在于除暴去恶，禁民为非。但是法律有好处也有坏处。好处在于法律是无有偏私的，犯了什么法，就该得什么罪。坏处也在于此，法律是死板板的条文，不通人情世故，不知道一样的罪名，却有几等、几样的居心，有几等、几样的境遇情形；同犯一罪的人却有几等、几样的知识程度。法律只说某人犯了某法的某某篇、某某章、某某节，该得某某罪，全不管犯罪的人的知识不同，境遇不同，居心不同。《娜拉》戏里有两件冒名签字的事：—件是一个律师做的，一件是一个不懂法律的妇人做的。那律师犯这罪全由于自私自利，那妇人犯这罪全因为他要救他丈夫的性命。但是法律全不问这些区别。请看看这两个“罪人”讨论这个问题：

(律师) 郝夫人，你好像不知道你犯了什么罪。我老实对你说，我犯的那桩使我一生声名扫地的事，和你所做的事恰恰相同，一毫也不多，一毫也不少。

(娜拉) 你!难道你居然也敢冒险去救你妻子的命吗？

(律师) 法律不管人的居心如何。

(娜拉) 如此说来，这种法律是笨极了。

(律师) 不问他笨不笨，你总要受他的裁判。

(娜拉)

我不相信。难道法律不许做女儿的想个法子，免得他临死的父亲烦恼吗？难道法律不许做妻子的救他丈夫的命吗？我不大懂得法律，但是我想总该有这种法律承认这些事的。你是一个律师，你难道不知道有这样的法律吗？柯先生，你真是一个不中用的律师了。(一幕)

最可怜的是世上真没有这种入情入理的法律!

第二，宗教 易卜生眼里的宗教久已失了那种可以感化人的能力；久已变成毫无生气的仪节、信条，只配口头念得烂熟，却不配使人奋发鼓舞了，《娜拉》戏里说：

（郝尔茂） 你难道没有宗教吗？

（娜　拉）　我不很懂得究竟宗教是什么东西。我只知道我进教时那位牧师告诉我的一些话。他对我说宗教是这个、是那个，是这样、是那样。(三幕)

如今人的宗教，都是如此。你问他信什么教，他就把他的牧师或是他的先生告诉他的话背给你听。他会背耶稣的《祈祷》文，他会念阿弥陀佛，他会背一部《圣谕广训》。这就是宗教了。

宗教的本意，是为人而作的。正如耶稣说的：“礼拜是为人造的，不是人为礼拜造的。”不料后世的宗教，处处与人类的天性相反，处处反乎人情，如《群鬼》戏中的牧师，逼着阿尔文夫人回家去受那淫荡丈夫的待遇，去受那十九年极不堪的惨痛。那牧师说，宗教不许人求快乐，求快乐便是受了恶魔的魔力了。他说宗教不许做妻子的批评他丈夫的行为；他说宗教教人无论如何总要守妇道，总须尽责任，那牧师口口声声所说是“是”的，阿尔文夫人心中总觉得都是“不是”的。后来阿尔文夫人仔细去研究那牧师的宗教，忽然大悟：原来那些教条都是假的，都是“机器造的!”(《群鬼》二幕)

但是这种机器造的宗教何以居然能这样兴旺呢？原来，现在的宗教虽没有精神上的价值，却极有物质上的用场。宗教是可以利用的，是可以使人发财得意的。那《群鬼》戏里的木匠，本是一个极下流的酒鬼，卖妻卖女都肯干的。但是他见了那位道学的牧师，立刻就装出宗教家的样子，说宗教家的话，做宗教家的唱歌祈祷，把这位蠢牧师哄得滴溜溜

的转(二幕)。那《罗斯马庄》(Rosmersholm)戏里面的主人翁罗斯马本是一个牧师，后来他的思想改变了，遂不信教了。他那时想加人本地的自由党，不料党中的领袖却不许罗斯马宣告他脱离教会的事。为什么呢？因为他们党里很少信教的人，故想借罗斯马的名誉来号召那些信教的人家。可见宗教的兴旺，并不是因为宗教真有兴旺的价值，不过是因为宗教有可以利用的好处罢了。如今的“基督教青年会”竟开明的用种种物质上的便利来做招揽会员的钓饵，所以有些人住青年会的洋房，洗青年会的雨浴，到了晚上仍旧去“白相堂子”，仍旧去“逛胡同”，仍旧去打麻雀、扑克。这也是宗教兴旺的一种原因了!

第三，道德

法律、宗教既没有裁制社会的本领，我们且看“道德”可有这种本事？据易卜生看来，社会上所谓“道德”不过是许多陈腐的旧习惯。合于社会习惯的，便是道德；不合于社会习惯的，便是不道德。正如我们中国的老辈人看见少年男女实行自由结婚，便说是“不道德。”为什么呢？因为这事不合于“父母之命，媒妁之言”的社会习惯。但是这班老辈人自己讨许多小老婆，却以为是很平常的事，没有什么不道德。为什么呢？因为习惯如此。又如中国人死了父母，发出讣书，人人都说“泣血稽颡”、“苫块昏迷”。其实他们何尝泣血？又何尝“寝苫枕块”？这种自欺欺人的事，人人都以为是“道德”，人人都不以为羞耻。为什么呢？因为社会的习惯如此，所以不道德的也觉得道德了。

这种不道德的道德，在社会上造出一种诈伪不自然的伪君子。面子上都是仁义道德，骨子上都是男盗女娼。易卜生最恨这种人。他有一本戏，叫做《社会的栋梁》(Pillars of Society)，戏中的主人名叫褒匿，是一个极坏的伪君子。他犯了一桩奸情，却让他兄弟受这恶名，还要诬赖他兄弟偷了钱跑脱了。不但如此，他还雇了一只烂脱底的船送他兄弟出海，指望把他兄弟和一船的人都沉死在海底，可以灭口。这样一个大奸，面子上却做得十分道德，社会上都尊敬他，称他做“全市第一个公民”、“公民的模范”，“社会的栋梁”!他谋害他兄弟的那一天，本城的公民，聚了几千人，排起队来，打着旗，奏着军乐，上他的门来表示社会的敬意，高声喊道：“褒匿万岁!社会的栋梁褒匿万岁!”这就是道德!

四 其次，我们且看易卜生写个人与社会的关系。

易卜生的戏剧中，有一条极显而易见的学说，是说社会与个人互相

损害。社会最爱专制，往往用强力摧折个人的个性(individuality)，压制个人自由独立的精神。等到个人的个性都消灭了，等到自由独立的精神都完了，社会自身也没有生气了，也不会进步了。社会里有许多陈腐的习惯，老朽的思想，极不堪的迷信。个人生在社会中，不能不受这些势力的影响。有时有一两个独立的少年，不甘心受这种陈腐规矩的束缚，于是东冲西突，想与社会作对。上文所说的褒匿，少年时代也曾想和社会反抗。但是社会的权力很大，网罗很密；个人的能力有限，如何是社会的敌手？社会对个人道："你们顺我者生，逆我者死；顺我者有赏，逆我者有罚。"那些和社会反对的少年，一个一个的都受家庭的责备，遭朋友的怨恨，受社会的侮辱、驱逐。再看那些奉承社会意旨的人，一个个的都升官发财、安富尊荣了。当此境地，不是顶天立地的好汉，决不能坚持到底。所以像褒匿那般人，做了几时的维新志士，不久也渐渐的受社会同化，仍旧回到旧社会去做"社会的栋梁"了。社会如同一个大火炉，什么金、银、铜、铁、锡，进了炉子，都要熔化。易卜生有一本戏叫做《雁》(The Wild Duck)，写一个人捉到一只雁，把他养在楼上半阁里，每天给他一桶水，让他在水里打滚游戏。那雁本是一个海阔天空、逍遥自得的飞鸟，如今在半阁里关久了，也会生活，也会长得胖胖的，后来竟完全忘记了他从前那种海阔天空、来去自由的乐处了!个人在社会里，就同这雁在人家半阁上一般，起初未必满意，久而久之，也就惯了，也渐渐的把黑暗世界当作安乐窝了。

社会对于那班服从社会命令、维持陈旧迷信、传播腐败思想的人，一个一个的都有重赏。有的发财了，有的升官了，有的享大名誉了。这些人有了钱，有了势，有了名誉，遂像老虎长了翅膀，更可横行无忌了，更可借着"公益"的名誉去骗人钱财，害人生命，做种种无法无天的行为。易卜生的《社会的栋梁》和《博克曼》(John Gabriel Borkman)两本戏的主人翁都是这种人物。他们钱赚得够了，然后掏出几个小钱来，开一个学堂，造一所孤儿院，立一个公共游戏场，"捐二十磅金去买面包给贫人吃"(用《社会的栋梁》二幕中语)，于是社会格外恭维他们，打着旗子，奏着军乐，上他们家来，大喊"社会的栋梁万岁!"

那些不懂事又不安本分的理想家，处处和社会的风俗习惯反对，是该受重罚的。执行这种重罚的机关，便是"舆论"，便是大多数的"公论"。世间有一种最通行的迷信，叫做"服从多数的迷信"。人都以为多数

人的公论总是不错的。易卜生绝对的不承认这种迷信。“多数党说他总在错的一边，少数党总在不错的一边。”(《国民公敌》五幕)一切维新革命，都是少数人发起的，都是大多数人所极力反对的。大多数人总是守旧、麻木不仁的，只有极少数人，有时只有一个人，不满意于社会的现状，要想维新，要想革命。这种理想家是社会所最忌的。大多数人都骂他是“捣乱分子”，都恨他“扰乱治安”，都说他“大逆不道”。所以他们用大多数的专制威权去压制那“捣乱”的思想志士，不许他开口，不许他行动自由；把他关在监牢里；把他赶出境去，把他杀了，把他钉在十字架上活活的钉死，把他捆在柴草上活活的烧死。过了几十年、几百年，那少数人的主张渐渐的变成多数人的主张，于是社会的多数人又把他们从前杀死、钉死、烧死的那些“捣乱分子”，一个一个的重新推崇起来，替他们修墓，替他们作传，替他们立庙，替他们铸铜像。却不知道从前那种“新”思想，到了这时候，又早已成了“陈腐的”迷信!当他们替从前那些特立独行的人修墓、铸铜像的时候，社会里早已发生了几个新派少数人，又要受他们杀死、钉死、烧死的刑罚了!听以说“多数党总是错的，少数党总是不错的”。

易卜生有一本戏叫做《国民公敌》，里面写的就是这个道理。

这本戏的主人翁斯铎曼医生，从前发现本地的水可以造成几处卫生浴池。本地的人听了他的话，觉得有利可图，便集了资本，造了几处卫生浴池。后来四方的人闻了浴池之名，纷纷来这里避暑养病。来的人多了，本地的商业市面便渐渐发达兴旺，斯铎曼医生便做了浴池的官医。后来洗浴的人之中忽然发生一种流行病症，经这位医生仔细考察，知道这病症是从浴池的水里来的，他便装了一瓶水寄与大学的化学师请他化验。化验出来，才知道浴池的水管安的太低了，上流的污秽，停积在浴池里，发生一种传染病的微生物，极有害于公众卫生。斯铎曼医生得了这种科学证据，便做了一篇切切实实的报告书，请浴池的董事会把浴池的水管重行改造，以免妨碍卫生。不料改造浴池须要花费许多钱，又要把浴池闭歇一两年。浴池—闭歇，本地的商务便要受许多损失。所以，本地的人全体用死力反对斯铎曼医生的提议，他们宁可听那些来避暑养病的人受毒病死，却不情愿受这种金钱的损失。所以他们用大多数的专制威权，压制这位说老实话的医生，不许他开口。他做了报告，本地的报馆都不肯登载；他要自己印刷，印刷局也不肯替他印；他要开会演

说，全城的人都不把空屋借他做会场。后来好容易找到了一所会场，开了一个公民会议，会场上的人不但不听他的老实话，还把他赶下台去，由全体一致表决，宣告斯铎曼医生从此是国民的公敌。他逃出会场，把裤子都撕破了，还被众人赶到他家，用石头掷他，把窗户都打碎了。到了明天，本地政府革了他的官医；本地商民发了传单不许人请他看病；他的房东请他赶快搬出屋去；他的女儿在学堂教书，也被校长辞退了。这就是“特立独行”的好结果!这就是大多数惩罚少数“捣乱分子”的辣手段!

五 其次，我们且说易卜生的政治主义。易卜生的戏剧不大讨论政治问题，所以我们须要用他的《尺牍》(Lettersed，By his son，Sigurd Ibsen, English Trans. 1905)做参考的材料。

易卜生起初完全是一个主张无政府主义的人。当普法之战(—八七○至一八七一年)时，他的无政府主义最为激烈。一八七一年，他有信与一个朋友道：

> ……个人绝无做国民的需要。不但如此，国家简直是个人的大害。请看普鲁士的国力，不是牺牲了个人的个性去买来的吗？国民都成了酒馆里跑堂的了，自然个个都是好兵了。
>
> 再看犹太民族，岂不是最高贵的人类吗？无论受了何种野蛮的待遇，那犹太民族还能保存本来的面目。这都因为他们没有国家的原故，国家总得毁去，这种毁除国家的革命，我也情愿加入。毁去国家观念，单靠个人的情愿和精神上的团结做人类社会的基本，——若能做到这步田地，这可算得有价值的自由起点。那些国体的变迁，换来换去，都不过是弄把戏，都不过是全无道理的胡闹（《尺牍》第七十九）

易卜生的纯粹无政府主义，后来渐渐的改变了。他亲自看见巴黎“市民政府”(Commune)的完全失败(—八七一)，便把他主张无政府主义的热心减了许多(《尺牍》第八十一)。到了一八八四年，他写信给他的朋友说，他在本国若有机会，定要把国中无权的人民联合成一个大政党，主张极力推广选举权，提高妇女的地位，改良国家教育，要使脱除一切中古陋习(《尺牍》第七十八)。这就不是无政府的口气了，但是他终究不曾加入政党。他以为加入政党是很下流的事(《尺牍》第一五八)。他最恨那班政客，他以为“那班政客所力争的，全是表面上的权利，全是胡

闹。最要紧的是人心的大革命。”(《尺牍》第七十七)

易卜生从来不主张狭义的国家主义，从来不是狭义的爱国者。一八八八年，他写信给一个朋友说道：

> 知识思想略为发达的人，对于旧式的国家观念，总不满意。我们不能以为有了我们所属的政治团体便足够了。据我看来，国家观念不久就要消灭了，将来定有一种观念起来代他。即以我个人而论，我已经过这种变化。我起初觉得我是那威国人，后来变成斯堪丁纳维亚人（那威与瑞典总名斯堪丁纳维亚），我现在已成了条顿人了（《尺牍》第一○六）。

这是一八八八年的话。我想易卜生晚年临死的时候(1906)一定已进到世界主义的地步了。

六

我开篇便说过，易卜生的人生观只是一个写实主义。易卜生把家庭、社会的实在情形都写出来，叫人看了动心，叫人看了觉得我们的家庭、社会原来是如此黑暗腐败，叫人看了觉得家庭、社会真正不得不维新革命：——这就是“易卜生主义”。表面上看去，像是破坏的，其实完全是建设的。譬如医生诊了病，开了一个脉案，把病状详细写出，这难道是消极的、破坏的手续吗？但是易卜生虽开了许多脉案，却不肯轻易开药方。他知道人类社会是极复杂的组织，有种种绝不相同的境地，有种种绝不相同的情形。社会的病，种类纷繁，决不是什么“包医百病”的药方所能治得好的。因此他只好开了脉案，说出病情，让病人各人自己去寻医病的药方。

虽然如此，但是易卜生生平却也有一种完全积极的主张。他主张个人须要充分发达自己的才性，须要充分发展自己的个性。

> 他有一封信给他的朋友George Brandes说道：
> 我所最期望于你的，是一种真正纯粹的为我主义，要使你有时觉得天下只有关于我的事最要紧，其余的都算不得什么，……你要想有益于社会，最好的法子莫如把你自己这块材料铸造成器……有的时候我真觉得全世界都像海上撞沉了船，最要紧的还是救出自己（《尺牍》第八十四）。

最可笑的是有些人明知世界“陆沉”，却要跟着“陆沉”，跟着堕落，

不肯“救出自己”!却不知道社会是个人组成的，多救出一个人便是多备下一个再造新社会的分子。所以孟轲说“穷则独善其身”，这便是易卜生所说“救出自己”的意思。这种“为我主义”，其实是最有价值的利人主义。所以易卜生说：“你要想有益于社会，最妙的法子莫如把你自己这块材料铸造成器。”《娜拉》戏里，写娜拉抛了丈夫儿女飘然而去，也只为要“救出自己”。那戏中说：

（郝尔茂） ……你就是这样抛弃你的最神圣的责任吗？

（娜　拉） 你以为我的最神圣的责任是什么？

（郝尔茂） 还等我说吗？可不是你对于你的丈夫和你的儿女的责任吗？

（娜　拉） 我还有别的责任同这些一样的神圣。

（郝尔茂） 没有的。你且说，那些责任是什么？

（娜　拉） 是我对于我自己的责任。

（郝尔茂） 最要紧的，你是一个妻子，又是一个母亲。

（娜　拉） 这种话我现在不相信了。我相信，第一，我是一个人，正同你一样。——无论如何，我务必努力做一个人（三幕）。

一八八二年，易卜生有信给朋友道：

这样生活，须使各人自己充分发展：——这是人类功业顶高的一层，这是我们大家都应该的事（《尺牍》第一六四）。

社会最大的罪恶莫过于摧折个人的个性，不使他自由发展。那本《雁》戏所写的只是一件摧残个人才性的惨剧。那戏写一个人少年时本极有高尚的志气，后来被一个恶人害得破家荡产，不能度日。那恶人又把他自己通奸有孕的下等女子配给他做妻子，从此家累日重一日，他的志气便日低一日。到了后来，他压落深了，竟变成一个懒人懦夫，天天受那下贱妇人和两个无赖的恭维，他洋洋得意的觉得这种生活很可以终身了。所以那本戏借一个雁做比喻：那雁在半阁上关得久了，他从前那种高飞远举的志气全都消灭了，居然把人家的半阁做他的极乐国了!

发展个人的个性，须要有两个条件。第一，须使个人有自由意志。第二，须使个人担干系、负责任。《娜拉》戏中写郝尔茂的最大错处只在他把娜拉当作“玩意儿”看待，既不许她有自由意志，又不许她担负家庭的责任，所以娜拉竟没有发展她自己个性的机会。所以娜拉一旦觉悟

时，恨极她的丈夫，决意弃家远去。也正为这个原故，易卜生又有一本戏，叫做《海上夫人》(The Lady from the sea)，里面写一个女子哀梨妲少年时嫁给人家做后母，她丈夫和前妻的两个女儿看她年纪轻，不让她管家务，只叫她过安闲日子。哀梨妲在家觉得做这种不自由的妻子、不负责任的后母，是极没趣的事。因此她天天想跟人到海外去过那海阔天空的生活。她丈夫越不许她自由，她偏越想自由。后来他丈夫知道留她不住，只得许她自由出去。她丈夫说道：

（丈　夫）　……我现在立刻和你毁约。现在可以有完全自由拣定你自己的路子。……现在你可以自己决定，你有完全的自由，你自己担干系。

（哀梨妲）　完全自由！还要自己担干系！还担干系咧！有这么一来，样样事都不同了。

哀梨妲有了自己，又自己负责任了，忽然大变了，也不想那海上的生活了，决意不跟人走了(《海上夫人》第五幕)。这是为什么呢？因为世间只有奴隶的生活是不能自由选择的，是不用担干系的。个人若没有自由权，又不负责任，便和做奴隶一样。所以无论怎样好玩，无论怎样高兴，到底没有真正乐趣，到底不能发展个人的人格。所以哀梨妲说："有了完全自由，还要自己担干系，有这么一来，样样事都不同了。

"家庭是如此，社会、国家也是如此。自治的社会，共和的国家，只是要个人有自由选择之权，还要个人对于自己所行所为都负责任。若不如此，决不能造出自己独立的人格。社会、国家没有自由独立的人格，如同酒里少了酒曲，面包里少了酵，人身上少了脑筋，那种社会、国家决没有改良进步的希望。

所以易卜生的一生目的只是要社会极力容忍，极力鼓励斯铎曼医生一流的人物(斯铎曼事见上文四节)，社会上生出无数永不知足、永不满意、敢说老实话攻击社会腐败情形的"国民公敌"；要想社会上有许多人都能像斯铎曼医生那样宣言道：　"世上最强有力的人就是那个最孤立的人!"

社会、国家是时刻变迁的，所以不能指定那一种方法是救世的良药。十年前用补药，十年后或者须用泄药了；十年前用凉药，十年后或者须用热药了。况且各地的社会、国家都不相同，适用于日本的药，未必完全适用于中国；适用于德国的药，未必适用于美国。只有康有为那

种“圣人”，还想用他们的“戊戌政策”来救戊午的中国；只有辜鸿铭那班怪物，还想用二千年前的“尊王大义”来施行于20世纪的中国。易卜生是聪明人，他知道世上没有“包医百病”的仙方，也没有“施诸四海而皆准、推之百世而不悖”的真理。因此他对于社会的种种罪恶污秽，只开脉案，只说病状，却不肯下药。但他虽不肯下药，却到处告诉我们一个保卫社会健康的卫生良法。他仿佛说道：“人的身体全靠血里面有无量数的白血轮时时刻刻与人身的病菌开战。把一切病菌扑灭干净，方才可使身体健全、精神充足，社会、国家的健康也全靠社会中有许多永不知足、永不满意、时刻与罪恶分子、龌龊分子宣战的白血轮，方才有改良进步的希望。我们若要保卫社会的健康，须要使社会里时时刻刻有斯铎曼医生一般的白血轮分子。但使社会常有这种白血轮精神，社会决没有不改良进步的道理。”

一八八三年，易卜生写信给朋友道：

十年之后，社会的多数人大概也会到了斯铎曼医生开公民大会时的见地了。但是这十年之中，斯驿曼自己也刻刻向前进。所以到了十年之后，他的见地仍旧比社会的多数人还高十年。即以我个人而论，我觉得时时刻刻总有进境。我从前每作一本戏时的主张，如今都已渐渐变成了很多数人的主张。但是等到他们赶到那里时，我久已不在那里了。我又到别处去了。我希望我总是向前去了(《尺牍》第一七二)。

民国七年五月十六日作于北京

民国十年四月二十六日改稿

8.2个人与国家之界说

杜亚泉

(1873–1993)，中国现代学者。本文选自田建业、姚铭尧、任元彪编《杜亚泉文集》，上海，华东师范大学出版社，1993。

吾国人素乏国家思想。自寰海交通，备受列强强烈之刺激，此思想乃稍稍发生。自民国成立，人民得参预政治之权利，此思想乃愈就发达。比年国内优秀，既呼号奔走，敝精神捐生命于国事之一途。其次则从事社会事业，直接间接以谋国家之福利。即普通人民，对于国家与个人之关系，亦渐觉悟。前年救国储金会，发起未及数月，竟能得多数之响应，集巨大之金额。即此以观，则吾国人爱国观念，已不似从前之淡泊矣。

然而默察国内现状，尚有未许乐观者、国人虽悟个人主义之不足以立国，渐知注重于国家，顾个人与国家间，仍不免有种种之冲突，非公私混杂，则意见纷歧。其假国家名义以营个人私利者无论已，即能以国家为职志，而或义始利终，未能贯彻其宗旨，跋前嚏（不要口）后，动为环象所推移。年来政界之泯棼，社会之俶扰，多缘于此；究厥原因，则国家与个人，未尝区分界域之故也，论者每谓国家为全体，个人为分子，分子当消纳于全体之中，个人当从属于国家之内，决无界域之可以区画；上云诸弊，乃由于个人主义，未尽蠲除，吾人不知爱国则已，既以国家为前提，则宜牺牲个人，以附属于国家，不能使国家与个人，立于对待之境地也。不知个人虽为国家分子，其个人地位，依然存在，未尝消灭，而欲剥除其一切之权利，阻遏其应有之生计，使受支配于国家，势必不可。虽谓全体之安危，即分子之安危，国家之利害，即个人之利害，国家苟臻强盛，个人之福利，自在其中；然国家所谋者，乃多数个人之利害，若其少数，讵能一一顾及?且个人之地位，各有不同，国家之施措，有此认为利而彼认为害者；则此少数之个人，及认为有害之各个人，其对于国事，不肯牺牲一己以利全体，亦固其所。是谓举国家即可包括个人，个人无复有自谋之余地，亦非通论。虽或激于爱国义愤，容有抛弃其个人主义之一时，然勉强而非自然，决难永久持续。吾

人为抵抗外侮，力求自卫计，固不能不激励民气，俾知爱护其国家。然但以国家为标题，而不明个人与国家之分际，使之漫无界限，则野心家或利用之以眩惑群众，自利者复假托焉以求遂私图，而一般人民，或将陷于迷途，非莫知适从，即听人驱策，纷纭之极，其反动必将以爱国为诟病，抱其消极态度，以自甘废弃者。是不特非个人之幸，亦岂国家之福?不宁惟是，个人所以能为国家效用者，赖有完全之人格．故得发展能力以裨益于国事也。若但注重国家，而置个人人格于不顾，或务缩小个人之范围，使无自淑其身之余地，则个人之地位，未克巩固，其能效用者几何?岂惟不能，或且以毫无修养毫无历练之人格，卤莽灭裂以从事焉：其流弊亦非浅鲜。由是而言，则欲使个人能尽力于国事，必使个人先尽力于自身。当其致力于自身之时，不必悬国家以为标的也，但使各个人均有充实自治之能力，即不难随其材职之高下，学识之深浅，直接间接以分任国事。而欲任事后个人国家间之不发生冲突，则国家所以责备于个人，与夫个人所以贡献于国家者，当各有其分量，而不容或过焉，是界限之说也。其说维何?略举如次：

其一，当先巩固个人之地位。所谓地位者，非指权位势力言，乃谓各个人所以自立之具，如道德、学问，以及谋生之职业是也。吾人处国家范围之下，赖国家之保卫得以生存，则对于国家，自不能不与己身同一爱护。但必先有身而后有国，若己身不足以自立，虽日日昌言爱国，亦复何益?《大学》言治国必先修身，《论语》谓修己以安百姓，即属此义。譬之建筑，欲求建筑物之稳固，不可不求材料之坚实。个人者，建筑国家之材料也。故吾人思为国家造成有用之人才，当先就自己造成有用之人格。人格全而个人之地位固，个人之地位固，则国家自能受裨于无形。盖个人与国家，利害虽相联属，然其致力之点，则有本末先后之不同，而不可或混者也。

其二，个人对于国家，各有相当之责任。盖国家所需求于个人者，其事至夥。凡一材一艺，苟为组成国家所应有者，国家皆需要之。故个人无日不与国家有接触之机会，即个人五日不可自致其爱国之忱。虽为农为工为商，果能自励其事，自勤其职，其效果未尝不可影响于国家。是则个人但就其力所能胜，分途进行，国事当无不理，且因之而个人各得其安心立命之方，既得随时随地效力于国而不至怀惭，仍得壹意专心，修其职业为无虞荒废。若夫大疑大计，固不可无担任之人，然非普

通个人所当负荷，己饥己溺，非禹不能当此重任，且亦无容当此重任。语曰：“天下兴亡，匹夫有责。”乃谓匹夫有匹夫之责，非谓匹夫当负天下之全责也。

其三，毋强个人以没人国家。近时热心国事者，往往流入此弊。其大别有二：一为强他人没人者；一为将自身没入者。彼其意，盖谓吾人既为国家分子，当此国事危急之秋，个人岂容自私其所有，非牺牲一切，必同陷于沦亡。于是一言救国，即侵夺他人之自由，蔑视他人之权利，亦所不顾。其有不愿，则以武力逼压之，或倡为牺牲少数保全多数于公理无背之说，以遂其强制之执行。是无论必遭反抗，不能遽如所期，且因此之故，而使各个人之地位，阢陧不宁，各个人之生计，凋零殆尽，则国家愈即于危殆。虽国家主义，欧陆固已盛行；德人尼采之超人论，及般哈提之主战论，均唱道此旨。然欧美学者，对之颇多非难，则此主义之是否正当，尚属疑问。且彼国人民，受千百年历史之训练，数十载教育之提倡，国家思想，较为普及，故行此主义，尚能适合；吾国程度，相离太远，贸然行之，未有不生纷乱者。况国家者，乃多数个人集合而成，谋国家之福利，不外谋多数个人之福利；然欲为谋未来之福利，而先令失其现在之福利，此理亦嫌矛盾，日后之能否取偿不可知，而目前之痛苦，已非一般人民所愿受。且离多数个人而言国家，谁复为国家之代表者?质言之，不过牺牲多数个人，以徇主持国事之少数人之意旨而已。此强他人以没人国家之不得谓为正义也。若夫以自身没人，宜若可以无弊矣，然亦未尽适当。前已言之，个人虽为国家分子，个人之地位，依然存在；夫既存在，则不能无身家衣食之谋。以国家之故，而使其身家衣食之谋，悉行蠲弃，既非情理之正；且担负艰巨，不可无抵抗困难之毅力，苟志愿有余而毅力不足，则稍遇挫折，即不免忧伤憔悴，无以自全。比来爱国青年，往往陷于蹈海自杀之行为，皆热诚太过，以己身没入国家之弊也。由前言之，则妨害个人自身之活动；由后言之，则摧残国家有用之人才。何如审力而行，勿逾分量之为愈乎!夫国家多难，固赖有一二豪杰，牺牲一切以救危亡，然此可望诸出类之英才，而不可概之凡众。培根有言：国家至大之功德，至美之事业，多出于独身及无子之人。然有家室子女者，其对于将来之事业，常费至大之考虑，吾亦谓遗大投艰，非国尔忘身，不能成其伟绩；然能完全其个人地位者，对于国家之考虑，亦必较为稳健，正不必捐躯摩顶，然后为能

尽其爱国之责任也。

其四，毋强国家以迁就个人。夫以个人为本位，借国家以行其私意，稍知爱国者，当不虞其有此。然或自信太坚，以己之主张为必足福民利国，凭其平日冥构之理想，夙昔服膺之学说，视为一一可以实行，于是坚忍无前，百折不屈，不达其目的不止，且持可以乐成难于图始之说，排众议而一意孤行，卒之所愿莫偿，而政治进行，转受无数之波折。微论所主持者之未必果是也，就令利害瞰然，安危所系，然当举世未悟时机未至之时，逆潮流以求伸己志，亦足妨民而病国。况乎人之欲善，谁不如我；政策臧否，初无定评。我可坚持我之主张，人亦可执行彼之意志；我谓我之政策，可以推行而悉当，人亦得谓彼之政策，固已尽善而无遗，争执之余，国事将益纷纠而不可收拾。是宜守定个人与国家之分际，毋使溢出范围之外。遇有个人政见，与国家现势，格不相入之时，则当稍贬方针，以为妥协调和之地。果难假借，则毋宁退出政治之外，以待时会之再来。古昔贤哲，常有大漠大猷，谋及百世，乃为大势所格，卒不获展其抱负者，历史上不乏其例，固不独吾身始遭其厄也。其或徇党派之偏私，怀意见以倾轧，则更当悬为厉禁，而无待申沦矣。

8.3随感录二十八

钱玄同

(1887—1939)，中国现代学者。本文原载《新青年》第5卷第3号(1918年9月15日出版)。

既然叫做共和政体，既然叫做中华民国，那么有几句简单的话要奉告我国民。

民国的主体是国民，决不是官，决不是总统。总统是国民的公仆，不能叫做“元首”。

国民既是主体，则国民的利益须要自己在社会上费了脑筋、费了体力去换来。公仆固然不该殃民残民，却也不该“仁民”、“爱民”。公仆就是有时僭妄起来，不自揣量施其“仁爱”；但是做国民的决不该受他的“仁爱”。——什么叫做“仁民”、“爱民”呢？像猫主人养了一只猫，天天买鱼腥给他吃，这就是“仁民”、“爱民”的模型。

既在二十世纪建立民国，便该把法国、美国做榜样。一切“圣功”、“王道”，“修、齐、治、平”的鬼话，断断用不着再说。

中华民国既然推翻了自五帝以迄满清四千年的帝制，便该把四千年的“国粹”也同时推翻，因为这都是与帝制有关系的东西。

民国人民，一律平等；彼此相待，止有博爱，断断没有什么“忠、孝、节、义”之可言。

8.4国民人格之培养

张奚若

（1889—1973），中国现代学者，教育家。本文原载《独立评论》，1935年第150号。

凡稍有现代政治常识的人大概都听见过下面一句似浅近而实深刻的话，就是：要有健全的国家须先有健全的人民。若是把这句平凡的话说得稍微玄妙点，我们可以说：国家就是人民的返照。有怎样的人民便有怎样的国家，有怎样的人民便只能有怎样的国家。举一个极显明的例子，有今日英美德法之人民才能有今日英美德法之国家，有今日中国之人民也只能有今日中国之国家。这似乎是“民为邦本”的另一解释。庄子说：“水之积也不厚，则其负大舟也无力。”民犹水也，国犹舟也，欲行大舟，先蓄厚水，这是物理之自然，这也是政理之自然。

中国已往的人民，和欧洲十八世纪以前的人民一样，在政治上是被动的，是没有地位的。圣君贤相所要求于他们的是服从，哲人大师所教诲于他们的也是一个“忠”字。国家本是帝王的私产，人民不过是他们的子民。宗法社会的国家组织和政治理论本来不限于东西都是这样的，不同的地方就是中国把“君父”、“臣子”、“忠孝”一套的理论弄得特别系统化而又深入人心罢了。这样的一个伦理观念在从前的旧社会上似乎也颇够用，不然恐怕就不会有那样长久的历史。不过数十年来，自欧美的宪政民治种种学说随着它们的坚甲利兵传播到东方以来，这些旧式的政治组织和政治理论就根本发生动摇。辛亥革命就是自由、平等、独立、自治种种新学说战胜了君臣、父子、夫妇、兄弟诸种旧理论的纪念碑。

不过辛亥革命只是近代中国政治维新及一切社会改革的起点。因为只是一个起点，所以当时的领袖人物大多数只略知欧美民治的形式而不了解其精神，其所抄袭模仿的自然也只是些皮毛而非神髓。到了“五四”运动以后，大家才渐渐捉摸到欧美民治的根本。这个根本是甚么？毫无疑义的，是个人解放。欧洲自文艺复兴和宗教改革以后，不等到十八世纪的政治革命，社会组织的单位和基础早已由团体（如教会、家庭、行会等）而变为个人了。初则个人与团体冲突，终则团体为个人所征服而以给个人服务为它存在的惟一理由。因为个人的生活是多方面的，所

以他的解放也是多方面的。不过其中最要紧的一种，提纲挈领的说，当然是所谓思想解放。思想是行为之母，思想解放了，行为也就不能再受从前的旧束缚了。自旧社会旧道德的立场去看，这些新思想自然都是洪水猛兽，但自新世界新理想看来，这些新思想却又是创造的灵魂和发明的推动力。思想解放之后，昔日受压制，作刍狗，只为他人做工具，没有独立存在价值的个人，一旦忽变为宇宙的中心、生命的主宰，这是人类历史上一大进步！说得客气点，这至少也是人类历史上一大变动。没有个人解放，是不会有现代的科学的，是不会有现代的一切文化的。区区民治政治不过是个人解放的诸种自然影响之一，虽然它的关系也是很大。这个个人解放的历史大潮流具有一种不可抵抗的征服力和很难避免的传染性。它所经过的地方，除非文化过于幼稚不了解甚么叫作“人的尊严”，或社会发展完全畸形、个人丝毫没有自我的存在，是没有不受它的震动的。中华民国六、七年的“五四”运动及民国十五、十六年的国民革命都是由这个震动所发出的光辉。

由个人解放所发生的政治理论自然是所谓个人主义。十八世纪中美法两国的革命都是这个人主义所放的异彩。它的成就，它的影响，是人所共知的。固然，个人主义在理论上是有极大的缺陷的，在事实上也有很大的流弊，尤其在经济方面。欧洲十九世纪后半期所发生的社会主义及集团主义就是为矫正个人主义的流弊的。这都是历史事实和教训，于我们是有借鉴之益的。

不过一个东西有它的好处，往往也有它的坏处；一切思想，一切主义，都可作如此观。个人主义的政治理论自然也不能是例外。但是我们不可因为看见一个东西的弱点便将它的优点一概抹煞，完全忘记。天下本无完美的东西，生活原是选择，若必尽美尽善而后用之，生命将变为不可能。取长舍短是一切选择的标准。

个人主义的政治哲学的优点是在承认：（一）一切社会组织的目的都是为人的，而不是为越出于人以上的任何对象，如上帝、帝王或其他的东西的；（二）一切社会组织的权力都是由构成这些组织的人们来的，而且永远属于这些人们；（三）一切社会组织都应该而且也必须直接或间接由构成它们的人们自行管理。这些学说的中心思想是大致不错的。可是这样一来，个人便变成一切社会组织的来源、基础和归宿，他便变成他的生命的主人翁，他便变成宇宙的中心。

这还只是个人主义的政治哲学的大致轮廓。若是更进一步说，我们立刻会发现个人主义的政治哲学的神髓，至少在它的故乡英国，全在承认政治上一切是非的最终判断者是个人而非国家或政府，全在承认个人有批评政府之权，说得更具体点，全在承认思想自由和言论自由。因为个人是最终的判断者，所以举世皆以为是而我尽可以为非，或者举世皆以为非而我尽可以为是；因有言论自由，所以我可将我所认为是的贡献于他人和国家之前，希望他人和国家能比较优劣而为妥善的采择。我所以服从国家的道理完全是因为在我的良心上它是对的，并不是因为它的命令强迫我服从；反之，若是在我的良心上它是错的，那我为尽我做人的责任只有批评或反对。国家并不是真理的垄断者。它所认为是的须与个人所认为是的在个人的良心上做一理智的竞争。光凭威权的压制是不能折服人心的，是无理性可言的政治。

一个个人若有发泄他的良心所认为不对的机会，若有表示他的理智所反对的自由，那时他才能觉得他与国家的密切关系，他才能感觉他做人的尊严和价值，他才能真爱护他的国家。试问这样一个人格是何等可敬，这样一个国民是何等可贵！一个国家有以上这样一个国民比有成千成万的工具性的群众有利的多。现代民治的成败全视此等国民的人数多寡而定，而民治在大体上又是今日政治上的康庄大道，其他炫耀一时的政象都是旁门左道，不久还归消灭，不足以为法。在理论上，除过民治只有共产，而广义的讲共产也只是民治的推广，而非其推翻。

上面说过，个人主义在理论上及事实上都有许多缺陷和流弊，但以个人的良心为判断政治上是非之最终标准却毫无疑义是它的最大优点，是它的最高价值。个人的良心固然不见得一定是对的，但是经验告诉我们比它更对更可靠的标准是没有的。讲到底，政治是为人的，为人的事还是拿人做标准比较可靠些。至少，它还有养成忠诚勇敢的人格的用处。此种人格在任何政制下（除过与此种人格根本冲突的政制），都是有无上价值的，都应该大量的培养的。

今日中国的政治领袖是应该特别注意为国家培养这种人格的，因为中国数千年来专制政治下的人民都是被动的，都是对于国事漠不关心的，都是没有国民人格的。今日若能多多培养此种人材，国事不怕没有人担负。救国是一种伟大的事业，伟大的事业惟有有伟大人格者才能胜任。

本来“五四”运动和民国十五、十六年的国民革命运动是走向这个方向的。不过后来不幸因为发生清党的需要，使政府当局于清党之后走入矫枉过正的途径，对于稍有批评精神反抗勇气的青年都予以极严厉的处置。同时又提倡统一思想，铲除反动种种运动，结果思想固然无从统一，真正的反动也不见得能够铲除，徒然的又丧失了许多有志气有能力的好国民真人格。此事说来真可痛心。我认为这都是不必要的牺牲，这是极错误的办法。今后若不改弦更张，国家是没有生路的。修明政治是惟一的生路，而培养国民对于政府措施敢批评反抗（自然非指武力暴动）的智勇精神与人格尤为当务之急。

8.5“公仆”之名不能成立论

邵燕祥

（1933- ），中国当代诗人，散文家。本文选自《邵燕祥杂文自选集》，天津，百花文艺出版社，1996。

不知道大家留心没有，《红楼梦》里除了一个大名鼎鼎的大观园，还一笔带过一个“破花园”，虽比大观园小，却也小有花木亭阁之胜，那是荣国府管家之一的赖大夫妇的私园。

在荣宁二府的豪奴恶仆中间，赖大并不显得特别凶悍，他的家私从何而来?单是熬两三辈子奴才生涯靠“月钱”够用么?必是一来老鼠盗洞，从主子家明拿暗取，替主子说官司行贿，放印子钱，过手沾油；二来在外“托主子的洪福”，倚着“硬挣仗腰子的”，如王熙凤听说，“借刀杀人，引风吹火”，使出“全挂子的本事”，巧取豪夺。然后也能起花园，用奴才，丫头、老婆、奶嬷，奴仆成群。做到了奴上奴，何等风光!

大家记得，赖大一家要请贾府老太太、太太、少奶奶、姑娘到他家“破花园”赴宴，为的是赖大的儿子——“奴才秧子”当上了知县!

古有所谓“仕于公曰臣，仕于家曰仆”。赖大在贾府当差可以叫私仆，他的儿子“仕于公”——公园又叫官园，公厕又叫官茅房，可见“公”“官”相通，公家又称官家——在公家即官家亦即封建国家政权机构里当差，也可以名正言顺叫做——“公仆”了。

我们习惯所说的公仆，自然是另外一回事。不幸得很，这是我们奉送给一切公职人员的尊称。

然而，为什么要在宪法、党章、公文上通用的“工作人员”、“干部”、“领导人”、“官员”之外另立公仆之名呢?

主仆云云，是阶级社会产生的历史范畴。仆者奴也，不但要俯首听命，并且有人身依附关系，直到可以买卖，打死白打。两千多年的封建社会中，奴仆也分级列等，品性自各不相同，有甘之如饴的奴才，也有不甘为奴的奴隶，有历史上不仅见的挟持庸主、欺凌幼主的豪奴，也有元明小说杂剧里常见的忠心爱主，肝脑涂地的“义仆”。我们固然不希望今之“公仆”成为赖大、周瑞、林之孝或茗烟；倘说希望他们成为焦大，不也有点不伦不类吗?用主仆关系比附今天的“干群关系”，是拟不于伦

的。

在理论上，凡有公民权的人，都是国家的主人、社会的主人。而把担任公职的划为“公仆”，依逻辑推论，不就推到主人界外，形成一种歧视么?当然不必杞忧，迄今还没见哪一位作为主人的公民要用旧时代主人对奴仆的态度来对待自己的“公仆”们。

与其因为有一些“公仆”不懂得怎样为人民服务，不得不费力地引经据典强调“公仆意识”，毋宁在广大人民(也包括各类干部、领导工作者)中间普及和深化“民主意识”。

谈论什么“公仆”不像“公仆”或“公仆”怎样成为“公仆”，是缠夹不清的烦琐哲学。因为“公仆”本来就是个模糊的概念，并且深深带着旧时代的胎记，它不免反映着无权者的幻想的投影，有时也会成为权势者欺人的招牌，读一读1945年《马凡陀的山歌》中《主人要辞职》，就一点而明了。

问题只在主人是否像主人。而关键是人民要学会怎样做主人。

1987年9月11日

8.6良民的标准

苏中杰

中国当代作家。本文选自《皇帝与流氓》，西安，太白文艺出版社，2001。

1959年，以路宪文之流为首的信阳地区领导班子在大搞浮夸风，为突出自己“高举三面红旗”的政绩，9个常委就有8个人同意把全地区粮食总产20多亿斤夸成70多亿斤，并以这个数向农民强行征粮。征不够，再开展“反瞒产运动”，让农民家里颗粒无存。到了1960年，一边是大小官仓堆满粮，一边是100多万人成饿殍，横尸室内外，有的地方人饿死后都无活人去埋。其间，求生的饥民煮野菜和红薯叶吃，而路宪文之流怕这样给自己的政绩“抹黑”，就派人砸农民的锅；农民外出讨饭，他们就指示各县市设卡，拦截讨饭者，不准外出。农民面对堆满官仓的粮食，面对暴虐的干部，温良谦恭，舍命以忍，成为饿殍，也没采取半点争取活命的“过激行动”。

1998年某传媒披露这段令人哀其不幸、悲其不争的沉痛历史时，文章前边加了转发者写进去的话，话语里没有对死者的同情和悲悯，而首先是发自内心的盛赞：多好的群众啊!某些官员读后也情不自禁地赞之曰：是啊，多好的老百姓啊!

听到这样的盛赞，使人想到的第一个问题是，老百姓死多少和如何死并不重要，而头等重要的事是当长官们治下的“好百姓”；第二个问题是什么是“好百姓”，“好百姓”的标准是什么?根据文章所披露，那时面对那场灭绝人寰的人祸，向上级写信反映“反瞒产运动”的群众成千上万，有些群众怕上级不相信，还写了血书。他们呼喊开仓赈济，免饥民一死，他们算不算好百姓呢?看来是不算的，因为盛赞者所说的“好百姓”分明是指面对粮仓无分外之想，听凭长官把他们饿死的人。由此可见，好百姓的标准是：宁肯让官员们把自己逼得饿着去死，也不给官员们的“政绩”抹黑——不揭露官员们的丑恶嘴脸，不向上级如实反映社情民意，更不采取争取人的生存权的任何行动。

盛赞者用这样的标准去盛赞，无疑是希望中国所有的百姓都是这样的“好百姓”。然而这种好百姓的标准是什么呢?是愚忠，渗透了奴化和愚

化的意识。

这种好百姓的标准，曾被用来看过去，也被用来看现实。有的群众被当官的错整了，事后纠错，群众不但不控告当官的当初胡作非为，而且还“感谢领导关怀”。长官们就盛赞说：多好的百姓啊!群众有冤情去上访，来到办公大楼，工作人员怒斥道：“回去，回去，首长忙着哩！”厂群众被训得战战兢兢，嗫嚅着说“对不起”，然后很快退下。长官们就此而盛赞说：多好的百姓啊!

按照这个标准，王海应是“刁民”，秋菊应是“难缠的村妇”，宣传减轻农民负担文件的农民应是“破坏分子”，举报贪官的群众是“搞地震的”，看不惯领导吃喝嫖赌的人是“不稳定因素”，告倒其腐败厂长的郑州啤酒厂的3000工人应是“破坏团结的力量”……总之，凡是一切要保全自己人格的百姓，凡是一切争取民主的百姓，凡是一切维护自身权益的百姓，凡是一切抨击官僚作风、揭露腐败官员之罪恶的百姓，都不是好百姓了。

中国的民智难以开启，民主进程十分缓慢，不正是因为这条良民标准在作怪吗!

8.7中国从臣民社会向公民社会的转型

茅于轼　周鸿陵

茅于轼(1939-　).中国当代学者。周鸿陵，中国当代学者。本文选自周实编《精神档案》，西安，太白文艺出版社，2001。

茅于轼：民主精神关键的一点是政府和百姓之间关系的正确处理。这种关系在现代社会中是一种特定的契约关系，它的成功在于双方对契约的认可。要实现民主，一方面要政府承认自己是纳税人养活的，懂得自己管理公共事务的处世原则。另一方面，每一个公民要明确在民主制度下的处世原则。

例如，在民主社会中，每一个公民应该有社会责任感的意识。他们不但遵守公共秩序，而且勇于制止违反公共秩序的行为。如果在红灯前面要抢行，要有交警在场才能维持秩序，这样的人群已经习惯于被别人管制，他们缺乏相应的社会责任感。我们无法想像一个民主社会可以由这样的人群所组成。

又譬如，即使少数服从多数，多数人也无权剥夺任何人的公民权利，或者说，公民权具有庄严的可侵犯性。

再如对法律作用的认识，要理解法律不是用以限制人的，恰恰相反，法律的出发点是保护人。人们要运用法律来保护自身的利益。受到欺凌时，应诉诸法律，而不是纠集一批亲朋好友将对方揍一顿，也不是到上面找个高干去施加影响。同时，当法院做出判决时，应该心悦诚服地接受并加以实施。反过来，这也要求法院判案公正无私，不受任何外界影响。

要使政府和百姓从现在的处世原则转移到一个民主社会应有的处世原则，需要相当长时间的学习和讨论。经济改革已经进行了20年了，一些经济落后地区的人们接受市场规则仍有很大的困难。同样的，要使从来没有经历过民主的十几亿中国人接受新的政治观点，恐怕比接受市场规则加倍的困难。我们切不可掉以轻心，以为民主社会可以一蹴而就。

如何使得政府和百姓能创造性地解决过渡到民主法治政治过程中发生的一切问题?首先，需各方逐渐养成尊重对方、协商妥协的精神。不

论哪一方缺乏这种精神，都可能导致严重的冲突，将对一切人不利，这种错误过去曾经发生过。妥协折中的精神主要不是通过理论学习获得的，而是通过人与人的交流中学习得到的。市场经济的发展为培养这种精神提供了一个最好的环境。市场和民主政治是互为条件、互相依存的。

从我国的历史看，“五四”运动时中国的知识分子，就提出民主科学的要求。为了实现民主，有几百万人牺牲，可是半个世纪之后的1969年，中国迎来的是有几百万人蒙受冤假错案之苦。百姓不得不放弃自己应当坚决捍卫的基本权利，侵犯人权成为司空见惯的事。倒是改革开放的20年，民主科学并不是这个阶段的主要口号，然而通过向市场经济过渡，中国人事实上享有的平等和自由超过了解放以来的任何一个时期。这个政治上的成果恰恰是市场经济所带来的。因为市场要求平等自由的交换，市场最不能容忍的是用特权破坏市场规则；交换协议的达成要有相互尊重的气氛和折中的思想准备。所以市场发育也是培养民主精神的过程。我经常到各地去访问，我能很明显地感到发达地区和欠发达地区人民民主意识的差别。

周鸿陵：传统社会中王权高于一切，王权的统治无所不及，从个人的婚丧嫁娶到个人的内心世界，人们没有任何独立意识。自由以来，中国一直奉行“普天之下，莫非王地，率土之滨，莫非王臣”的价值观念。中国人只有“臣民”意识和“乱民”意识而没有公民意识，而现代社会则是一个以公民为本的社会。从传统社会向现代社会的转变，就是从臣民社会向公民社会的转型。而所谓的政治改革就是要完成这一转变。虽然这一过程政府有不可推卸的领导责任，但公民个人素质的提高也是不疑之举。

列宁说过，在一个文盲的国家里不可能建成共产主义社会，我们也可以说在一个臣民的国度里，社会主义的民主和法治是无法实现的。民主和法治并不是一台没有灵性的机器，电钮一动就可以产生出美丽的成果来。在政治演变过程中由于公民素质的低劣导致民主、法治的失败，是有据可查的。

8.8纳税人，说出你的权利

肖雪慧

(1949)　中国当代学者，本文选自肖雪慧《独钓寒江雪》，北京，中国工人出版社，2001。选文有删节。

一、纳税：一个普遍匮缺的意识

常有人指责国人缺乏纳税意识，这话不假。如果进而指责国人普遍缺乏纳税意识，不幸，这也是真的。我国每年偷漏税额高达几千个亿。偷漏税主体当然是各类企业，特别是暴富群体中的个人。别的不说，仅明星们的逃税丑闻就早已是长盛不衰、源源不绝的社会新闻。虽说暴富者在社会中始终是极少数，就是说，实际上可以实施逃税的个人在国民中人数极少，但人们对纳税的漠然态度却是普遍的。这漠然态度既表现在当一般收入者需要纳税时态度多被动，心不甘情不愿，也表现在对社会中不断涌现的逃税丑闻不在意、不上心，至少，此间人们绝不具有发达国家公民普遍具有的纳税人的自豪感，绝不持有人家普遍持有的"逃税可耻"，"逃税者是不尽国民义务的败类"这样的观念，当然也就没有基于这种观念而形成的谴责逃税者的强大舆论场。所以，一位明星大宗逃税远不及一次耍脾气罢演罢唱更激起公众愤怒。不断爆出的逃税丑闻很少激起过公愤，除非逃税者在别的方面早已劣行昭彰，人们才会抓住税丑闻来一次"借事出徐州"。

这是一种很糟糕的状况。诚然，对那些本来就在我们这个社会中占尽了好处的富者来说，无论从道德上谴责还是以法律去惩处其逃税行为，都是他们应得的。但人们对纳税的普遍漠视呢？且莫说法律对此无用武之地，即使从道德上去指责，怕也是牛头不对马嘴。对此，需要换一个角度去考虑，先追问，国人为什么会普遍缺乏纳税意识？

二、纳税所为何来？

在现代经济社会，税收是政府财政收入的最重要来源。征税作为公民个人和法人团体对政府财政收入的强制性捐献或让度，实际上是压低了纳税人的可支配收入去满足政府开支的需要，但这是纳税人整体利益所要求的。而这整体利益既应体现在政府提供的公共服务和公共产品

上，也应体现在政府通过良好的税收制度去参与社会财富的再分配，以矫正市场运作中或其他原因导致的财富分配上的不公正，避免贫富两极分化而引发剧烈的社会冲突。

这一公认的现代税收原理涉及两个关键问题，一是纳税人与政府的关系，二是税制与公正的关系。

在第一点上，现代税收原理表明了一个至关重要、但又几乎不为国人所了解的事实真相：政府是靠纳税人的钱来支撑的，政府官员是靠纳税人的钱在供养的。既如此，人们心甘情愿出钱的第一要件就是，政府与纳税人之间是服务与被服务的关系，而不是统治与被统治的关系。换个更明瞭的说法，各级官员的所作所为应能让纳税人感受得出，不是让钱打了水漂，更不是花钱买了罪受，请人来高踞于自己头上逞凶扬威，而是花钱换来了只有通过政府才能提供的服务。政府应该提供的服务不外乎两个方面。陀思妥也夫斯基的《少年》一书主人公言："我向社会缴纳捐税，是为了让我不被人盗窃，不挨打，不被人杀害，没有人再敢对我提要求。"可以说这段话道出了政府必须提供的最基本服务——保护公民人身及财产安全，保护公民不受无端侵扰。威尔·杜兰在《希腊生活》中谈及古雅典税收时说，黄金时代的雅典人原谅国家的苛征，因为国家给了他们前所未有的发展机遇。这又表明，政府应提供给公民的不仅是消极性质的保护，还应把社会安排得有利于每个公民去发展自己。无疑，广泛的发展机遇必须以安全为前提。由此观之，距今两千五百多年前的雅典虽然谈不上有精深的税法理论，但作为人类历史上第一个民主社会，政府服务于人民的性质是明晰可感的，因为她的人民可以感性地体会到由政府提供的消极性保护和积极性发展机遇——后者除了要求社会有广泛的自由和广泛的参与权，还要求有发达的教育、文化及其设施等公共产品——这两类服务。在当代民主国家，安全保护和发展机遇更是每个公民可以明确地作为自己的权利来要求于国家的。

在这样的关系基础上，自觉向国家纳税，不作只享受权利而不尽义务的"逃票乘客"，也就自然会成为公民普遍具有的法律意识和道德意识。这里，义务和权利是不可分离的。所以，确切地说，发达国家公民普遍具有的，实际上是完整地把权利意识和义务意识统于一体的纳税人意识。而我国通常讲的纳税意识只强调公民应尽纳税义务，却并不含有公民应享有权利的意思。一字之差，透露的社会格局和观念上的差异却

是巨大的。纳税人意识折射出公民花钱购买政府服务的真相，单纯强调纳税意识，反映的却是一种跟索贡与纳贡无大区别的社会关系格局；纳税人意识是公民意识的基础，脱离权利的纳税意识却还与“普天之下莫非王土”的观念之间连着一条脐带。

撇开残缺不全的纳税意识，立足于纳税人意识，政府征税是必要的。但对于掏钱的人民来说，既有个成本高低问题，也有个税收负担在各个人和各阶层的分配是否公正的问题。此外，政府征税除了满足财政需要外，还要通过征税去参与社会财富再分配，这也涉及公正。优良的税制既可以把人民购买政府服务的代价降到最低，又可矫正财富分配不公；恶劣的税制则增加人民负担和加剧分配不公。

亚当·斯密早在两百多年前提出的优良税制四原则——个人纳税能力、确实、方便和节约——至今仍具经典意义。其中，“确实”指征税必须以确定不移的法律为依据，使纳税人明确应缴哪些、缴多少、怎样缴，明确什么机构有权征税，以避免任意专断的征收和税吏的勒索。“方便”指纳税手续简便。“节约”要求把征税过程的耗费降到最低，避免因税吏过多、薪俸开支过大以及贪污、中饱私囊、随意加征等腐败行为而造成税款流失，使人民付出的高于国家所收入的。这几点主要影响人民负担的高低，同时也影响社会财富的分配公正。而最直接影响公正的是如何根据个人纳税能力确定征税额。现今，任何国家的税收都包括间接税和直接税。间接税是从消费品征收的增值税，任何人每购买一次消费品，就纳了一次税。适合消费者纳税能力，可起到矫正分配不公的对消费品征税是从价计征而不是从量课征，即对高档商品征高税，对大众化、平民化的日常用品征低税。直接税主要有所得税、遗产税、馈赠税。基于个人纳税能力并有抑制和矫正财富分配不公之作用的征税方式是分级累进税，而累退税则背离个人纳税能力和加剧分配不公。

良好的服务（含公共产品）和社会公正都是人民所欲的，人民乃为此而纳税。

三、为我国现行税制把脉

暂且搁置蕴涵于现代税收原理中最根本的问题——人民与政府的关系，先用优良税制四标准来衡量我国现行税制。其中，是否方便、是否节约，人们心知肚明，用不着在此“饶舌”。是否确定，纳税人是否避免了任意专断的征收和敲诈勒索？对此，学界有“一税预算内，二税预算

外，三税无底洞”的总结；民间有“雁过拔毛”、“有一座庙就要烧香，有一个菩萨就要磕头”的切肤之痛，还有随便哪个部门、随便弄个什么标志戴上往路中一站就强索“买路钱”的奇特景观；朱镕基总理在九届人大会上则说更清楚：“费大于税，很多政府机关在国家规定以外征收各种费用，使老百姓负担不堪，民怨沸腾”。所以，这里也用不着多说。需要探究的是，税收负担是否体谅到个人纳税能力，是否在人们中间公平分摊，是否有矫正分配不公的作用。

首先，与发达国家分级累进的所得税为主的税收结构相比，我国税收结构以流转税为主。财富基数越大，征税比例越高的分级累进所得税是富者多负担，贫者少负担或不负担，因而可以克服由于市场经济的短视、人们在机遇上的差异和占有公共资源的差异造成的分配不公，具有调节贫富并合理负担的功能。流转税却无此功能。第二，在最终要转嫁到每个消费者身上的间接税征收上，发达国家实行从价计征，对只有高收入者能问津的高档品征高税，对大众的生活必需品征低税，这就减少了低收入者的间接负担。而我国虽一定程度上实行对高档品征高税，但同时“对盐等生活必需品征税具有累退性质”(1)，这意味着我国部分间接税有加重低收入者负担从而加深其生存窘况的性质。近几年一而再，再而三大幅提价的邮资费便有此性质。第三，在发达国家，遗产税和馈赠税之类税种的征收目的不是提高财政收入，而是为了抑制不劳而获和矫正不公，用罗尔斯的话来说，是为了“逐渐地、持续地纠正财富分配中的错误，并避免有害于政治自由的公平价值和机会公正平等的权力集中。”(2)为此，实行的是高额征税。而我国却没有实行高额遗产税和馈赠税。还莫说我国权钱结合的现实使富人得到无数好处，仅就现行税制这几方面而言，如果要说现在的中国是“富人的天堂”(3)，一点也不过份。而且现行税制的下一个特点更为这个判断提供了证据。第四，我国对广大农民征收的税带有人头税性质。还在18世纪，休漠就指出“人头税是一种横征暴敛”(4)。稍后，亚当·斯密也指出，人头税不是流为任意的、不确定的，就是完全不公平的；在不把社会底层的福利和安全放在眼中的国家，人头税极其普通(5)。从18世纪至今，视人头税为最不公正，是税法学界的普遍看法，各发达国家不仅早就废除人头税，还宣布人头税非法。而我国对农民的征税，不光是亚当·斯密批评的任意性与不公平性兼而有之，而且我国农村金钱与权力往往合一的现实还使得富者

既有手段也有力量把自己应纳的税转嫁到贫者头上，甚至搜刮贫者以肥已，形成“劫贫济富”的颠倒格局。

以上种种，表明我国税收制度相当缺乏公正性。而且，我国税收不确定这一众所周知的弊病，使我国财政收入除了预算内的，还有高比例的预算外收入这一大世界奇观。这一部分游离于预算外的政府收入不受监督，没有加入再分配，使我国税制缺的不只是公正，还有透明度。这些制度缺陷无疑与国人缺乏纳税人意识有直接的因果关系，但还不是国人缺乏纳税人意识的最根本原因。最根本原因是现行税制和我国自1949年后一直采用、至今也尚无根本改变的高积累、低工资制遮蔽了公民的纳税人身份，从而遮蔽了公民与政府之间关系的真相，使出钱者和花钱者大都弄不清钱的来路和去处。

其中，对农民的征税一方面带有最不考虑贫困者生存状态的人头税性质，此外还有雪上加霜的恃权敲诈、索贡性质的滥收费；另一方面，又从未给农民以机会去对所征的税（更不用说各种“费”）表示同意。农民纵然在纳税，也多半仍像处在“普天之下莫非王土”的时代，抱着臣民纳贡的心态纳钱纳粮。这种情况下，谈何纳税人的身份意识？城市居民对自己的纳税人身份同样浑然不觉。而原因，除了没有机会对所征之税表示同意，还有扭曲的税制与高积累、低工资制的结合使城市职工一般都不知道自己创造的财富与实际收入之间存在很大差额，不知道这一差额被转移到企业利润中进了国库，因而也就不知道自己已把相当可观的一部分可支配收入让度给政府了。至于人人都在通过购买消费品纳税的事实，无论农村人口还是城市人口，无论有稳定职业者还是无稳定职业者，仍然大多浑然不觉。

这一遮蔽带来的后果远远超出税收范畴和经济范畴，而在政治、文化、国民心态及素质等各方面都产生了广泛、深刻的不良影响。因为，与普通公民的纳税人身份被遮蔽同时发生的遮蔽是：纳税人的钱在供养着各类官员和公务员的事实。所以，公民缺乏纳税人意识与官员缺乏公仆意识便犹如一币之两面。官员普遍持有的是一种颠倒的意识：手中权力是党和政府给的。于是，对上负责而不是对民负责成了一种很有典型性的行为取向，许多严重的社会弊病就由此而生。

四、纳税人付出了什么样的代价？

无论纳税人明不明瞭自己的纳税人身份，但纳税人的钱支撑了包括

立法、行政、司法机构和警察、军队在内的整套国家机器运转的事实并不以此为转移，纳税人是所有这些机构中的官员及其他一应人等的衣食父母的事实也不以此为转移。所以，仍应从纳税人与政府之间的真实关系出发来考察两个相关问题：人们为支撑这一切付出了多大代价？人们付出的代价购买到了什么样的服务？

说到代价，中国公仆“价”高，早已不是什么秘密。政府机构不断膨胀，冗员越来越多。50年代初，全国总人口与官员之比是297：1，1994年已高达29：1，而且还在增长。如此庞大的队伍，仅工资就令纳税人负荷不堪。官员的过高耗费更是既进一步加重了纳税人负担，又制造了最为刺眼的一种社会不公。还不去说其中腐败者的大量灰色收入、黑色收入，单是官员享有的种种制度性特权就够纳税人受。例如，按官职大小来确定的医疗待遇、住房待遇，公费配备的轿车、司机及服务人员，还有价廉质优的特供商品之类，纳税人为官员们这些福利所付出的甚至远远超过为官员们的工资所付出的。

官多也好，特权也罢，钱都得纳税人来出。如果官员好好当公仆，“价”高倒也罢了。问题是，官员的特权使他们在自我身份上发生膨胀，在与民的关系上发生倒错。官员中问题丛生，也就不奇怪了。不久前，朱镕基总理曾列数官员几大问题：第一跑官，第二追求享受，第三扰民，第四瞎指挥(6)。

“跑官”显然是官民关系倒错和官员在权力来源上的颠倒意识（即“手中权力是党和政府给的”）的派生现象。它既表现为行为短期化、功利化，用纳税人的钱做表面文章、经营自己的仕途等等隐性腐败，也表现为最赤裸裸的腐败——买官。有买的，就有卖的。买官卖官的丑闻到处爆出，所以朱镕基总理要问：“是不是在有的基层是官都有价？”(7)

批评官员追求享受，显然还未针对官员享受的种种制度性特权，而指官员在本已享有的特权之外搞公款吃喝，追求高档轿车、豪华官邸等。说起建豪华官邸，现在许多地方从上到下竞相攀比，连贫困地区的县乡政府也不甘落后。三年前到过威海的魏明伦先生发现，在这小小的县级市，“公仆大厦”的排场可与李登辉的总统府和香港的港督府媲美，而且以无数级台阶托起的宫殿样式在气势上就对老百姓呈居高临下之势，哪个衣食父母要找“公仆”办事，仅“那百级天梯就够你匍匐爬行”。(8)其实，排场和气势如魏先生所描述的那种“公仆大厦”，在我居住的这

个城市的几个区都可见到。站在这些需要仰视的建筑面前，百姓是产生不出自己是国家主人的意识和自豪感的。

扰民，朱镕基总理主要指的是天怒人怨的乱收费。其实除此之外，还有许许多多令百姓烦不胜烦的有形骚扰或隐形骚扰。例如，人们不断被要求去做应付各种视察或突击检查的无用功。又如，通过大会小会、广电、报刊对人进行的精神骚扰……。无论哪种形式的扰民，在民与官的现有格局下，受扰一方别说没法象陀思妥也夫斯基笔下的主人公那样理直气壮地宣布："我向社会缴纳捐税，是为了没有人再敢对我提要求"，而且就连抱怨的份也没有。下面几个信手拈来的例子是很有些代表性的。西安某小本经营的小食店店主除按时纳税，还得应付各种收费的人三天两头光顾、大盖帽白吃白喝、防疫站高价强售劣质"洗消剂"、高价强售卫生宣传画……。大酒店更是待宰肥羊：街道办事处强索几千元灭鼠费却只收钱不灭鼠，到检查卫生时只要搜索出一粒老鼠屎，动辄罚款又是好几千元。(9)四川一些城市借各种商贸节、熊猫节、运动会的由头大收"纸头费"。巴掌大的会标、口号以50元一张的高价强行"卖"给企业和各种车辆的车主，一辆车不张贴若干张，休想出城进城(10)。有些事，就算激起众怒，也大多奈何它不得。电信业的收费早已千夫所指，但就敢冒天下之大不韪，一边宣布电信资费大幅下调，一边公布明降暗升和劫贫济富的方案愚弄全国消费者。强行进行思想灌输之类精神骚扰，更是几乎一刻也未停止过，更是以"顺我者昌逆我者亡"的霸气，动辄把不服骚扰者划归另类。

至于瞎指挥，朱镕基列举的行政干预、强迫银行贷款、片面追求高指标……，等等，也都是让老百姓吃足苦头的事。有几个触目惊心的统计数字，瞎指挥都脱不了干系：我国国企的呆死帐及银行不良资产损失至少在12000亿以上，决策失误造成的浪费每年至少1000亿以上⑾；"七五"期间，有数以万亿计的投资不知"漏"到哪里去了。而按市场一般资金运行效益计算，这么长的周期，这么大的投入，是可以"滚"出数百万亿元巨额资产的⑿。

跑官、扰民、享受、瞎指挥，没有哪一样不花纳税人的钱。也许，有人会认为说"跑官"花纳税人的钱是言过其实。然而，在绝大多数情况下，不花钱，官是跑不来的。至于花谁的钱，可别太天真，以为这些人都自己掏腰包。近日刚披露的河南某地大宗买官卖官事件，买者大多是

公费买官！纳税人的钱就经由这些渠道大把大把地给打了水漂。需要特别指出的是，除了这些原因造成的巨大浪费和漏失，还有几个无底洞在无情吞噬人民的血汗钱。一是由于某些官员的失职、渎职，许多钱换来的是到处耸起的豆腐渣工程和接二连三的桥塌人亡、楼塌人亡事件。那些“豆腐渣”只要没弄出人命，或者更确切地说，不管弄没弄出人命，只要封住了新闻界的口，便没见哪个官员为此丢官下狱。像法国最近正在审理的发生在80年代初的“污血案”，当时的政府总理、卫生部长等多位高官因失职成被告⒀，这样的事在中国犹如天方夜谭。二是私分、鲸吞国有资产；三是部分官员经常性的腐败消费，诸如陈希同、王宝森、孟庆平、李乘龙这些人，他们多是敛财大盗兼采花大盗，不光把纳税人的钱拼命往自己包里装，还大把公款包二奶，对小密一掷千金，公款公车出入舞厅、赌场……

五、纳税人购买到了什么样的服务和公共产品？

当来自人民的税、费除了支撑包括大量冗员的政府机构，支付官员的工资和制度性特权开支、腐败开支、奢糜型浪费、决策性浪费、失职渎职造成的浪费和每天一个亿以上的资产流失外，在为人民提供教育、环卫、市政建设、图书馆、博物馆、公园等公共文化设施以及社会保障等必要的公共产品上，钱只好捏得很紧了。教育投入占国民生产总值比例不仅远低于世界平均水平，甚至大大低于最不发达国家的平均水平，在世界排位末尾。每个儿童本该享有的免费接受九年义务教育的权利，变成要用金钱来交换的权利，越涨越高的收费把许多穷孩子无情地关在了校门外；同样应该对国民免费开放的公共图书馆、博物馆也因经费紧张，收起钱来；公园、名胜更是大幅涨价，历史遗留下来的、每个公民应该共享的人文、自然景观变成了不纳买路线便不得入内之处。社会保障又做得如何呢？发达国家通过税收和社会保障转移支付来调整收入差异，社保方面的支出高达国民生产总值的20—30%，为低收入者提供了必要的社会保障。相形之下，我国用于社保的钱少得可怜，近一、二十年，在“把一切推向市场”的非理性狂潮中，本来就覆盖面小、分配不公平、缺陷甚多的社会保障体系受到巨大冲击和破坏，变得更加脆弱。

低水平的公共产品与低质量的公共服务难分难解地系在一起，或者说，如形影相随。否则，如果各级政府部门都尽职尽责了，哪会每年上百万孩子失学辍学？哪会来那么多假冒伪劣品充斥市场？如果政府部门

克尽职守保护人民的生命钱，又怎会假酒假药屡禁不绝，一次又一次酿成众多人伤亡的惨祸？如果权力与责任成正比，又哪会出现那么多豆腐渣工程危害人民？如果不是多年的失职、渎职和决策失误又怎会在1998年长江来水量远不及1954年的自然条件下，造成的洪灾却远大于1954年；而且，如果早作防范，又何至于需要百万军民苦战数月，何至于造成死亡数千人和达几千亿人民币的直接损失？

与低水平服务相映成趣的是传媒奉行的扬善隐恶宣传方略。恶事、错事很少曝光，做了一点份内的事就当作大善拼命宣场。纳税人出钱养了官员，还得每月另出电视收视费去看“表扬与自我表扬相结合”的官员活动图，去看百姓如何地对谁谁谁的“亲切关怀”和“救助”感激涕零。如果说百姓的感激是不知道自己作为纳税人有权在遇到危难时得到国家援助，是因纳税人身份被遮蔽而发生的蒙昧，那么，宣染这些情景的传媒就是在清醒地制造蒙昧了。

低劣的服务总还可以叫作服务。所以，最糟的还不在于此。

近来，拧开电视常有如下场面：一群穿制服的执法者在大街上把街头小贩撵得如鸡飞狗跳一般四下逃窜。来不及逃的摊子被掀翻，东西被没收，盛在容器里待出售的食品、佐料统统被倒掉。电视中还有推土机如何把尚还有许多人要居住的房屋推倒，一大群顿失栖身之处的民工敢怒而不敢言地站在一旁……。别以为这些场面是艺术加工的电影镜头，而是地方新闻；别以为是暴露性镜头，而是在展示地方政府“为民办实事”，展示执法者“执行公务”，“采取果断措施”清理占道经营、违章建筑。

诚然，占道经营、违章建筑堵塞交通、有碍观瞻，清理是必要的。但占道摆摊者大多是下岗职工或本来就缺乏稳定收入的底层民众。而且，街道办事处已向他们收了钱，许可或默认了他们占道摆摊。各种违章建筑也同样，不经过办事处这一关是建不成的。街道办事处乃政府最基层代表，它收钱允许违章，政府下属的执法部门又撵人毁物。这好比一拨人收了人家买路钱，他们中另一拨人又横在路中不让通行。如此为民办实事，民实在不好消受。我不知道，那些被追撵着、被没收被倒掉原想用以换几个小钱的货物、食品的底层谋生者会多么心疼自己蒙受的损失，下一步又以何谋生？那些因房屋被推成一片瓦砾而顿失居所的民工们将以何处栖身？几乎就在地方新闻播放这些场面的同时，法国科西

嘉岛发生几个宪兵纵火烧毁一违章建筑的事件。宪兵非但不能享有“以果断措施执行公务“的赞誉，相反，他们作为肇事者被捕。接下来被捕的还有涉嫌与这一事件有牵连的科西嘉前行政长官，这位长官非但不能因毁了违章建筑而获“为民办实事”的美称，还与几个宪兵一道面临被起诉的命运，而且，法国政府也因此陷入一场危机。此间，我无意比较，因为，这两个类似事件的当事人的不同际遇，使人民在各自的国家里占有什么样的份量，已在不言之中。我也无意以这两个事例的对照为违章占道经营或违章建筑作辩护，而只想说，清理行动一要先解决被清理者的谋生、栖居等事关生存权的后顾之忧，二要合法。不先行解决被清理者的谋生、栖身问题的“清理”，说得客气是政府失职，说得不客气是不顾百姓死活；而粗暴“执法”，本身就是“不法”。

不过话说回来，这一幕虽然让纳税人不受用，毕竟还有部分合理动机可寻，可以让天下最受得气、最有忍耐力、最善解官意的纳税人心理上横竖取得平衡。但另一些情况就不行了。北京有10万来自河南的民工。他们出苦力，干别人不愿干的脏乱差活，还整天到处被驱赶，过着这边撵、那边挤的边缘人生活。设在北京的河南劳动厅驻京办事处为河南民工做了些什么事呢？一张成本仅两角的劳动输出卡，省物价局批准收费1元，层层加码到建设厅成了6元，到劳动厅驻京办事处就要收费25元，还扬言如不加盖他们的章就不准在京打工⒁。如此“公仆”，与占山为王，收取买路费的山贼又有何异？在湖南，岳阳有刑警姜某光天化日下率人闹市抢民女，并抢杀其夫⒂；来阳市公安局副局长之子、警察李某对辖区居民跋扈如占领军，横行不法如黑社会。他挨家挨店强收“保护费”，不交就砸店打人；因与某村民发生冲突就带枪冲进村，两天内一死四伤⒃。安徽枞阳县农民被不合理负担压得喘不过气，三位中南政治学院法律工作者抱不平，控告该县一个镇政府。结果，参与起诉的农民上了“黑名单”，县检察院及镇村干部组成的“特别行动队”一路逼抢，“所到之处，鸡飞狗跳”，三名法律工作者人身安全受威胁⒄。

如果说这几起事件还是少数贪官、不法警员和腐败司法人员的小打小闹，那么，十位著名作家联署的《一起天理难容的大冤案》（简称《天理难容》）⒅披露的事件则是地方恶势力与一个牵涉面甚广的巨大腐败网联手进行的司法谋杀：1998年9月25日，与腰缠万贯、恶贯满盈的村霸联手的郑州市公检法、河南省高级法院秘密抢杀了风华正茂的青

年、有强烈正义感和秉公办事的西韩砦村民选村民组长曹海鑫。原村民组长、村霸曹新豹在任期间蛀空了两千多万元集体资产，1995年春，在选举中败北。新组长曹海鑫一上任，就积极配合上级查帐。他用收回的钱给村民办好事，解决实际困难，并定期公布帐目。久遭村霸压迫的村民终于扬眉吐气，有了当家作主之感。但曹海鑫的祸端却由此而生。村霸团伙对他恨之入骨，在多次寻衅滋事之后，干脆持械聚众，深夜闯入曹海鑫家大肆殴打。歹徒人多势众，曹海鑫在劝阻无效和报警受阻的情况下，被迫操室内猎枪自卫。领头歹徒、曹新豹之弟曹新春与另一歹徒围上去夺枪，争夺中猎枪走火误中曹新春。曹海鑫再次欲用电话报警和向医院求救却再三遭其他歹徒阻碍、殴打。夜闯民宅的歹徒曹新春就这样被他自己的同伙耽误了抢救时间，流血过多而死。在村霸曹新豹活动下，郑州市公安局以“故意杀人罪”逮捕了在自己人身安全受严重威胁时实施正当防卫的曹海鑫，并迅速移交检察院。郑州检察院不到一周就准备好了起诉书，又神速送达郑州市中级法院。起诉书颠倒黑白，隐匿歹徒聚众持械夜闯民宅、殴打无辜的事实，隐匿了曹海鑫被迫自卫以及猎枪走火误中夺枪歹徒后三番五次欲报警、求救的事实，把正当自卫说成“开枪行凶杀人”。西韩砦村民成群结队四处上访，为曹海鑫申冤。郑州市中级法院在事实十分清楚的情况下无视真相、不顾冤情，以莫须有的“故意杀人罪”悍然下达死刑判决书。而此前一个月刚审结的一起真正的故意杀人罪，对连连开枪导致两死一伤且事后伪造现场的罪犯，同一个郑州市中级法院下的却是“防卫过当”的结论。在曹海鑫上诉后，在村民们再次掀起的上访高潮中，在新华社力促公正审理、连发三次专供高层领导参阅的材料，全国最高法院也干预之后，河南省高级法院仍然置事实于不顾，驳回上诉，并于1998年9月25日秘密处决了曹海鑫。早就自称在公检法有“铁哥们”的恶霸曹新豹，在其弟死后扬言以百万巨资买曹海鑫人头，他真的是如愿以偿了。秘密行刑后，第二天河南高级法院贴出一份编造得比检察院的起诉书还要颠倒黑白和更难自圆其说的所谓曹海鑫罪状。这份奇文被愤怒的村民撕下，作为控告这帮无恶不作的贪官的铁证。

这一可怖事件的性质，用《天理难容》的作者们的话来说，是公检法某些人“帮助恶霸枉杀好人”（李普）；“是党政及公检法系统从基层到上级机关内一些握有……实权的坏人执法犯法”，“蓄意制造的大冤

案”（邵燕祥）。

诚然，前面列举的警察逞凶杀人或行政机构充当拦路打劫的山贼角色，并不是普遍现象，否则，民众就将人人自危了。但这类事件肯定也不能说是很个别。即使在我国传媒受约束甚多的情况下，类似事件也不断爆出。诚然，曹海鑫案也不是普遍现象，否则，人民就根本没有活路了。但无论上访村民、抱不平的新闻界，还是最高法院的干预都未能阻止这一司法谋杀，这幕后的力量就很不简单了。这一案件成了一个危险信号——“是对中国人权中最基本的生存权的挑战，是行政司法权力与社会恶势力勾结形成‘黑金政治’趋向的信号”（邵燕祥）。顺便提一下，这起恶劣的司法谋杀中还有一个应该被钉在耻辱柱的人，那就是与地方和司法黑势力沆瀣一气的法律学界败类——郑州大学法律系副教授、兼职律师刘德法。他在曹海鑫一案是已死歹徒曹新春家属代理人，在前面提及的那起两死一伤的真正故意杀人案中是杀人者辩护人。两案前后相距一月，他以截然相反的两种法理逻辑先是把在无人夺枪情况下连开数枪，见人就射杀的杀人狂说成有理，要求轻判；一月后又把自卫的曹海鑫说成故意杀人犯，要求从严(19)。如果说曹案中党政司法部门中一些人的所作所为是行政司法权力与社会恶势力勾结而趋向黑金政治的信号，那么刘副教授的丑恶表演则是知识界、律师界败类卖身投靠社会黑势力，与黑势力联手作恶的信号。

骇人听闻的曹案和类似于岳阳、耒阳个别警察及河南劳动厅驻京办之所为有典型性但尚不具普遍性，另外一个情况却是普遍的，这就是：对于普通百姓来说，各级党政机关门难进、脸难看。从《天理难容》一文可以看出，河南省一些领导机关对上访群众的冷漠、敷衍、推托无疑是导致曹海鑫枉死的重要原因之一。据戴煌披露，因冤苦层出不穷，河南省委、省府门前每天都有上访者。如此多的冤苦本来就值得政府反省，而当平民百姓的冤情发生，他们无权无势无可依傍，又到处求告无门。在这种情况下，为他们伸张正义，对他们进行司法援助和其他形式援助，就成了国家义不容辞的责任，而对政府主持正义的期待则是冤主们最后一线希望。然而，高宅大院深似海，一道门卫就把许多上访者最后的希望击碎了。一对到河南省政府请愿的夫妇，连去数次不接待，绝望之下要自焚，传达室仍然不闻不问。当夫妇二人浇上汽油，就要准备用打火机点火，门卫竟然说：“你自焚，我给消防队打电话。”这种毫无

人性的态度把夫妇二人驱上了绝路，双双在省政府门前烧死（女的未当场烧死，但伤势过重，四天后死亡）(20)。

无论是曹案中的公检法，还是被媒体曝光的行凶警察、揩油官员或是冷漠无情的“衙门”中人，都是纳税人的血汗钱在供养。在这些并非个别的事件中，纳税人的钱不仅没有换来哪怕劣质的服务，反而养虎为患，换来了压迫和残害。写到这里，联想到一个让人笑不出来的笑话。电视里播放的外片经常有这样的镜头：普通公民理直气壮地找政府或警察提供服务，大到保护个人安全、寻找失踪的孩子，小到丢了钥匙要求警察帮助开门。服务如有不周或延宕，公民开口就是：“用了纳税人的钱，你们作了些什么！”当警察要进门问话什么的，连没什么文化的底层妇女也会气壮如牛地堵在门口：“想要进屋，有搜查证吗？”许多农民看到这些镜头，百般地羡慕、万般地无奈。一村妇发感慨：“在这儿，你敢！不甩你两耳刮子才怪。”

其实，甩两耳刮子算是文雅了。农村乡、镇干部动辄和警察一道闯进农民家催款逼债、牵猪、杠粮连带打人。去年十月，重庆市梁平县农民罗昌荣就因欠镇里300元“阎王债”被十几个收帐干部殴打致死。当罗奄奄一息等待救命之时，找来车的干部们却不是送人进医院，而是把从罗家牵走的那头价值远远超过300元的猪当“战利品”送到屠宰场过秤结帐；当罗伤得水米不进，不断吐血时，打人者却在聚餐庆功。罗在被打后第二天含恨而死(21)。

六、没有说完的话

由国人纳税意识的匮乏而扯出的问题，竟是如此之多。说到底，除了税制需要彻底改造，最重要的还是通过体制改革改变纳税人身份被遮蔽的状况和主仆颠倒的关系格局。只有当社会被安排得使每个人的公民尊严和自豪感可以油然而生，只有当普通的公民可以理直气壮地说：“我有权知道纳税人的钱花到哪里去了？”可以理直气壮地以纳税人身份对政府及各职能部门提要求：“我纳税是为了不被人盗窃，不挨打，不被人杀害……”可以理直气壮地面对各种要求、各种有形或无形的骚扰说：“我纳税，是为了没有人再敢对我提要求！”可以理直气壮地把警察堵在门外并质问：“想进屋，有搜查证吗？”只有这时，才谈得上普遍自觉地尽纳税义务。

然而，要实现这一步，我们有太多的事要做，有相当艰巨的路要

走。因为，就在这篇文章要结稿时，报上又披露出广西钦州市交警支队副支队长黄某及一干涉案者执法犯法大卖走私车，贪污受贿挥霍公款1200万元(22)。而从另一则并非批评性的报道则得知，北京市政府和天安门管理委员会决定投资亿万元人民币，对天安门广场地面进行大规模彻底翻修，用浅红色天然花岗石去换掉原先的水泥石砖(23)。花上亿元巨资去敲掉尚还基本完好的水泥石砖，换上豪华的花岗石地面，而穷孩子是否都能上学，下岗工人基本生活是否都有保障，令绝大多数人忧心忡忡的医疗、养老问题是否解决了……所有这一切，人们却不得而知。

(1)(3)引文出自何家栋：《必须建立公平公开的现代公共财政》（载山西发展导报98.1.13）；本文关于税收结构，间接税及遗产税的部分内容，也受益于何文，特此致谢。

(2)罗尔斯：《正义论》中国社会科学出版社，中译本第268页。

(4)《休漠经济论文选》商务，中译本，第75页。

(5)《国富论》商务，中译本，下册，第428，430页。

(6)(7)见《南风窗》99.5期，第34页：《朱镕基列数干部问题》。

(8)魏明伦《威海忧思》，文汇读书周报，98.1.3。

(9)南方周末，98.12.4，读者来信：《小食店被宰简史》。

(10)经济日报，93.7.16，羊慧明报道。

(11)文汇读书周报，98.4.11，《决策性失误是最大的浪费》。

(12)中国青年报，95.4.13，《查查共和国的资产帐》。

(13)“污血案”：80年代初，法国一些患者因输的血带爱滋病毒而感染该病，有几人现已死亡。当时，爱滋病在世界上尚属新发现不久的病毒，包括政府官员和一些医务人员对于这种病毒及其检测手段都还认识不足。对此缺乏足够认识的政府主管部门没有及时从美国进口最新的验血机器，致使含有爱滋病毒的血液未能被检测出来。

(14)见山西发展导报，98.6.12，《当官的要有良心》。

(15)刘支德：《“告知”的意义》，南方周末，99.1.15。

(16)《保护费》，南方周末，98.12.4。

(17)刘洪波：《司法机关司什么》，南方周末，98.12.18。

(18)(19)(20)方成、李普、杜导正、邵燕祥、张思之、张黎群、牧惠、谢和赓、蓝翎、戴煌：《一起天理难容的大冤案》，载《同舟共进》99年3期。

(21)《300元税费和一个农民之死》，南方周末，98.12.4。

(22)(23)南方周末，99.5.21，第5版，第16版。

完稿于1999年5月25日

(2)罗尔斯：《正义论》中国社会科学出版社，中译本第268页。

8.9论公民的不服从

亨利·戴维·梭罗

(1817-1862)，美国作家。本文选自《美国读本》，林本椿等译，北京，三联书店，1995

[作者简介]

亨利·戴维·梭罗(1817 - 1862)是位杂文家、诗人、自然主义者、改革家和哲学家。他出生在马萨诸塞州的康科德，毕业于哈佛大学。在担任了数年小学校长之后，梭罗决定以作诗和论述自然作为他终生的事业。他是拉尔夫．沃尔多．埃默森的信徒，是先验主义运动的一位领袖。与浪漫主义和改革结合在一起的先验主义推崇感觉和直觉胜过理智，宣扬个人主义和内在的心声—完整和自然的声音。

梭罗零打碎敲的以文谋生的努力几乎从未给他带来什么稿酬。他发表的作品销路不佳，便不时在家中的小铅笔厂里工作。1845年，后面有一段乱码。

1846年7月，梭罗居住在沃顿塘时，当地的警官找他，叫他支付投票税，尽管他已经数年未行使这个权利了。梭罗拒绝支付税款。当夜，警官把他关在康科德的监狱里。第二天，一位未透露身份的人士—可能是梭罗的姨母支付了税款，他便获释了。不过，他表明了他的观点：他不能向一个容许奴隶制并且对墨西哥发动帝国主义战争的政府交税。他准备了一份解释自己行动的演说稿，并于1849年发表了这篇演说稿。当时，这篇文章没有引起什么反响。但是到了十九世纪末，这篇文章却成了经典之作，在国际上出现了一批追随者。列夫．托尔斯泰在1900年读到这篇文章，对它崇拜不已。圣雄．甘地在南非当律师时，宣读这篇文章为触犯了种族歧视法规的印度人辩护。甘地深受梭罗的影响，成了一位终生非暴力反抗和消极抵制非正义权势的典范。通过甘地，梭罗的主张变成了政治活动的工具。后来在二十世纪，年轻的小马丁．路德．金也深受甘地的影响，梭罗的主张便在美国民权运动的思想基础中得到了新生。

我由衷地同意这个警句—“最好的政府是管得最少的政府”。我希望

看到这个警句迅速而且系统地得到实施。我相信，实施后，其最终结果将是—“最好的政府是根本不进行治理的政府”。当人们做好准备之后，这样的政府就是他们愿意接受的政府，政府充其量不过是一种权宜之计，而大部分政府，有时所有的政府却都是不得计的。对设置常备军的反对意见很多、很强烈，而且理应占主导地位，它们最终可能转变成反对常设政府。常备军队不过是常设政府的一支胳臂。政府本身也只不过是人民选择来行使他们意志的形式，在人民还来不及通过它来运作之前，它同样也很容易被滥用或误用，看看当前的墨西哥战争，它是少数几个人将常设政府当作工具的结果，因为，从一开始，人民本来就不同意采取这种作法。

目前这个美国政府—它不过是一种传统，尽管其历史还不久，但却竭力使自己原封不动地届届相传，可是每届却都丧失掉一些自身的诚实和正直。它的活力和气力还顶不上一个活人，因为一个人就能随心所欲地摆布它。对于人民来说，政府是支木头枪。倘若人们真要使用它互相厮杀，它就注定要开裂。不过，尽管如此，它却仍然是必不可少的，因为人们需要某种复杂机器之类的玩意儿，需要听它发出的噪音，藉此满足他们对于政府之理念的要求。于是，政府的存在表明了，为了人民的利益，可以如何成功地利用、欺骗人民，甚至可以使人民利用、欺骗自己。我们大家都必须承认，这真了不起。不过，这种政府从未主动地促进过任何事业，它只是欣然地超脱其外。它未捍卫国家的自由。它未解决西部问题。它未从事教育。迄今，所有的成就全都是由美国人民的传统性格完成的，而且，假如政府不曾从中作梗的话，本来还会取得更大的成就。因为政府是一种权宜之计，通过它人们可以欣然彼此不来往；而且，如上所述，最便利的政府也就是最不搭理被治理的人民的政府，商业贸易假如不是用印度橡胶制成的话，绝无可能跃过议员们没完没了地设置下的路障；倘若完全以议员们行动的效果，而不是以他们行动的意图来评价的话，那么他们就理所当然地应当被视作如同在铁路上设路障捣蛋的人，并受到相应的惩罚。

但是，现实地以一个公民的身份来说，我不像那些自称是无政府主义的人，我要求的不是立即取消政府，而是立即要有个好一些的政府。让每一个人都表明能赢得他尊敬的是什么样的政府，这样，也就为赢得这种政府迈出了一步。到头来，当权力掌握在人民手中的时候，多数派

将有权统治，而且继续长期统治，其实际原因不是因为他们极可能是正义的，也不是因为这在少数派看来是最公正的，而是因为他们在物质上是最强大的。但是，一个由多数派作出所有决定的政府，是不可能建立在正义之上的，即使在人们对其所了解的意义上都办不到。在一个政府中，如果对公正与谬误真正作出决定的不是多数派而是良知，如果多数派仅仅针对那些可以运用便利法则解决的问题做出决定，难道是不可能的吗?公民必须，哪怕是暂时地或最低限度地把自己的良知托付给议员吗？那么，为什么每个人还都有良知呢?我认为，我们首先必须做人，其后才是臣民。培养人们像尊重正义一样尊重法律是不可取的。我有权承担的唯一义务是不论何时都从事我认为是正义的事。……

那么一个人应当怎样对待当今的美国政府呢?我的回答是，与其交往有辱人格。我绝对不能承认作为奴隶制政府的一个政治机构是我的政府。

人人都承认革命的权利，即当政府是暴政或政府过于无能令人无法忍受的时候，有权拒绝为其效忠，并抵制它的权利。但是，几乎所有人都说，现在的情况并非如此。他们认为，1775年的情况才是如此。如果有人对我说，这个政府很糟糕，它对运抵口岸的某些外国货课税。我极有可能会无动于衷，因为没有这些外国货，我照样能过日子。所有的机器都免不了産生摩擦，但是这也许却具有抵消弊端的好处。不管怎么说，为此兴师动众是大错特错的。可是，如果摩擦控制了整个机器，并进行有组织的欺压与掠夺，那么，就让我们扔掉这部机器吧。换句话说，如果在一个被认为是自由的庇护所的国家里，人口的六分之一是奴隶，如果整个国家任由一个外国军队蹂躏、征服，并被置于军管之下，那么，我认为，诚实的人都应立刻奋起反抗、革命。使这个责任变得更加迫切的是，这个被如此蹂躏的国家不是我国，恰恰相反，我们的军队却正是入侵的军队……

事实上，反对马萨诸塞州改革的人不是南方的万把政客，而是这儿的千千万万商人和农场主，他们更感兴趣的是他们的商业和农业，而不是他们属于人类这个事实。不论花费什么代价，他们都不打算公平对待奴隶和墨西哥。我要与之争论的敌人，不是远在天涯，而是那些就在我们周围的敌人。他们与远方的敌人合作，按照他们的旨意办事。要不是这些人的话，远方的敌人不会为害。我们习惯于说，群众还未做好准

备。可是情况的改善是缓慢的，因为这些少数人实质上并不比多数人高明多少或好多少。在某处树立某种绝对的善，比起让许多人都像你这么好更重要。因为绝对的善将像酵母一样影响整体。在成千上万人具有反对奴隶制、反对战争的观点，但实际上却未做任何事情来结束奴隶制和战争。他们自以为是华盛顿和富兰克林的子孙，却是两手插在裤兜里，坐在那儿，借口不知道该做些什么，而无所事事，他们甚至优先考虑自由贸易问题，而不是事关自由的问题。饭后，他们安然地同时间读时价表和来自墨西哥的消息，也许，读者读着便睡着了……

美国人已经蜕变成奇怪的家伙—以爱交际的器官发达而著称，同时又显示出智力低下的沾沾自喜。在世界上，他最最关心的是确保救济院情况良好；他还未披上合法的外衣，便四下募捐以扶助孤寡，尽管这些孤寡眼下还不是孤寡。总之，他冒险光靠互助保险公司的资助过日子，而该公司已经答应为他体面地安葬……

不公正的法律仍然存在：我们必须心甘情愿地服从这些法律，还是努力去修正它们、服从它们直至我们取得成功，或是立刻粉碎它们呢？在当前这种政府统治下，人们普遍认为应等待，直到说服大多数人去改变它们。人们认为，如果他们抵制的话，这样修正的结果将比原来的谬误更糟。不过，如果修正的结果真比原来的谬误更糟的话；那是政府的过错，是政府使其变得更糟的。为什么政府不善于预见改革并为其提供机会呢？为什么政府不珍惜少数派的智慧呢?为什么政府不见棺材不落泪呢?为什么政府不鼓励老百姓提高警惕，为政府指出错误而避免犯错误呢?为什么政府总是把基督钉在十字架上，把哥白尼和路德逐出教会，并指责华盛顿和富兰克林是叛乱分子呢?”……

如果不公正是政府机器必然産生的磨擦的一部分，那么就让它去吧，让它去吧：也许它会磨合好的。—不过，毫无疑义，机器终将被彻底磨损掉的。如果不公正的那部分有其独自的弹簧滑轮、绳索，或者曲柄，那么你可能会考虑修正的结果会不会比原来的谬误更糟；但是，如果不公正的那部分的本质要求你以其人之道还治其人时，那我说就别管这法规了。以你的生命作为反磨擦的机制来制止这部机器吧。我不得不做的是，无论如何都要确保我不为我所唾弃的谬误效劳。

至于采纳州政府业已提出的修正谬误的方法，我听都没听过。那些方法太费时日，不等它们奏效，已经命赴黄泉了。我还有别的事要干。

我到这世上来主要不是为了把这世界变成个过日子的好地方。而是到这世上来过日子，不管它是好日子还是坏日子。一个人办不了每一件事，但是可以做些事。正因为他不必样样事情都要做，所以他也不一定非做出什么错事来。州长和议员们用不着向我请愿，我也犯不着向他们请愿。如果他们不听从我的请愿，那么我该怎么办呢？如果事到如此，州政府也就自绝其路了：其宪法本身也就是谬误的了。这似乎显得粗暴、顽固和毫无调和之意。但是，最温和、最体贴的作法，只适用于能够欣赏它，并能够配得上它的人；一切能使情况好转的变迁都是如此，正如振撼整个人体的生与死一样。

我毫无反顾地认为，凡是自称废奴主义者的人都必须立刻撤回对马萨诸塞州政府的人力和财力的支持，不必等到废奴主义者在政府中形成多数，不必等到他们让正义通过他们占了上风才动手。我认为，如果有上帝站在他们一边的话，就足够了，不必再等另一个了。况且，任何人只要比周围的人更正义一些，也就构成了一人的多数……

在一个监禁正义之士的政府统治之下，正义之士的真正栖身之地也就是监狱。当今马萨诸塞州为自由和奋发图强之士提供的唯一妥当的处所，是监狱。在狱中，他们为州政府的行径而烦恼，被禁锢在政治生活之外，因为他们的原则已经给他们带来麻烦了。逃亡的奴隶，被假释的墨西哥囚犯和申诉白人犯下的罪孽的印第安人可以在监狱里找到他们，在那个与世隔绝，但却更自由、更尊严的地方找到他们。那是州政府安置不顺其道的叛逆者的地方，是蓄奴制州里一个自由人唯一能够骄傲地居住的地方。如果有人以为他们的影响会消失在监狱里，他们的呼声不再能传到政府的耳朵里，他们无法在囹圄四壁之内与政府为敌，那么他们就弄错了。真理比谬误强大得多，一位对非正义有了一点亲身体验的人在与非正义斗争时会雄辩有力得多。投下你的一票，那不仅仅是一张纸条，而是你的全部影响。当少数与多数保持一致时，少数是无足轻重的，它甚至算不上是少数；但是当少数以自身的重量凝聚在一起时，便不可抗拒。要么把所有正直的人都投入监狱，要么放弃战争与奴隶制，如果要在这二者之间做出选择的话，州政府会毫不犹豫地做出选择。如果今年有一千人不交税，那不是暴烈、血腥的举动，但是若交税则不然。那是使政府得以施展暴行，让无辜的人流血。事实上，这正是和平革命的定义，如果和平革命是可能的话。如果税务官或其它政府官员问

我，正如有位官员问我的那样，“那么，我怎么办呢?”我的回答是，“如果你真希望做什么的话，那你就辞职。”如果臣民拒绝效忠，官员辞职，那么革命就成功了。即使假定这会导致流血的话，难道当良心受伤害的时候就不流血吗，从良心的创伤里流出的是人的气概和永生，将使他永世沉沦于死亡之中。此时此刻，我就看到这种流血……

我已经六年未交投票税了。我还一度为此进过监狱，关了一夜。当我站在牢房里，打量着牢固的石壁，那石壁足有二、三尺厚，铁木结构的门有一尺厚，还有那滤光的铁栅栏。我不由地对当局的愚昧颇有感独。他们对待我，就好像我不过是可以禁锢起来的血肉之躯。我想，当局最终应当得出这么个结论：监禁是它处置我的最好办法，而且我还从未想到我还能对它

有什么用处。我知道，如果说我与乡亲之间挡着堵石墙的话，那么他们若想要获得我这种自由的话，他们还得爬过或打破一堵比这石墙更难对付的墙才行。我一刻也不觉得自己是被囚禁着。这墙看来是浪费了太多的石头和灰泥了。我觉得，似乎所有公民中，只有我付清了税款。他们显然不知道该怎样对付我，他们的举止就像些没教养的人。他们的威胁恭维，样样都显得荒唐可笑。他们以为我惦记的是挪到这堵墙的另一边。我不禁觉得好笑，我在沉思时，他们却煞有介事地锁起牢门，全然不知我的思绪就跟在他们身后出了牢房，丝毫不受任何阻碍，而他们自己才真正是危险的。他们既然奈何不了我，便打定主意惩罚我的身躯，就像群顽童，无法惩罚他们憎恨的人，就冲他的狗撒野。我看，州政府是个傻子，如同一位揣着银匙的孤女，怯生生的，连自己的朋友和敌人都分不出来。我已经对它失去了所有的敬意，我可怜它。

州政府从未打算正视一个人的智慧或道德观念，而仅仅着眼于他的躯体和感官。它不是以优越的智慧或坦诚，而是以优越的体力来武装自己。我不是生来让人支使的。我要按照我自己的方式来生活。让我们来看看谁是最强者。什么力量能產生效果?他们只能强迫却无法使我顺从。因为我只听命于优越于我的法则。他们要迫使我成为像他们那样的人。我还不曾听说过，有人被众人逼迫着这样生活或那样生活。那会是什么样的生活呢?当我遇到的政府对我说：“把你的钱给我，不然就要你的命！我为什么要忙着给它钱呢?那政府可能处境窘迫不堪，而且不知所措。我不能帮它的忙。它必须像我一样，自己想办法。不值得为这样

的政府哭哭啼啼。我的职责不是让社会机器运转良好。我不是工程师的儿子。我认为，当橡果和栗子并排从树上掉下来时，它们不是毫无生气地彼此谦让，而是彼此遵循各自的法则，发芽、生长，尽可能长得茂盛。也许直到有一天，其中的一棵超过另一棵，并且毁了它。如果植物不能按自己的本性生长，那么它就将死亡，人也一样……

我不想同任何人或国家争吵。我不想钻牛角尖或自我标榜比旁人强。我倒倾向于认为，我寻求的是遵守我国的法则的理由。我是太容易遵守这些法则了。我完全有理由怀疑我有这毛病。每年，当税务官造访时，我总是忙着回顾国家与州政府的法令和主张，回顾人民的态度，以便找到个遵命的理由。我相信州政府很快就能免除我的这类操劳，那么我简直就同其它国民一样爱国了。从较低层次的角度看，宪法尽管有缺点，但还是非常好的。法律和法庭是非常令人尊敬的，甚至这个州政府和这个美国政府在许多方面也是非常令人敬佩、非常难得可贵、令人感激的，对此人们已经大加描述过了。但是，如果从稍高层次的角度看，它们就不过是我所描绘的那个样子。如果从更高或最高层次的角度看，那么有谁会说它们是什么玩意儿，或者会认为它们还配让人瞧上一眼，或者值得让人考虑考虑呢?

不过，政府同我没多大关系，我尽可能不考虑它。我不常生活在政府之下，我甚至不常生活在这个世界上。如果一个人思想自由，幻想自由，想象自由，那么不自由的东西在他看来就绝不会长期存在。愚蠢的统治或改良者们不可能彻底妨碍他……

政府的权威，即使是我愿意服从的权威—因为我乐于服从那些比我渊博、比我能干的人，并且在许多事情上，我甚至乐于服从那些不是那么渊博，也不是那么能干的人—这种权威也还是不纯正的权威：从严格、正义的意义上讲，权威必须获得被治理者的认可或赞成才行。除非我同意，否则它无权对我的身心和财産行使权力。从极权君主制到限权君主制，从限权君主制到民主制的进步是朝着真正尊重个人的方向的进步。民主，如同我们所知道的民主，就是政府进步的尽头了吗?不可能进一步承认和组织人的权利了吗?除非国家承认个人是更高的、独立的权力，而且国家的权力和权威是来自于个人的权力，并且在对待个人方面采取相应的措施；否则就绝对不会有真正自由开明的国家。我乐于想象国家的最终形式，它将公正地对待所有的人，尊重个人就像尊重邻居

一样。如果有人履行了邻居和同胞的职责，但却退避三舍，冷眼旁观，不为其所容纳的话，它就寝食不安。如果，一个国家能够结出这样的果实，并且听其尽快果熟蒂落的话，那么它就为建成更加完美、更加辉煌的国家铺平了道路。那是我想象到，却在任何地方都不曾看到的国家。

8.10公民社会

达仁道夫

（1929- ），德国社会学家，1974年移居英国。本文选自《现代社会冲突》杜荣远译，北京，中国社会科学出版社，2000。

在我们试图回答这个问题之前，我们有必要暂时中断对应得权利和供给的两方面的分析，并且充分审视一下生存机会。公民的身份地位标志着社会的事物发生了深刻的变化，也许也标志着在扩大人的选择的意义上取得了一种值得注意的进步。但是，公民的身份地位本身还不说明自由已经立足其中的社会的种类。它是公民社会的一个要素，但是，公民社会要求满足其他的更为敏感的条件。

我们还有必要最后一次对德语用词作个解释：在20世纪行将结束之际，公民社会（civil society）再次在世界范围内成为时髦，犹如它在200年前已经流行过一样。这个概念从拉丁美洲扩展到东欧，也就是说，在国家的全面权利要求宣告失败、而人们要求新的依靠的地方，它变得具有现实意义。但是，德语要用这个概念有困难。有时应用英语的表达方式civil society；另一些人企图避免作出抉择，只谈论“Zivilgesellschaft”（“平民社会”人无论如何，大多数人避免使用“die burgerliche Gesellschaft”（“公民的社会”）的概念。据一本广泛发行的字典称，“公民的社会作为市民所支撑和负责的社会制度，由于两次世界大战（和在德国发生的两次通货膨胀）的影响，由于生产结构的市场结构以及消费行为的改变，已经不再存在了”。这可能适用于这种版本的“公民的社会”，但是，它并不特别令人感兴趣。下面我将尝试让人信服可用德语单词“Burgergesellschaft”（公民社会）来替代另一个与其说是一时的、毋宁说伴随着现代进程的“civil-society”（公民社会）的形式。

蒂莫西·加通·亚什（Timothy Garton Ash）有意不提理论的要求，只根据正在谋求解放自己的东欧、中欧人的愿望，提出人们将期待从公民社会得到什么。“应该有一些联合的形式，民族的、地区的、地方的、职业的联合形式，它们是自愿的，权威的，民主的，首先而且最重要的是

不受政党或者国家控制或操纵的。人们在其行为举止上应该是‘资产阶级的’（“burgerlich”）；也就是说，有礼貌的，宽容的，而首先是无暴力的。资产阶级的和文质彬彬的。公民权利的思想是必须认真严肃对待的”。因此在公民社会里，至关重要的是让很多不受（中央集权）国家干预的组织和机构存在，让它们虽杂乱无章，但具有创造性。从根本上讲，重要的是社会，但是同时，其涵义要比中立的、一般的社会概念所指的更多。作为自由的媒介物的公民社会，有其专有的特征，在这里应该强调其中的三个特征。

公民社会的第一个重要的特征是它的要素的多样性。“结构”这个词还是夸张了在这种多样性里的秩序。有很多的组织和机构，人们能够在其中实现他们在各方面的生活利益。美国宪法的缔造者和《联邦党人文集》的作者之一詹姆斯·麦迪逊特别强调这一方面，因为“多数的专制统治”令他忧心忡忡。“一方面一切统治将从社会派生而来，并且保持对社会的依附，另一方面社会本身将分为如此之多的部分、利益集团和公民阶级，以至于个人或者少数人的权利就几乎不会受到多数人出于利益而形成的联合的危害。”因此惟一的一个国教与公民的社会毫无关系；与此相反，若干独立于国家的教会则属于公民的社会。

公民社会的第二个重要特征是很多组织和机构的自治。同时，自治首先必须理解为独立于一个权力中心。凡是社区自治得到严肃对待的地方，乡镇的行政管理（自治管理）就能够变为公民的社会的一部分。即使由国家财政拨款维系的机构，如大学，也能实行自治。诚然，毋庸否认，倘若自治建立在成员们自己的主动性上，而且一般也是建立在私有财产的基础之上，自治就会更加牢靠一些。中小型企业如同基金会、协会和联合会一样，也是公民社会的组成部分。社会团体自治的渊源和形式是创建公民社会的一个中心主题，创建公民社会总只能是创造一些使这类社会能欣欣向荣的条件。

公民社会的第三个重要的特征与人的行为举止有关系，即与加通·亚什所称的“有礼貌的、宽容的和无暴力的”、但首先是“资产阶级的和文质彬彬的”行为举止有关系。在这里我们遇到公民身份地位的另一方面，即公民个人的一面，也就是说，公民意识。在这个意义上的公民，并不问别人、尤其是国家能为他做些什么，而是自己能有所作为。公民的自豪感，刚直不阿的公民气概——它们与描写公民社会成员美德的各种各样

的字眼有关联。

显然，公民社会是一切独裁权力的眼中钉、肉中刺。专制的领主们充其量允许公民社会作为个人的“内心流亡地”。然而，这是违背公民社会的开放原则的。极权的统治者们憎恨公民社会更甚于憎恨其他的一切，公民社会抗拒他们的肆无忌惮、骄横狂妄。纳粹统治在德国的立足首先是一种反对公民社会的基本要素的斗争，包括反对公民社会的一些令人惊叹的方面，例如大学生联合会，或者有着固有的（自治的）荣誉习俗的贵族。如果这场斗争胜利，可能会产生一个巨大的真空，而这个真空就会使得人们几乎不可能建立民主制度和市场经济。对此，齐奥赛斯库之后的罗马尼亚提供了一个令人心悦诚服的范例。

反过来，这就是说，公民社会也许是惟一有效反对专制和极权统治的源泉。在现存的社会主义的国家里，凡是存在着公民社会基本要素的地方，那里的反对派就强大。在波兰，反对派包括拥有特殊地位的教会，1980年以后还包括“团结工会”（Solidarnosc）；在匈牙利，起初是悄悄的财产私有化的倾向，然后是越来越公开化的财产私有化的倾向；在捷克斯洛伐克，作家和艺术家们进行了较为孤军奋战的斗争；民主德国教会的反对派组织的情况同样如此。与此相反，拉丁美洲有很多“来自下面的”反对专制组织的派系，不过，它们往往是短命的。

不过，公民社会和专制的关系不可以普遍化为社会和国家的关系。对约翰·洛克来说，不存在公民政府（civil government）和公民社会（civil society）的关系问题；二者属于一体。凡是自由的宪法占统治地位的地方，公民社会是人们的一般的生活媒介物。它恰恰不是国家的一大支柱；形形色色的自治的机构总是要注意避免与统治者们缔结过于密切的同盟。但是，公民社会也不是处于反对国家的地位。把公民的倡议运动看做是反对民主政府的集团，那是一种毫无创见的误解。自由也意味着，国家要让人们自己去处置其生活的广阔的领域，因此他们既不必开展反对国家机构的斗争，也不必开展支持国家机构的斗争，他们最终会与国家机构一起借助市场经济共同促进生存机会。

（选自：拉尔夫·达仁道夫-现代社会冲突-自由政治随感—第二章 公民权利和社会阶级）

8.11编者旁白

不同社会有不同的统治秩序，这些秩序以相应的伦理作为支撑。现代社会伦理与传统伦理大不相同：

在传统中国，"普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣"。无论土地、财富、还是牛羊子民，都属统治者所有。尽管人们知道，中国几千年的历史并不存在真正合法的统治，他们的天下大都是像强盗抢劫一样从别人于中夺来的。但是，传统统治奉行的本是一种强盗逻辑：胜者王侯败者贼。天下本无主，谁能抢到手就是谁的。无论什么样的地痞流氓，无论手段多么卑劣，只要能夺得皇位，就可以名正言顺地统治国家。

在这种关系之下，一切都以权力金字塔的顶端为中心，自立规矩，不讲任何道理。不但个人的财产没有安全保障，随时可能被没收和征用，就连身家性命也是如此，"君叫臣死，臣不敢不死"。这一切并非全是人治，而是常常"有法可依"。只是这"法"的制订并不需要征得百姓同意。于是，国内的子女玉帛自不必说，即使皇上想要让异域贡献几个女人或者地方特产，也可以立即发兵征讨。百姓的命运只有被迫忠君爱国，拿生命和财产做牺牲。

西方现代文明却给中国人送来了不同的理念：个人与社会、个人与国家，都是一种契约关系。它所遵循的同样是市场上平等交换的原则。

这种新观念在20世纪初已开始深入人心，人们知道了个人应有的权利和政府权力的界限，知道了什么是合法的政府管理，什么是依靠强权进行的非法奴役，知道了现代人没有义务无条件接受统治和支配，更没有义务受权势者奴役。早在20世纪初，一些报刊就对此展开讨论，但表达最鲜明的还是新文化运动的倡导者陈独秀等人。

1914年，陈独秀发表文章《爱国心与自觉心》，以西方现代国家理念考察中国，认为中国虽然有几千年历史，但可以说一直没有建立国家。因为"号为建设国家者，凡数十次，皆未尝为吾人谋福利，且为戕害吾人福利之蟊贼；吾人数千年以来所积贮之财产，所造作之事物，悉为此数十次建设国家者破坏无余"。他认为："国家者，保障人民之权利，谋益人民之幸福者也。不此之务，其国也存之无所荣，亡之无所

惜。……盖保民之国家，爱之宜也；残民之国家，爱之也何居？岂吾民获罪于天，非留此屠戮人民之国家以为罚而莫可赎耶？或谓恶国家胜于无国家，予则云，残民之祸，恶国家甚于无国家。失国之民诚苦矣，然其托庇于法治主权之下，权利虽不与主人等，视彼乱国之孑遗，尚若天上焉。”1919年，他撰《我们究竟应当不应当爱国》一文又提醒人们：“‘爱国’二字往往可以用做搜刮民财、压迫个人的利器”，并且再次强调：“我们爱的国家是为人民谋幸福的国家，不是人民为国家做牺牲的国家。”

现代社会伦理以个人权利为出发点，国家和社会组织的合法性都由此而获得。胡适告诉人们：“社会最大的罪恶莫过于摧折个人的个性”，良好的制度可以保护人的个性，而罪恶的制度则摧残人的个性。他强调个人自由与社会进步的关系，认为个人如果没有自由权利，便像奴隶一样，不仅个性摧折，而且可以对一切都不负责任。而现代国家突出的特点就是个人享有充分的自由选择之权，同时对自己的所作所为负责。当民族主义高潮到来之际，他说：“现在有人对你们说：‘牺牲你们个人的自由，去求国家的自由！’我对你们说：‘争你们个人的自由，便是为国家争自由，争你们自己的人格，便是为国家争人格！ 自由平等的国家不是一群奴才建造得起来的！’”（《介绍我自己的思想》）

鲁迅临终之际，正是民族救亡热潮高涨之时，他告诫人们：“用笔和舌，将沦为异族的奴隶之苦告诉大家，自然是不错的，但要十分小心，不可使大家得着这样的结论：‘那么，到底还不如我们似的做自己人的奴隶好。’”（《半夏小集》）

由此，我们可以看到一种现代观念的形成。

可惜，这种新观念曾几何时几近消失，直到“文革”结束后又逐步复活。这里所选邵燕祥、萧雪慧等人的文章分别代表了1980年代和1990年代中国知识分子对这个问题的思考，值得阅读和深思。

(李新宇)

第九章什么是“知识分子”

9.1关于知识阶级

—十月二十五日在上海劳动大学之演讲

鲁迅

(1881–1936)中国现代作家。本文选自《鲁迅全集》(8)，北京，人民文学出版社，1981。本文有删节。

我到上海约二十多天，这回来上海并无什么意义，只是跑来跑去偶然到上海就是了。

我没有什么学问和思想，可以贡献给诸君。但这次易先生要我来讲几句话；因为我去年亲见易先生在北京和军阀官僚怎样奋斗，而且我也参与其间，所以他要我来，我是不得不来的。

我不会讲演，也想不出什么可讲的，讲演近于做八股，是极难的，要有讲演的天才才好，在我是不会的。终于想不出什么，只能随便一谈；刚才谈起中国情形，说到“知识阶级”四字，我想对于知识阶级发表一点个人的意见，只是我并不是站在引导者的地位，要诸君都相信我的话，我自己走路都走不清楚，如何能引导诸君？

“知识阶级”一辞是爱罗先珂（V.Eroshenko）七八年前讲演“知识阶级及其使命”时提出的，他骂俄国的知识阶级，也骂中国的知识阶级，中国人于是也骂起知识阶级来了；后来便要打倒知识阶级，要利害一点，甚至于要杀知识阶级了。知识就仿佛是罪恶，但是一方面虽有人骂知识阶级；一方面却又有人以此自豪：这种情形是中国所特有的，所谓俄国的知识阶级，其实与中国的不同，俄国当革命以前，社会上还欢迎知识阶级。为什么要欢迎呢？因为他确能替平民抱不平，把平民的苦痛告诉大众。他为什么能把平民的苦痛说出来？因为他与平民接近，或自身就是平民。几年前有一位中国大学教授，他很奇怪，为什么有人要描写一个车夫的事情，这就因为大学教授一向住在高大的洋房里，不明白平民的生活。欧洲的著作家往往是平民出身，（欧洲人虽出身穷苦，而也做文章；这因为他们的文字容易写，中国的文字却不容易写了。）所以也同样的感受到平民的苦痛，当然能痛痛快快写出来为平民说话，因此平民以为知识阶级对于自身是有益的；于是赞成他，到处都欢迎他，但是他们既受此荣誉，地位就增高了，而同时却把平民忘记了，变成一种特

别的阶级。那时他们自以为了不得，到阔人家里去宴会，钱也多了，房子东西都要好的，终于与平民远远的离开了。他享受了高贵的生活，就记不起从前一切的贫苦生活了。——所以请诸位不要拍手，拍了手把我的地位一提高，我就要忘记了说话的。他不但不同情于平民或许还要压迫平民，以致变成了平民的敌人，现在贵族阶级不能存在；贵族的知识阶级当然也不能站住了，这是知识阶级缺点之一。

还有知识阶级不可免避的运命，在革命时代是注重实行的，动的；思想还在其次，直白地说：或者倒有害。至少我个人的意见如此的。唐朝奸臣李林甫有一次看兵操练很勇敢，就有人对着他称赞。他说："兵好是好，可是无思想，"这话很不差。因为兵之所以勇敢，就在没有思想，要是有了思想，就会没有勇气了。现在倘叫我去当兵，要我去革命，我一定不去，因为明白了利害是非，就难于实行了。有知识的人，讲讲柏拉图（Plato）讲讲苏格拉底（Socrates）是不会有危险的。讲柏拉图可以讲一年，讲苏格拉底可以讲三年，他很可以安安稳稳地活下去，但要他去干危险的事情，那就很费踟蹰。譬如中国人，凡是做文章，总说"有利然而又有弊"，这最足以代表知识阶级的思想。其实无论什么都是有弊的，就是吃饭也是有弊的，它能滋养我们这方面是有利的；但是一方面使我们消化器官疲乏，那就不好而有弊了。假使做事要面面顾到，那就什么事都不能做了。

还有，知识阶级对于别人的行动，往往以为这样也不好，那样也不好。先前俄国皇帝杀革命党，他们反对皇帝；后来革命党杀皇族，他们也起来反对。问他怎么才好呢？他们也没办法。所以在皇帝时代他们吃苦，在革命时代他们也吃苦，这实在是他们本身的缺点。

所以我想，知识阶级能否存在还是个问题。知识和强有力是冲突的，不能并立的；强有力不许人民有自由思想，因为这能使能力分散，在动物界有很显的例；猴子的社会是最专制的，猴王说一声走，猴子都走了。在原始时代酋长的命令是不能反对的，无怀疑的，在那时酋长带领着群众并吞衰小的部落；于是部落渐渐的大了，团体也大了。一个人就不能支配了。因为各个人思想发达了，各人的思想不一，民族的思想就不能统一，于是命令不行，团体的力量减小，而渐趋灭亡。在古时野蛮民族常侵略文明很发达的民族，在历史上常见的。现在知识阶级在国内的弊病，正与古时一样。

英国罗素（Russel）法国罗曼罗兰（R.Rolland）反对欧战，大家以为他们了不起，其实幸而他们的话没有实行，否则，德国早已打进英国和法国了；因为德国如不能同时实行非战，是没有办法的。俄国托尔斯泰（Tolstoi）的无抵抗主义之所以不能实行，也是这个原因。他不主张以恶报恶的，他的意思是皇帝叫我们去当兵，我们不去当兵。叫警察去捉；他不去；叫刽子手去杀，他不去杀，大家都不听皇帝的命令，他也没有兴趣；那末做皇帝也无聊起来，天下也就太平了。然而如果一部分的人偏听皇帝的话，那就不行。

我从前也很想做皇帝，后来在北京去看到宫殿的房子都是一个刻板的格式，觉得无聊极了。所以我皇帝也不想做了。做人的趣味在和许多朋友有趣的谈天，热烈的讨论。做了皇帝，口出一声，臣民都下跪，只有不绝声的Yes，Yes，那有什么趣味？但是还有人做皇帝，因为他和外界隔绝，不知外面还有世界!

总之，思想一自由，能力要减少，民族就站不住，他的自身也站不住了!现在思想自由和生存还有冲突，这是知识阶级本身的缺点。

然而知识阶级将怎么样呢？还是在指挥刀下听令行动，还是发表倾向民众的思想呢？要

是发表意见，就要想到什么就说什么。真的知识阶级是不顾利害的，如想到种种利害，就是

假的，冒充的知识阶级；只是假知识阶级的寿命倒比较长一点。像今天发表这个主张，明天

发表那个意见的人，思想似乎天天在进步；只是真的知识阶级的进步，决不能如此快的。不

过他们对于社会永不会满意的，所感受的永远是痛苦，所看到的永远是缺点，他们预备着将

来的牺牲，社会也因为有了他们而热闹，不过他的本身——心身方面总是苦痛的；因为这也

是旧式社会传下来的遗物。至于诸君，是与旧的不同，是二十世纪初叶青年，如在劳动大学

一方读书，一方做工，这是新的境遇；或许可以造成新的局面，但是环境是老样子，着着逼

人堕落，倘不与这老社会奋斗，还是要回到老路上去的。

(以下删除)

譬如从前我在学生时代不吸烟，不吃酒，不打牌，没有一点嗜好；后来当了教员，有人发传单说我抽鸦片。我很气，但并不辩明，为要报复他们，前年我在陕西就真的抽一回鸦片，看他们怎样？此次来上海有人在报纸上说我来开书店；又有人说我每年版税有一万多元。但是我也并不辩明；但曾经自己想，与其负空名，倒不如真的去赚这许多进款。

还有一层，最可怕的情形，就是比较新的思想运动起来时，如与社会无关，作为空谈，那是不要紧的，这也是专制时代所以能容知识阶级存在的原故。因为痛哭流泪与实际是没有关系的，只是思想运动变成实际的社会运动时，那就危险了。往往反为旧势力所扑灭。中国现在也是如此，这现象，革新的人称之为“反动”。我在文艺史上，却找到一个好名辞，就是R enaissance(10)，在意大利文艺复兴的意义，是把古时好的东西复活，

将现存的坏的东西压倒，因为那时候思想太专制腐败了，在古时代确实有些比较好的；因此

后来得到了社会上的信仰。现在中国顽固派的复古，把孔子礼教都拉出来了，但是他们拉出

来的是好的么？如果是不好的，就是反动，倒退，以后恐怕是倒退的时代了。

还有，中国人现在胆子格外小了，这是受了共产党的影响。人一听到俄罗斯，一看见红色，就吓得一跳；一听到新思想，一看到俄国的小说，更其害怕，对于较特别的思想，较新思想尤其丧心发抖，总要仔仔细细底想，这有没有变成共产党思想的可能性？！这样的害怕，一动也不敢动，怎样能够有进步呢？这实在是没有力量的表示，比如我们吃东西，吃就吃，若是左思右想，吃牛肉怕不消化，喝茶时又要怀疑，那就不行了，——老年人才是如此；有力量，有自信力的人是不至于此的。虽是西洋文明罢，我们能吸收时，就是西洋文明也变成我们自己的了。好像吃牛肉一样，决不会吃了牛肉自己也即变成牛肉的，要是如此胆小，那真是衰弱的知识阶级了，不衰弱的知识阶级，尚且对于将来的存在不能确定；而衰弱的知识阶级是必定要灭亡的。从前或许有，将来一定不能存在的。

现在比较安全一点的，还有一条路，是不做时评而做艺术家。要为

艺术而艺术(11)。住在“象牙之塔”(12)里，目下自然要比别处平安。就我自己来说罢，——有人说我只会讲自己，这是真的。我先前独自住在厦门大学的一所静寂的大洋房里；到了晚上，我总是孤思默想，想到一切，想到世界怎样，人类怎样，我静静地思想时，自己以为很了不得的样子；但是给蚊子一咬，跳了一跳，把世界人类的大问题全然忘了，离不开的还是我本身。

就我自己说起来，是早就有人劝我不要发议论，不要做杂感，你还是创作去吧！因为做了创作在世界史上有名字，做杂感是没有名字的。其实就是我不做杂感，世界史上，还是没有名字的，这得声明一句，是：这些劝我做创作，不要写杂感的人们之中，有几个是别有用意，是被我骂过的。所以要我不再做杂感。但是我不听他，因此在北京终于站不住了，不得不躲到厦门的图书馆上去了。

艺术家住在象牙塔中，固然比较地安全，但可惜还是安全不到底。秦始皇，汉武帝想成仙，终于没有成功而死了。危险的临头虽然可怕，但别的运命说不定，“人生必死”的运命却无法逃避，所以危险也仿佛用不着害怕似的。但我并不想劝青年得到危险，也不劝他人去做牺牲，说为社会死了名望好，高巍巍的镌起铜像来。自己活着的人没有劝别人去死的权利，假使你自己以为死是好的，那末请你自己先去死吧。诸君中恐有钱人不多罢。那末，我们穷人唯一的资本就是生命。以生命来投资，为社会做一点事，总得多赚一点利才好；以生命来做利息小的牺牲，是不值得的。所以我从来不叫人去牺牲，但也不要再爬进象牙之塔和知识阶级里去了，我以为是最稳当的一条路。

至于有一班从外国留学回来，自称知识阶级，以为中国没有他们就要灭亡的，却不在我所论之内，像这样的知识阶级，我还不知道是些今天的说话很没今天的说话很没有伦次，望诸君原谅！

(1)本篇最初发表于一九二七年十一月上海劳动大学《劳大周刊》第五期，是鲁迅在该校讲演的记录稿。由黄河清记录，发表前经过鲁迅校阅。

上海劳动大学，以国民党西山会议派为背景，标榜无政府主义的一所半工半读学校，分农学院、工学院、社会科学院三部。一九二七年创办，一九三三年停办。

(2)易先生即易培基（1880—1937），字寅村，湖南长沙人。一九

二四年十一月、一九二五年十二月两次担任短时期的北洋政府教育总长。他支持北京女子师范大学学生运动，该校复校后曾兼任校长。一九二七年任上海劳动大学校长。

(3)“知识阶级及其使命”俄国作家爱罗先珂在北京的一次讲演的题目。记录稿最初连载于一九二二年三月六日、七日《晨报副刊》，题为《知识阶级的使命》。

(4)指东南大学教授吴宓。参看《二心集·上海文艺之一瞥》。(5)李林甫疑为许敬宗之误。唐代刘餗《隋唐嘉话》卷中：“太宗之征辽，作飞梯临其城。有应募为梯首，城中矢石如雨，而竞为先登。英公指谓中书舍人许敬宗曰：‘此人岂不大健？’敬宗曰：‘健即大健，要是不解思量。’”

(6)苏格拉底（前469—前399）古希腊哲学家。(7)罗素在第一次世界大战时，他反对英国参战，因而被解除剑桥大学教职；之后又因反对征兵，被判监禁四个月。

(8)罗曼罗兰在第一次世界大战时，他曾发表《站在斗争之上》等文，反对帝国主义战争。

(9)Yes英语：是。

(10)Renaissance英语：文艺复兴。十四至十五世纪兴起的西方新兴资产阶级反对封建主义和宗教神权的思想文化运动。最初开始于意大利，后来扩及德、法、英、荷等欧洲国家。这个运动以复兴久被泯没的古希腊、罗马文化为口号，因而得名。

(11)为艺术而艺术最早由法国作家戈蒂叶（1811—1872）提出的一种资产阶级文艺观。它认为艺术应该超越一切功利而存在，创作的目的在于艺术本身，与社会政治无关。

(2)“象牙之塔”原是法国文艺批评家圣·佩韦（1804—1869）批评同时代消极浪漫主义诗人维尼的用语，后来用以比喻脱离现实的文艺家的小天地。

《鲁迅的教育思想和实践》顾明远等著，人民教育出版社

9.2怎样才算是知识分子

殷海光

(1919—1969)，中国当代哲学家。本文选自《中国文化的展望》，北京，中国和平出版社，1988。

照《时代》周刊(Time)的时代论文所说，得到博士学位的人早已不足看做是知识分子。即今是大学教授也不一定就是知识分子。至于科学家，只在有限制的条件之下才算是知识分子。该刊在两个假定的条件之下来替知识分子下定义：

第一，一个知识分子不止是一个读书多的人。一个知识分子的心灵必须有独立精神和原创能力。他必须为追求观念而追求观念。如霍夫斯泰德(Richard Hofstadter)所说，一个知识分子是为追求观念而生活。勒希(Christopher Lasch)说知识分子乃以思想为生活的人。

第二，知识分子必须是他所在的社会之批评者，也是现有价值的反对者。批评他所在的社会而且反对现有的价值，乃是苏格拉底式的任务。

一个人不对流行的意见，现有的风俗习惯，和大家在无意之间认定的价值发生怀疑并而提出批评，那末这个人即令读书很多，也不过是一个活书柜而已。一个“人云亦云”的读书人，至少在心灵方面没有活。

如果依照上列《时代》周刊所举两个条件来界定知识分子，那末不仅中国的知识分子很少，即令在西方世界也是寥寥可数。在现代西方，罗素是十足合于这两个条件的。史迪文逊(Adlai Stevenson)显然是一个知识分子。在中国，就我所知，明朝李卓吾勉强可作代表。自清末严又陵以降的读书人堪称知识分子的似乎不易造一清册。而且，即令有少数读书人在他们的少壮时代合于这两个条件，到了晚年又回头走童年的路，因此不算知识分子。

维斯(Paul Weiss)说，真正的知识分子没有团体，而且也没有什么朋友。赫钦士(Robert Hutchins)认为一个知识分子是试行追求真理的人。

这样看来，作一个真正的知识分子是要付出代价的，有时得付出生命的代价。苏格拉底就是一个典型。一个真正的知识分子必须“只问是

非，不管一切”。他只对他的思想和见解负责。他根本不考虑一个时候流行的意见，当然更不考虑时尚的口头禅；不考虑别人对他的思想言论的好恶情绪反应；必要时也不考虑他的思想言论所引起的结果是否对他有利。一个知识分子为了真理而与整个时代背离不算稀奇。旁人对他的恭维，他不当做“精神食粮”。旁人对他的诽谤，也不足以动摇他的见解。世间的荣华富贵，不足以夺去他对真理追求的热爱。世间对他的侮辱迫害，他知道这是人间难免的事。依这推论，凡属说话务求迎合流俗的读书人，凡属立言存心哗众取宠的读书人，凡属因不耐寂寞而不能抱持真理到底的读书人，充其量只是读读书的人，并非知识分子。

海耶克说，知识分子既不是一个有原创力的思想家，又不是思想之某一特别部门的专家。典型的知识分子不一定必须有专门的知识，也不一定必须特别有聪明才智来传播观念。一个人之所以够资格叫做知识分子，是因他博学多闻，能说能写，而且他对新观念的接受比一般人来得快。

海耶克的说法没有《时代》周刊的时代论文那么严格。我对这两种说法都采用。依照海耶克的说法，中国文化里的知识分子倒是不少。《时代》周刊的时代论文所界定的知识分子是知识分子的精粹。海耶克所说的知识分子是知识分子的本干。前者是一个社会文化创建的先锋，后者是一个社会文化创建的主力。时至今日，知识分子自成一个占特殊地位的阶层之情形已经近于过去了。今日的知识分子，固然不限于在孔庙里，也不限于在学校里，而是分布在各部门里。因此，我们现在谈文化创建，已经不是狭义的局限于拿笔杆的人的事，而是广义的扩及社会文化的各部门的优秀人物。在一现代化的文化建构上，经济工作者，工业工作者，农业工作者，以至于军事科学工作者，都不可少。可是，在传承上和方便上，以研究学问为专业的人是“搞观念的人”。我在这里所要说的种种是以这类人士为主。当然，这一点也不意含其他方面的工作对文化的创建不重要。

9.3民主社会中知识分子的功能

霍克

美国斯坦福大学胡佛研究所高级研究员。本文自自梁从诫主编（现代社会与知识分子），沈阳，辽宁人民出版社，1989。

“知识分子”这个词是很难下定义的。尽管按理说所有的知识分子都应当是睿智的人，但不幸的是，不仅有许多睿智的人没有成为知识分子，而且还有太多的所谓知识分子看来还真缺点脑子。

借逻辑学家约翰逊(W.E.Johnson)的话来说，知识分子(intellectual)的含义最丰而争议最少的定义就是：知识界(the intelligentsia)的一个成员。他是那种按其职业来说就关心普遍观念和价值——关于其性质、应用及批判——的人。一个从政者，如果不限于一个政治小集团的公事公办的头目，或它的一个顺从的成员的话，那么他也可以算是一个知识分子；在这种情况下，他已近乎政治家了。目前在美国，这种人显然为数不多，但有理由期望今后会逐年增加。所有的文人——小说家、诗人、剧作家、散文家、编辑和批评家，就其职业秉性而言，都是知识分子，但其中也有一些，如果就他们的观念来评判的话，称之为知识分子显然只是出于礼貌而已。教师、学者，以及学术界中那些其作品超出了狭窄的专业范围的人，也都是知识分子。

智识是在现代社会中得以生存所不可少的。仅仅因为这个简单的实际，文艺作品的数量和质量在增长，人们的欣赏水平在提高。为此，可以预期，美国的知识分子的社会地位还会提高。看来，无论是直接地还是间接地，他们对权力中心的影响将会扩大，即使他们除了赞扬和批评之外，别无他途来分担掌权的责任。

知识分子是精神生活质量的天然保护者和糟粕的天然批判者，是理想的忠实卫士。这就是为什么如果他生活在一个有缺陷的世界和文化中，而又忠于自己的天职的话，他就成不了这个现实的桂冠诗人的缘故。

今天，就像在法西斯主义是主要危险的年代中一样，知识分子必须活跃在两条战线上：一方面，反对那种可能彻底毁灭自由社会的强大威

胁，没有这种自由社会，他们的天职也就无从实现；另一方面，反对自由社会内部的种种可能危及其素质并有损于独立人格的邪恶力量。这种情况和当年希特勒打算毁灭西方文明时一样。人们用不着费多少脑子就能懂得，我们是可以既反对纳粹分子的种族灭绝行为，又反对我们自己搞的种族歧视的。这样做并不是要在两者之间画一个荒唐的等号，不是要把它们当成半斤八两的两个恶棍，要么采取奥林匹克式的不偏不倚，要么统统打倒。事实是，反对希特勒主义的斗争使美国人更尖锐地认识到他们自己的失败，以及他们自己是如何地有负于那些被排除在民主社会之外的人们的。希特勒主义的失败预示了一切少数民族在获得政治和社会平等方面将有长足进步。当法西斯主义威胁着自由世界的生存时人们一目了然的事，今天，面对着集权主义的挑战，对于不少知识分子来说，却成了棘手的问题。他们对于美国文化的不公正和庸俗之处相当敏感，这并不是根据历史眼光，而是站在欧洲上层文化人的立场上所作的评价。在后者眼里，美国不过是个“半开化的超级番邦”，就像希腊人眼里的罗马人一样。然而，希腊的遗产之所以能留给世界，靠的不是那些自己都合不成一个真正的国家的希腊人，不是那些对东方和西方的野蛮人一概鄙视的自命不凡之徒，而是那些坚决反对亚细亚式的拜占庭主义专制政权的罗马人。与一二十年前的“神经的新失败”相呼应，现在我们又可以在知识分子中看到一种“政治智能的失败”。

是接受一个全面暴政，抑或批判地支持我们自己这个蕴涵着种种期望和危险的，并非完美无缺的民主文化?当美国的知识分子在这两者之间进行历史性选择的时候，固然还有种种不足，但我就不明白他们何必为此感到歉然。无论如何，在我们的文化范围内，至少没有人强迫他们去选择，而在另一个世界里，中立，甚至沉默都被看做是背叛。即使对那些把为了维护自己的精神生存权而进行的斗争看做意识形态之间的庸俗厮杀的人来说，这显然也不是一件小事，事实上，他们的中立主义和纯情终究是离不开我们这个相对自由的文化所提供的保护的。我也不清楚，为什么对美国生活价值的赏识，就一定要比对它的缺点的猛烈抨击，或对某些更加开明的，更能保证我们文化的生存与平等的内外政策的鼓吹低上一头。如果我们中间有人慧眼独具，何不向人们显示一二呢?

对于知识分子——作家、艺术家、学者来说，他们所面临的政治和道德问题与工人阶级并无不同，后者知道，即使是处在我们这个混合经

济的混乱状态之下，他们也比世界任何别的地方的工人阶级享有更多的面包和自由。如果有什么东西我们希望知识分子看得更清楚一点的话，那就是苏联式的集权主义对于他们在自己专业里的那点相对的自主权的威胁比之历史上任何其他社会制度，都要严重得多。

我还必须坦率地承认，我也不大理解人们对于美国文化中创造性艺术家的所谓异化问题的悲恸之情，如果异化就是指比起50或100年前来说，他更难于完成重要的作品或找到知音的话。显然，和他的先辈相比，在生活的舒适程度方面他该没有什么可抱怨的了，对此，他当然也和其他人一样地受之无愧。时下在某些人中间流行一种议论，说大学生活是扼杀知识分子精神的刑场，这是荒谬的。在我看来，危害美国创作生活的主要是平庸，而不是困惑。还有人认为群众文化或大众流行艺术给美国知识分子的地位造成了深刻的损害，这种观点也让人不解。当然，有些人也可能因此而斯文扫地。在奥尔特加-加塞特(Ortega y Casset 1883-1955，西班牙现代哲学家——译注)劈头盖脑的喋喋不休之中，只有一点我看还有点道理，那就是危及个人的所谓“人群”，不过是每个人心灵深处那种对于表现真实自我的恐惧而已。所谓的人群，不论取什么形式，总是存在的。只有对那种费尽心机要摆出一副超凡脱俗的样子的人来说，“人群”才会成为一种心理负担。世界上有各种各样的异化，如果把它们混为一谈，其结果将不堪设想。黑格尔是用自我异化这个概念来说明从无知到成熟，从完全基于直觉的单纯，到对复杂的相互关联的系统的具有深厚基础的理解，这样一种个体意识进步的辩证发展过程的。如果剥去那关于“绝对自我”的神秘外衣，放弃那种关于“整体”的安抚性的宗教式的言外之意，那么，我们从这种野蛮的文人心理语言中所获得的，不过是对在任何文化中都有的那种精神成长的痛苦过程的描述而已——这一过程不仅是艺术家，而且是所有的人都要经历的。马克思关于自我异化的观点历史地受到了局限，其外延也远不如黑格尔的理论那样宽泛。它首先是用以说明被迫从事既不表现他作为一个个人的兴趣，以不满足他的需要的劳动的工人的。对于马克思来说，没有异化的人就是有创造性的人。任何人，只要是受一种内在力量的驱使，为了解决一个问题，或力求表达某种意象而进行有意义的工作，就是一个有创造性的人。在马克思看来，一个艺术家，只要不仅仅是在制造一件商品，就可以算是个没有异化的人。除了那种以为在一个工业社会中所有

的工作都能激发出入的创造能力这种乌托邦思想，和一旦市场经济消失，每个人就都可以去干创造性的工作这种幻想之外，马克思的意思还是很清楚的。社会越是真正地合乎人性，它就越会安排自己的机构来为人们提供机会，以便通过非强制性的工作来实现他们的创造性。人通过工作使自身更符合人性，工作不仅使他同别人相联系，也是语言的源泉。强迫劳动使人非人性化。在一次奇怪的、非马克思主义的疏忽中，马克思曾提到过一个因为没有强制劳动而更为自然的社会，此中还真有点卢梭式神话的余韵。按照这种观点，一个站在传送带旁，没完没了地往机器里填料或完成指令的工人，要远比那些选择了自己的使命的知识分子更为异化，后者至少还享有为自己设立目标、选择最终目的的自由。

在某些社会主义者和狂放艺术家中，还流行着第三种对于异化的概念，这种概念适用于那些完全打破了自己的家庭、社会和阶级的一切行为规范的艺术家。人们怜悯他，有时他也顾影自怜，因为他没有市场或保护人，也没有人尊敬他；人们认为他既然标新立异，这也就是理所当然的，尽管其他标新立异的人也照样可以有自己的追随者，而且从马克思主义的观点来说，后者也并不感到被异化了，虽然怀有敌意的批评者常常表现出对他们的蔑视或愤怒。这是在异化了的美国以及西方的浅薄艺术家中最为流行的观念。我不知道它何以如此受欢迎，除非是因为很多个人误解了世界对他的冷淡，或出于他个人创作的苦恼——后者很可能是由于他缺少创作才能，或是其天分与野心完全不相称所致——要想找一个异化了的高等文化人，那么，这最后一点正好是个万无一失的标志。但是，一个自由文化所能做的，只不过是为他们提供反叛的机会，而不能保证他们在专业领域里的成功。

没有人知道重大的创造力的秘诀在哪里。我们只知道它不可能大批生产，也不可能在完全与世隔绝的条件下产生。然而，由于最近这几十年来美国艺术家们的物质条件大为改善，也由于美国的文化气氛有了很大变化——人们可以完全献身于一种创造要求了——例如，如果儿子们宣称，他们不愿到公司或某个机关中去求职，而要当个作家、艺术家或音乐家什么的，现在已经不会引起家庭危机了。还得承认，如果说如今艺术都是贫血的，我不明白为什么美国的就比外国的艺术更苍白，而且我想谁也不明白。显然，在科学、学术和医学方面，美国人的成就并不

比欧洲人差。说群众文化和流行艺术——好莱坞的把戏!——危及一个重大的、有生命力的、品质高尚的文化的出现，因为它总是引诱人去推销，这种假定看来是过于强词夺理了。除非是对于不可救药的假道学(我的年纪使我有幸记得那次由一批自作聪明的人所展开的关于电影算不算一门艺术的煞有介事的讨论)，群众文化和流行艺术的各种形式应当被视为一种挑战。人们从中是可以有所作为的。当然，其中是有“推销”的问题，但是在每一项“推销”活动中都有两方。对于有些为了要过阔绰的生活而向好莱坞或庸俗杂志“推销”的作家来说，是不能开脱其责任的。他们为什么非得过那样的生活不可呢?人们可能会指责我，说我是想把艺术家和作家都饿死。但如果学者们能像勒南 (Ernest Renan，19世纪法国哲学家、宗教学家——译注)那样安贫乐道，还能写出重要著作来，那么，不去好莱坞就不行吗?

最后，我看不出遵守规范或标新立异这两种态度中的哪一种更加高尚。重要的是，它必须是一种对于某些价值或直觉的自愿的、经过深思熟虑的、郑重的表达，而且为了它，个人已准备好要冒一定的风险，“遵守常规”和“标新立异”都是相对而言的。在评价它们之前，我先要知道—个人遵守或不遵守的究竟是什么，他又是怎样来表现的。在魏玛共和国时代，格奥尔格(Stefan george，19世纪末、20世纪前期德国抒情诗人)、斯宾格勒和希特勒都是反对常规的人，而在沙皇统治下，陀思妥耶夫斯基在其创作最丰的时候，却是个守旧主义者。对于许多伟大人物，如莎士比亚、弥尔顿、歌德、柏拉图、亚里士多德、康德或杜威等人来说，单讲他们是遵守常规的或反对常规的，都没有什么意义。

对于我来说，尤其不可解的一个广泛的问题就是：美国知识分子是否应当继承“批判的反常规主义”的传统。美国知识分子的社会功能是思考：并采取行动，使自己思考的成果能回答当代的重大课题。思想的基本素质——其品格——就在于鉴别和区分。当他明智地批评美国的时候，不能就说他不爱美国，正像当他明智地赞扬美国的时候，不能就认为他是沙文主义者一样。很多美国知识分子还没有注意到，过去 20年，在民主的福利国家中，社会气氛和客观的可能性有了多大的改进。有些人还认为社会主义本身是好的。他们把一种经济形式当成了宗教，而且不善于从经验中学习。他们咬文嚼字，自欺欺人，以为他们的诚恳足以弥补自己的愚蠢。他们的对立面现在则认为社会主义本身就是罪恶的。

对于他们来说，社会主义已不再是一种经济形式，而其自身已成了一种福利或社会控制的原则。像最教条主义的马克思主义者一样，他们相信一种经济会造成惟一的一种政治生活方式。幸而有越来越多的知识分子开始懂得了他们早就该从杜威那里学到的东西，那就是：民主的程序比任何事先决定的方案都重要得多，人和价值才是测量社会关系是否恰当的尺度，而不是相反。

9.4知识的责任

罗家伦

（1897–1969）中国现代学者。本文选自《历史的先见–罗家伦文化随笔》上海，学林出版社，1997

要建立新人生观，除了养成道德的勇气而外，还要能负起知识的责任（Intillectual Responsibility）。本来责任是人人都有的，无论是耕田的、做工的、从军的，或者是任政府官吏的，都各有各的责任。为什么我要特别提出“知识的责任”来讲？知识是人类最高智慧发展的结晶，是人类经验中最可珍贵的宝藏，不是人人都能取得、都能具备的；因此凡有求得知识机会的人，都可说是得天独厚，享受人间特惠的人，所以都应该负一种特殊的责任。而且知识是精神生活的要素，是指挥物质生活的原动力，是我们一切行为的最高标准。倘使有知识的人不能负起他特殊的责任，那他的知识就是无用的，不但无用，并且受了糟蹋。糟蹋知识是人间的罪恶，因为这是阻碍或停滞人类文化的发达和进步。所以知识的责任问题，值得我们加以严重的注意。我们忝属于所谓知识分子，尤其觉得这是一个切身问题。

所谓知识的责任，包含三层意义：

第一是要有负责的思想。思想不是空想，不是幻想，不是梦想，而是搜集各种事实的根据，加以严格逻辑的审核，而后构成的一种有周密系统的精神结晶。所以一知半解，不足以称为成熟的思想，强不知以为知，更不能称为成熟的思想。思想是不容易成立的，必须要经过逻辑的陶熔，科学的锻炼。凡是思想家，都是不断的劳苦工作者。“焚膏油而继晷，恒兀兀以穷年。”他的求知的活动，是一刻不停的，所以他才能孕育出伟大成熟的思想，以领导一世的思想。思想家都是从艰难困苦中奋斗出来的。他们为求真理而蒙受的牺牲，决不亚于在战场上鏖战的牺牲。拿科学的实验来说，譬如在实验室里试验炸药的人，被炸伤或炸死者，不知多少；又如到荒僻的地方调查地质、生物、人种的人，或遇天灾而死，或染疾而死，或遭盗匪蛮族杀害而死的，也不知多少。他们从这种艰苦危难之中得来的思想，自然更觉得亲切而可以负责。西洋学者发表一篇学术报告或论文，都要自己签字，这正是负责的表现。

其次是除有负责的思想而外，还要能对负责的思想去负责。思想既是不易得到的真理，则一旦得到以后，就应该负一种推进和扩充的责任。真理是不应埋没的，是要发表的。在发表以前，固应首先考虑他是不是真理，可不可以发表；但是既已考虑发表以后，苟无新事实、新理论的发现和修正，或是为他人更精辟的学说所折服，那就应当本着大无畏的精神把它更尖锐地推进，更广大地扩充。我们读西洋科学史，都知道科学家为真理的推进和扩充而奋斗牺牲的事迹，真是“史不绝书”。譬如哥白尼（Copernicus）最先发现地动学说，说太阳是不动的，地球及其他行星都在它的周围运行，他就因此受了教会多少的阻碍。后来布鲁诺（Bruno）出来，继续研究，承认了这个真理，极力传播，弄到触犯了教会的大怒，不仅是被捕入狱，而且被“点天灯”而死。伽利略（Galileo）继起，更加以物理学的证明，去阐扬这种学说，到老年还铁锁琅珰，饱受铁窗的风味。他们虽受尽压迫和困辱，但始终都坚持原来的信仰，有“鼎镬甘如饴，求之不可得”的态度。他们虽因此而牺牲，但是科学上的真理，却因为他们的牺牲而确定。像这种对于思想负责的精神，才正是推动人类文化的伟大动力。

再进一层说，知识分子既然得天独厚，受了人间的特惠，就应该对于国家民族社会人群，负起更重大的责任来。世间亦唯有知识分子才有机会去发掘人类文化的宝藏，才有特权去承受过去时代留下最好的精神遗产。知识分子是民族最优秀的分子，同时也是国家最幸运的宠儿。如果不比常人负更重更大的责任，如何对得起自己天然的禀赋？如何对得起国家民族的赐予？又如何对得起历代先哲的伟大遗留？知识分子在中国向称为“士”。曾子说：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”身为知识分子，就应该抱一种舍我其谁至死无悔的态度，去担当领导群伦继往开来的责任。当民族生死存亡的紧急关头，知识分子的责任尤为重大。范仲淹主张“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”。必须有这种抱负，才配做知识分子。他的“胸中十万甲兵”，也是由此而来的。

提起中国的知识分子，我们很觉痛心。中国社会一般的通病，就是不负责任，而以行政的部分为尤甚（这当然是指行政的一部分而言）。从前的公文程式，是不用引号的；办稿的时候，引到来文不必照抄，只写“云云”二字，让书吏照原文补写进去。传说沈葆祯做某省巡抚，发现

某县的来文上，书吏照抄云云二字，不曾将原引来文补入，该县各级负责人员，也不曾觉察。于是他很幽默地批道，“吏云云，幕云云，官亦云云，想该县所办之事，不过云云而已。”这是一个笑话，但是很足以形容中国官僚政治的精神。中国老官僚办公事的秘诀，是不负责任，推诿责任。所以上级官厅对下的公事，是把责任推到下面去；下级官厅对上的公事，是把责任推到上面去。责任是一个皮球，上下交踢。踢来踢去的结果，竟和火线中间，有一段“无人之境”（Nomans land）一样。这是行政界的通病，难道知识界就没有互相推诿不负责任的情形吗？有几多人挺身而出，本着自己的深信，拿出自己的担当来说，这是我研究的真理，这是我服务的责任，我不退缩，我不推诿！这种不负责任的病根，诊断起来，由于下列各点：

第一是缺少思想的训练。他的思想，不曾经过严格的纪律，因此已有的思想固不能发挥，新鲜的思想也无从产生。外国的思想家常提倡一种严正而有纪律的思想（“Rigorous thinking”）就是一种用逻辑的烈火来锻炼过的思想。正确的思想是不容易获得的，必得经过长期的痛苦，严格的训练，然后才能为我所有。思想的训练，是教育上的重大问题。历次世界教育会议，对于这个问题，都曾加以讨论。有人主张研究社会科学的人，他也得学高深的数学，不是因为他用得着这些数学，乃是因为这种数学是他思想的训练。思想是要有纪律的。思想的纪律，决不是去束缚思想，而是去引申思想，发展思想。中国知识界现在就正缺少这种思想上的锻炼。

第二是容易接受思想　中国人向来很少人坚持他特有的思想，所以最容易接受他人的思想。有人说中国人在思想上最为宽大，最能容忍，这是美德，不是毛病。但是思想这件事，是就是是，非就是非，谈不到什么宽大和容忍。不是东风压倒西风，便是西风压倒东风。哥白尼主张地动说，固且自己深信是对的；就是布鲁诺和伽利略研究这个学说认为他是对的以后，也就坚决地相信他、拥护他，至死终不改变。试看西洋科学与宗教战争史中，为这学说奋斗不懈，牺牲生命的人，要有多少。这才是对真理应有的态度。中国人向来相信天圆地方，“气之轻清，上浮者为天，气之重浊，下凝者为地。”但是西洋的地动学说一传到中国，中国人立刻就说也是圆的，马上接受，从未发生过流血的惨剧。又如达尔文的生物进化论，也是经过多少年宗教的反对，从苦斗中才挣扎出来

的。直至1911年，德国还有一位大学教授，因讲进化论而被辞退：甚至到了1921年，美国田纳西（Tennesses）州，还有一位中学教员因讲进化论而遭诉讼。这虽然可以说是他们守旧势力的顽固，但是也可表现西洋人对于新思想的接受不是轻易的。可是在中国却不然。中国人本来相信盘古用金斧头开天辟地。“自从盘古开天地，三皇五帝定乾坤”，不是多少本小说书上都有吗？但是后来进化论一传进来，也就立刻说起天演和物竞天择和人类是猴子变来的（其实人类是猴子的“老表”）。人家是经过生物的实验而后相信的，我们呢？我们只是因为严复译了赫胥黎的《天演论》，文章做得极好，吴挚甫恭维他“骎骎乎周秦诸子矣”一来，于是全国风从了。像这样容易接受思想，只足以表示我们的不认真、不考虑，哪里是我们的美德？容易得，也就容易失；容易接受思想，也就容易把它丢掉。这正是中国知识界最显著的病态。现在中国愈是中学生愈是一知半解的人，愈好谈主义，就是这个道理。

第三是混沌的思想　既没有思想的训练，又容易接受外来的思想，其当然的结果，就是思想的混沌。混沌云者，就是混合不清。况且这种混合是物理上的混合，而不是化学上的化合，上下古今，不分皂白，搅在一起，这就是中国思想混合的方式。我不是深闭固拒，不赞成采取他人好的思想，只是采取他人的思想，必须加以自己的锻炼，才能构成自己思想的系统。这才真是化合呢！西洋人也有主张调和的，但是调和要融合（Harmony）才对，不然只是迁就（Compromise）：真理是不能迁就的。我常怪中国的思想中，“杂家”最有势力。如春秋战国时代，百家争鸣，极端力行的墨，虚寂无为的老，都是各树一帜，思想上的分野是很清楚的。等到战国收场的时候，却有吕氏春秋出现，混合各派，成为一个“杂家”。汉朝斥百家而尊儒孔，实际上却尚黄老，结果淮南子得势，混合儒道，又是一个杂家。这种混杂的情形，直至今日，仍相沿未改。二十年前我取了一个“古今中外派”的名词，就是形容这种思想混杂的人。丈夫信仰基督教，妻子不妨念佛，儿子病了还要请道士“解太岁”。这是何等的容忍！容忍到北平大出丧，一班和尚、一班道士、一班喇嘛、一班军乐队，同时并列，真是蔚为奇观！这真是中国人思想的缩影！

第四是散漫的思想　这种是片断的、琐碎的、无组织的思想。散漫的思想固然由于思想无严格的训练，但是主要的原因还是由于懒。这思

想的方式常靠触机，只是灵机一来，思想就在这机来的一刹那停止了，不追求下去了。这如何能发生系统的思想，精密的思想？于是成了“万物皆出于几，万物皆入于几”的现象。他只是让他的思想，像电光石火一样的一阵阵的过去。有时候他的思想未始不聪明，不过他的聪明就止于此，六朝人的隽语，是由此而来的。《世说新语》的代代风行也是为此。中国人的善于“玩字”，没有其他的理由。因此系统的、精密的专门哲学，在中国很难产生。因此中国文学里很少有西洋式如弥尔顿的《天国云亡》，歌德的《浮士德》那般成本的长诗。因此笔记小说为文人学士消闲的无上神品。现在还有人提倡沈三白《浮生六记》和小品文艺，正是这种思想的斜晖落照！不把思想的懒根性去掉，系统的伟大思想是不会产生的。

第五是颓废的思想　颓废的思想是思想界的鸦片烟，是民族的催眠术——并且由催眠术而进为催命符。颓废的思想就是没有气力的思想，没有生力的思想。什么东西一经过他思想的沙滤缸，都是懒洋洋的。颓废的思想所发生的影响，就是颓废的行为。以现在的文艺品来说罢，有许多是供闺秀们消闲的，是供老年人娱晚景的。有钱的人消闲可以，这是一格；但是我们全民族是在没有饭吃的时候，没有生存余地的时候呀！老年人消闲可以，因为他的日子是屈指可算的，但是给青年人读可为害不浅了。而现在喜欢读这些刊物的反而是青年人！文人喜欢诗酒怡情，而以李太白为护符。是的，李太白是喜欢喝酒。“李白斗酒诗百篇”。你酒是喝了，但是像李太白那样的一百篇诗呢？我们学李太白更不要忘记他是“十五学剑术，遍干诸侯，三十成文章，力抵卿相，虽长不满七尺，而心雄万夫”的人呀！你呢？颓废的思想不除，民族的生力不能恢复！

第六不能从力行中体会思想　更以思想证诸力行。中国的文人，中国的“士”，是最长于清谈的，最长于享受的。在魏晋六朝是“清谈”，在以后是蜕化而为“清议”。清谈、清议是最不负责任的思想的表现。南宋是清议最盛的时代，所以弄到“议未定而金兵已渡河”。明末也是清议最盛的时代，所以弄到忠臣义士，凡事不能作有计划的进行，逼得除了一死以外，无以报国。“清议可畏”，真是可畏极了！横直自己不干，人家干总是可以说风凉话了。自己叹叹气，享享乐罢。

“且以喜乐，且以永日，我躬不阅，遑恤我后。”老实说，现在我们

国内的知识分子，也不免宋明的清议风气，只是享乐换了一套近代化的方式。我九年前到北平去，看见几位知识界的朋友们，自己都有精致的客厅，优美的庭园，莳着名卉异草，认为不足的时候，还可到北海公园去散散步。我当时带笑地说道，现在大家是“花萼夹城通御气”，恐怕不久要“芙蓉小院入边愁”。现在回想起来，字字都是伤心之泪。这不仅是北平如此，他处又何独不然？我们还知道近年来通都大邑有“沙龙”的风气吗？“我们太太的沙龙”是见诸时人小说的。很好，有空闲的下午，在精致的客厅里，找几位时髦的女士在一道，谈谈文艺，谈谈不负责任的政治。是的，这是法国的风气，巴黎有不少的沙龙，但是法国当年还靠莱茵河那边绵延几百里的马奇诺防线呀！哪知道纸醉金迷的结果，铜墙铁壁的马奇诺竟全不可靠。色当一役，使堂堂不可一世的头等强国，重踏拿破仑第三时代的覆辙，夷为奴隶牛马，这是历史上何等的悲剧？我不否认享乐是人生应有的一部分，只是要看环境和时代。我们的苦还没有到头呢！我们不愿意苦，敌人也还是要逼得我们苦的。“来日大难”，现在就是，何待来日？我们现在都应忏悔。我们且先从坚苦卓绝的力行里体会我们的思想，同时把我们坚强而有深信的思想，放射到力行里面去。

以上的话，是我们互责的话，也是我们互勉的话。因为如果我脑筋里还有一格兰姆知识的话。我或者也可以忝附于知识分子之列。我所犯的毛病，同样的也太多了。不过我们要改造民族的思想的话，必定先要自己负起知识的责任来。尤其是在现在，知识分子对于青年的暗示太大了。我们对于青年现在最不可使他们失望，使他们丧失民族的自信心。我们稍见挫折，便对青年表示无办法，是最不可以的事。领导青年的知识分子尚且如此，试问青年心理的反应何如？我们要告诉他们世界上没有没办法的事，民族断无绝路，只要我们自己的脑筋不糊涂！知识是要解决问题的。知识不怕困难。知识就是力量。而且这种力量如此之大，凡是物质的力量透不进去的地方，知识的力量可以先透进去。知识的力量透过去之后，物质的力量，就会跟着透过去。全部的人类文化史，可以说明我这句话。我们只要忠诚地负起知识的责任来，什么困难危险都可以征服！

顾亭林说道：“天下兴亡，匹夫有责。”何况知识分子？他又说：“有亡国者，有亡天下者。”他所谓“亡国”，是指朝代的更换，他所谓“亡天

下”，是指民族的灭亡。现在我们的问题，是要挽回亡天下、亡民族的大劫。在这时候，知识分子如不负起这特别重大的责任来，还有谁负？我觉得我们知识分子今后在学术方面要有创作、有贡献；在事业方面要有改革、有建树。我们不但要研究真理，并且要对真理负责。我们尤其要先努力把国家民族渡过这难关。不然，我们知识分子一定要先受淘汰，连我也要咒诅我们知识分子的灭亡。

按：本文初发表于《新民族》第一卷第一八期。嗣经改写，辑入《新人生观》。

9.5知识分子的责任

哈维尔

（1936— ），捷克作家，曾任捷克总统。本文选自“思想的境界”网站，黄灿然译。

不久前一位很有学问的老人到布拉格探访我，我怀着钦佩之情倾听他的谈话。不久，我就听说他逝世了，他的名字叫做卡尔·波珀(Karl Popper)。他是一位环游世界的旅行者，曾经在新西兰这个国家目睹人类有史以来最大的战争——由纳粹狂暴的部族意识形态引发的战争。他在这里思虑世界的状态，并在这时写下他最重要的几本书。他显然受到新西兰群岛不同文化的人民和睦相处的影响，并自问，为什么开放社会这一理念如此难以战胜源源不绝的部族主义，由此他开始探究开放社会所有敌人的精神背景和他们的思想形态。

一

波珀那些受到丰富证据支持的基本批评中的一个目标，是一种他称为“全面社会工程”的现象，他用这个术语来描述这样一些企图，即：要在某种预先设想的意识形态的基础上完全彻底地在全球范围使世界变得更美好。这种意识形态自称弄通了历史发展的所有规律，并概括地、综合地、全面地描绘了一种最终可以实现所有这些规律的事态。波珀明确地指出，这种人类思考形态和行为只能导致极权主义。

基于我个人的经验，我可以证实波珀爵士的看法是正确的；我可以向你们提供数以千计的证据，证明生命的所有天然的现象如何遭到扼杀，而扼杀者却是以一种宣称世界会更美好的抽象、空谈的理论的名义来进行这种扼杀的。这不仅仅像我们所称的侵犯人权那么简单。这种强制执行的观点导致了整个社会的道德、政治和经济的毁灭。

波珀不赞成这种全面工程，他提出另一种渐进式的方法，旨在逐步改善人类共处的各种制度、机制和技术，以及在持续不断地和经验保持联系及不断丰富经验的情况下来改善这些制度、机制和技术。必须按照任何被证明的良好的、实际的、有必要的和有意义的东西来进行改善，不可妄自假设我们已经弄通世界上的所有事物，并自以为可以因此弄通

所有有待弄通的事物以及懂得如何去改善它们。

在我国，对过去悲惨经历的一种可理解的反应是我们有时会碰到的这种意见，即如果可能，人都应该避免试图改变或改良这个世界，避免提出长远观念、战略计划或看法。这一切都被视为全面社会工程军械库的一部分。这种意见显然是大错特错的。矛盾的是，这种意见与波珀在那些自信已掌握历史规律并自认运用这种历史规律的人身上看到的宿命论有很多共通之处。这种宿命论以一种奇特理念的形式出现，这种理念认为，社会无非是一种机器，只要使它适当地启动，它就可永远自行运转。

我反对全面社会工程；然而，我拒绝给婴儿灌满洗澡水，并且我绝不认为人们都应该放弃不断寻找改善他们生活于其中的世界的途径。这是必须做的，即使他们仅能达到某一方面的改善，即使他们总要停下来看看到底是否适合做出这种改善，即使他们必须随时准备一旦经生活证明是错的，就应该予以修正。

最近我向一位哲学家朋友表达了这一观点。他先是有点疑惑，接着便试图说服我相信一种我从未否认的观点，即世界在其本质上是一种全面的实体，其中一切都是互相关联的，我们在这一个地方做任何事都会在另一个地方发生预想不到的影响，尽管我们可能看不到全部，就连新近的后现代科学也为此提供了丰富的证据。

这位朋友这席话迫使我补充我所说的话甚至波珀所写的书。确实，社会、世界、宇宙自身是一种无限神秘的现象，由数以亿计的神秘内在联系维系着。明白这一切并谦虚地加以接受是一回事，但自以为是地相信人类或人类精神或理性可以完整地掌握和描述世界并从这种描述中得出改善的看法——这却是另一回事了。意识到所有活动都有其内在的联系是一回事，相信我们已完全弄通它却绝对是另一回事。

换句话说，像波珀那样，我相信政治家或科学家或企业家或任何人都不应陷入这种徒劳的信仰，认为他们以一次行动就能够全面地掌握世界。在寻求改善世界时，人们必须万分谨慎和理智，要一步一步来，要时时注意每项改变实际上会产生的后果。然而，同时我也相信——这与波珀的观点在某种程度上有点不一样——当他们这样做的时候，也应该意识到他们所能知道的所有全球性的互相联系，同时心中牢记这点，即在他们的知识之外，还有一种无限广阔的互相联系。我在所谓的高层政

治领域的短暂逗留使我一再相信有必要采取这种态度。如果我们能够由头到尾，至少在某种程度上更清楚地审视自己，看清楚超越于我们暂时性的或集团性的利益之上那种更广阔的内在联系，现在威胁世界的大部分危险以及它所面临的很多问题，都可以相对有效地得到解决。当然，这种意识绝不可变成自以为是的乌托邦信念，以为只有我们才拥有了解这些内在联系的整个真理。相反，这种意识应源自对这些内在联系及其神秘秩序的深刻而谦虚的尊敬。

二

我国当前正在进行一场有关知识分子角色的辩论：有关他们如何重要或如何危险，有关他们的独立性的程度，有关他们如何以及在多大程度上介入政治。在某些时刻，这场辩论变得混乱，部分是因为“知识分子”这个词对不同的人有不同的意义。这场辩论与我刚谈到的问题有密切关系。

容我用几分钟时间尝试给知识分子下定义。在我看来，一个知识分子是这样一个人：他或她一生概括地说都致力于思索这个世界的事物和事物更广泛的背景。当然，知识分子并非惟一做这种事的人，但他们是以专业态度——我可否用这个词——来做的。就是说，他们的主要职责是研究、阅读、教授、写作、出版、向公众发表演说。通常——尽管并非永远——这使他们更能够接受较为普遍的问题；通常——尽管并非永远——这导致他们对世界事态和世界前途抱有更广阔的责任感。

如果我们接受对知识分子的这种定义，那么我们就不会惊奇于很多知识分子做下了很多伤害世界的事。对整个世界怀有一种兴趣并对它怀有一种日益强烈的责任感，知识分子经常受到诱惑，企图掌握整个世界，想全面地解释世界，并对世界的各种问题提供普遍的解决办法。没有耐心和出现精神短路是知识分子倾向于提出全面意识形态和屈服于极具诱惑性的全面社会工程威力的一般理由。难道大批独裁者甚至一些恐怖分子最初不都是知识分子吗?更不用说很多尽管并不制造或引进独裁，但由于比别人更容易幻想有一把消除人类苦难的放之四海而皆准的钥匙而一再无法站起来反对独裁的知识分子了。“知识分子的出卖”这句说正是用来形容这种现象的。我国发生的很多反知识分子现象永远是针对这类知识分子的。这就是他们这种想法的来源，即认为知识分子是人类中很危险的物种。那些持这种看法的人所犯的错误与那些从断然反对

社会主义计划走向反对观念性思考的人所犯的错误是相同的。

如果以为所有知识分子都服从于乌托邦主义或全面工程，那将是愚不可及的。过去和现在都有大批知识分子做了我认为应该做的事：他们意识到那更广阔的背景，从更富全球性的角度来看事物，承认全球性的神秘本质，并谦逊地听从于它。这些知识分子对世界所怀的日益强烈的责任感并没有使他们认同于某个意识形态，而是使他们认同于人类、人类的尊严和人类前景。这些知识分子建立人与人之间的团结。他们服膺宽容，与邪恶和暴力作斗争，推广人权，提倡他们的不可分割性。一句话，他们代表着“社会良心”。当地球彼端一个不知名的国家的人民遭到灭绝，或当儿童挨饿，他们不会坐视不理；他们也不会对全球暖化或眼看着下一代将过着难以忍受的生活而漠不关心。他们关心远方的原始森林的命运，关心人类是否会在不久的将来摧毁所有无法再造的资源，或广告、消费主义和电视上的血腥暴力故事这种全球性的独裁最终是否会导致人类走向彻底的白痴状态。

那么，知识分子与政治的关系又如何?这里也有很多误解。我的看法很简单：看到乌托邦主义的知识分子，我们应抵制他们的迷人呼叫。如果他们进入政坛，我们要更少地相信他们。另一种知识分子——那些更留心与世界所有事物关系的人，那些以人性看待世界并且怀有日益强烈的责任感的人，那些为所有美好事物而奋斗的人——对这类知识分子我们应屏息聆听，无论他们是作为独立的批评家拿着一面很有必要的镜子审视政治和权力，还是直接介入政治。

这两种角色彼此很不一样。我的朋友蒂莫思·加尔顿·阿什在这方面的见解是很对的，我曾与他就这个问题讨论了好几年。但是，尽管这种看法是很清楚的，我们却不能因此以为这类知识分子只可在大学或媒体立足而禁止他们涉足政治领域。相反，我深信越多这种人直接介入政治，我们的世界就会越美好。就其本质而言，政治诱使那些置身其中的人把注意力集中在与下次选举有直接关系的短期问题上，而不是数百年后要发生的事情。它迫使他们追求集团利益而不是作为整体的人类社会的利益，讲一些人们喜欢听而不是人们不大愿意听的话，甚至小心翼翼地对待真理本身。但这不是拒绝知识分子在政治中占一席之地的理由。这反而是一项挑战，即要尽可能多地把他们吸引到政治上来。毕竟，在决定全球性互相联系的文明的命运时，有谁比那些最强烈地意识到这种互相

联系的人、那些最关心这种互相联系的人、那些对整个世界怀着最负责态度的人更有资格呢?

9.6我们的志趣和态度

储安平

(1909–1966)，中国当代学者。本文原载《观察》1946年创刊号

一

本刊筹备多月，历经艰苦，终于今日问世。创刊伊始，兹谨一述我们出版这一个刊物的志趣、风度和立场。

抗战虽然胜利，大局愈见混乱。政治激荡，经济凋敝，整个社会，已步近崩溃的边缘；全国人民，无不陷入苦闷忧惧之境。在这种局面下，工商百业，俱感窒息，而文化出版事业所遇的困难，尤其一言难尽。言路狭窄，放言论事，处处顾忌；交通阻塞，发行推销，备受限制；物价腾涨，印刷成本，难于负担；而由于多年并多种原因所造成的弥漫于全国的那种麻痹、消沉、不求长进的风气，常常使一个有尊严有内容的刊物，有时竟不能获得广多的读者。在这样一个出版不景气的情况下，我们甘受艰苦，安于寂寞，不畏避可能的挫折、恐惧、甚至失败，仍欲出而创办这个刊物，此不仅因为我们具有理想，具有热忱，亦因我们深感在今日这样一个国事殆危，士气败坏的时代，实在急切需要有公正、沉毅、严肃的言论，以挽救国运，振奋人心。

我们感到现在大多数人只知道追逐权势，追逐利欲；人人以一己为先，国家的祸福竟成为末要而少人过问。是非不明，正气不张。许多人常在一种冲动下，流露他们爱国的情绪；很少能在生活、工作、良知及人格上，表现他们对于国家的忠诚，尽他们对于国家的责任。但要抗御外敌，自强图存，显非单凭感情所能济事；而建设国家，改革社会，尤需有众多的能够咬得紧牙关、站得住脚跟、挺得起胸膛的人民。环顾海内，种种现状，固足使人疾首痛心，而瞻望来日，尤使人不胜疑惧忧虑。在这样一个混沌悲痛的历史中，有志之士，实应挺身而出，不顾一己的得失毁誉，尽其天良，以造福于他所属的国家。这诚然是一个充满着祸乱灾害的痛苦时代，但这也是一个大足以锻炼我们的意志和情操的时代。

我们这个刊物第一个企图，要对国事发表意见。意见在性质上无论是消极的批评或积极的建议，其动机则无不出于至诚。这个刊物确是一个发表政论的刊物，然而决不是一个政治斗争的刊物。我们除大体上代表着一般自由思想分子，并替善良的广大人民说话以外，我们背后另无任何组织。我们对于政府、执政党、反对党，都将作毫无偏袒的评论；我们对于他们有所评论，仅仅因为他们在国家的公共生活中占有重要的地位。但是我们所感觉兴趣的"政治"，只是众人之事——国家的进步和民生的改善，而非一己的权势。同时，我们对于政治感觉兴趣的方式，只是公开的陈述和公开的批评，而非权谋或煽动。政治上的看法，见仁见智，容各不同，但我们的态度是诚恳的，公平的。我们希望各方面都能在民主的原则和宽容的精神下，力求彼此的了解。

但是这个刊物也不仅仅是一个论评时事的刊物。我们还有另一个在程度上占着同样重要的目标，就是我们希望对于一般青年的进步和品性的修养，能够有所贡献。多年以来，青年实在烦闷。在多年的烦闷中，意志软弱的，渐渐趋入麻痹、消沉及自我享乐的道路；刚强的则流于偏激。今日大多数青年，不是偏狭冲动，厉气凌人，就是混混沌沌，莫知其前程何在！我们瞻念国家，中心忧惧，莫此为甚！我们都是爱好自由思想的人，所以就政治上的信仰而言，我们对于青年，一无成见，他们信右信左，尽可信其所信；而且他们能够信其所信，无宁且为我们所鼓励并器重者。我们所欲一言者，即思想的出发较之思想的归宿，远为重要，所以信从一种政治上的思想，必须基于理性而非出于感情；而于重视自己的思想自由时，亦须同时尊重他人的思想自由。此外，在做人的根本条件上，我们期望每个青年都有健康的人生态度——人生的目的非仅图一己的饱暖而实另有所寄；都有现代化的头脑——思想的方法现代化，做事的方法现代化。我们国家一线前途，全系于今日一般青年肩上。冲动、偏狭、强横，都足以造乱而不足治乱；自私、麻木、消沉，带给国家的是死气而非生气。我们极望这一个刊物所发表的文字，它所包含的看法、态度、气息，能给一般青年读者以有益的影响。

二

其次，请一述我们放言论事的基本立场，亦即本刊同人共守的信约：

1．民主

民主是今世主流，人心所归，无可抗阻。我们不能同意任何代表少数人利益的集团独断国事，漠视民意。我们不能同意政府的一切设施措置都只是为了一部分少数人的权力和利益。国家政策必须容许人民讨论，政府进退必须由人民决定，而一切施政必须对人民负责。民主的政府必须以人民的最大福利为目的：保障人民的自由，增进人民的幸福。同时，民主不仅限于政治生活，并应扩及经济生活；不但政治民主，并须经济民主。

2．自由

我们要求自由，要求各种基本人权。自由不是放纵，自由仍须守法。但法律须先保障人民的自由，并使人人在法律之前一律平等；法律若能保障人民的自由与权利，则人民必守法护法之不暇。政府应该尊重人民的人格，而自由即为维护人格完整所必要。政府应该使人民的身体的、智慧的及道德的能力，作充分优性的发展，以增进国家社会的福利，而自由即为达到此种优性发展所不可缺少的条件。没有自由的人民是没有人格的人民，没有自由的社会必是一个奴役的社会。我们要求人人获有各种基本的人权以维护每个人的人格，并促进国家社会的优性发展。

3．进步

我们要求国家进步，我们绝对反对国家停滞不前。不跟着世界大势前进的国家必将遭受自然的淘汰。我们要求民主政治，要求工业化，但要民主政治成功，工业化成功，先须大家有科学精神，现代头脑。我们要求在政治、经济、社会、教育、军事各方面的全盘现代化。我们希望人人都有现代化的头脑。唯有现代化了，才能求得更大更迅速的进步，才能与并世各国并驾齐驱，共同生存。我们反对一切的停滞不前，故步自封，甚至大开倒车。停顿、落后、退步，都是自杀。我们要求中国在各方面都能日新又新，齐着世界主流，迈步前进。

4．理性

人类最可宝贵的素质是理性，教育的最大目的亦即在发挥人类的理性。没有理性，社会不能安定，文化不能进步。现在中国到处都是凭借冲动及强力来解决纠纷，甚至正在受着教育的青年也是动辄用武。我们完全反对这种行为。近几十年来中国的教育在这方面完全失败。我们要求政府及社会各方面能全力注意这点。只有发挥理性，社会始有是非，

始有和平，始有公道。我们要求一个有是非有公道的社会，我们要求各种纠纷冲突都能运用理性来解决。唯有这样，才能使一切得到合理的发展，才能加速一切建设的成功。

我们谨以上陈四义，作为我们追求努力的鹄的，并本此以发言论事。我们的态度是公平的、独立的、建设的、客观的。只要无背于前面的四个基本原则，在这一个刊物上面，我们将容纳各种不同的意见。我们尊重独立发言的精神，每篇文章各由其作者负责；而在本刊发表的文字，其观点论见，并不表示即为编者所同意者。发刊之始，谨述其志趣与立场如上。尚祈全国贤达，不吝指教，惠予匡助，本刊幸甚，国家幸甚。

9.7左拉与德雷福斯案件

贝尔纳

法国作家。本文选自贝尔纳《左拉》，郭太初译，上海译文出版社，1992。标题为编者所加。

1894年，左拉在意大利为《罗马》一书收集资料。后来又回到梅塘继续工作。同年10月15日，德雷福斯上尉被捕；12月22日，他被判终生流放撒旦岛。

> 1894年，德雷福斯案件发生的时候，我正在罗马．12月15日前才回来。我在罗马当然很少阅读法国报纸。这就是我对这个案件长时间处于无知和冷漠状态的原因。1897年，我从乡间回到了巴黎，有机会了解到了后来公之于世的事实和一些资料，我的信念变得坚定了，不可动摇了，这时候我才开始热衷于这个案件。

案发之初，谁也不怀疑德雷福斯有罪：甚至日后成了他的积极辩护人的那些人，如克列孟梭和饶勒斯，当时都激烈地攻击他。后来有消息在巴黎慢慢传开，认为德雷福斯可能是无辜的。一位军官，皮卡尔中校，于1896年告诉上司，他确信艾思特哈茨是真正的叛徒，是向德国提供清单的主谋。但是有人强迫他保持沉默，派他到北非去出差。国防部各办公室不打算推翻前审。他们认为复核案件有损于军队的威望，有可能表明审理此案的方式有多么的武断。

如果左拉在巴黎生活的话，他或许会对当时在全城开始扩散的传闻十分敏感。但是他住在梅塘，全神贯注地在写他的三部曲：他对德雷福斯案一无所知，或者至少可以说，他把这个案件看做是一般的通敌案，并未予以过多的注意。

然而不安的情绪在增长。上议院副议长肖尔·凯斯特奈也产生了怀疑，他的正直是无可非议的，他是一个受人普遍尊敬的人。要强制他像职业军官那样缄口不语就不那么容易了。在这一场方兴未艾的斗争中，他投入了自己全部的道德信誉。此外，德雷福斯给家里人写的信也开始为人了解，这些信言真情切，动人心弦。他被关在撒旦岛的一间牢房里，有12个人日夜看守着，他不停地、顽强地鸣冤叫屈，使一些有良心

的人深感不安。最后，贝尔纳·拉扎尔也参加到激烈的斗争中来了，他公开地向舆论发出了危险的警报。从此以后，正如左拉后来写的那样，“真理在前进，任何东西也不能阻挡它的步伐”了。然而，当时左拉还没有受到这股正义激情的感染，后来渐渐地，整个法国都燃起了正义之火。

只是到了1897年底，他到巴黎的寓所过冬的时候，才看到了一些资料，比较清楚地了解了事实。自从他从事创作30多年来，他第一次看出了行动的理由超越了他创作的热情；因为重要的是，必须揭露在全国人民面前犯下的罪行。

在左拉身上，犹豫不决的时间总是十分短暂的。当他明白某一行为是正义的、必要的的时候，他就会立即付诸实现。在他身上，思想和行动之间不存在距离，有时候甚至达到了天真的地步，正如《实验小说》一文中的某些段落所表明的那样。但是这一次他是脚踏实地的，不再是智力思辨了，而是要纠正不公正。

他的抗议是怎样成形的呢?又是在什么地方表示出来的呢?他自己感到已经为战斗做好了准备，然而进攻的计划还没有制订。他知道斗争将是严酷的，他已经知道对判决的公正性提出怀疑的人将会受到什么样的对待，但这并不能使他却步。他的勇气是经得起一切考验的，30年的论战已经锻炼了他。他丝毫也不会像有些人那样，只敢低声说出自己的顾虑，不敢高声谈论真理。巴莱士后来谈到左拉时，说他是一个时机感很强的人；确实如此：左拉不失时机地为了正义挺身而出，英勇无畏，不怕打击。在我国当今所处的时代，类似德雷福斯案的事件几乎每天都有发生的危险，左拉做出的榜样仍然具有巨大的价值。

左拉采取行动的方式是由偶然因素决定的。有一次他在巴黎散步时，遇见了《费加罗报》社社长费尔南·德·罗代斯。那是在1897年12月；想必他们淡的是满城风雨的“案件”。德·罗代斯赞同左拉的看法，确信德雷福斯是无辜的。几天以后，在他办的报纸上登载了左拉的第一篇文章《案件笔录》(1897年12月5日)。左拉在该文中还谴责了反犹太主义。文中影射的“模糊的头脑”，显然指的是《犹太法国》一文的作者爱德华·德律蒙。

现在来谈谈反犹太主义。

反犹太主义是应该受到谴责的。我曾经说过，这场使我们倒退一千年的野蛮运动与我对博爱的需要、对宽容和解放的酷爱是完全

背道而驰的。回到宗教战争中去，重新开始宗教迫害，想要挑起种族之间的灭绝残杀，这在我们获得解放的时代里，简直是荒谬绝伦的事情，我觉得这种卑劣的企图是十分愚蠢的。这种企图只能出自于某一教徒失去平衡的模糊的头脑，出自于某一作家的极大的虚荣心——这个作家长期出不了名，而又想不惜一切代价地去扮演一个角色，哪怕是一个可憎的角色。我至今还不愿意相信，在法兰西这个充满了自由观察的空气、兄弟般的善良情谊和清澈的理性的国度里，这种卑劣的运动会具有决定性的重要性。

然而，这场运动已造成了可怕的危害。我必须指出，危害已经非常之大。毒素在人民中间扩散，尽管并非整个人民都中毒了。我们应当把这种类似巴拿马丑闻①表现出来的危险的毒性记在反犹大主义的账上。可悲的德雷福斯案完全是它的杰作：今天正是反犹大主义搅得民众恐慌不安，阻碍我们为了自身的健康和名誉而去心平气和地、堂堂正正地承认这个错误。确定最初的重大怀疑是否真实，这是再简单、再自然不过的事情了，我们已经达到了如此疯狂的地步，难道人们不明白其中必然隐藏着使我们大家发狂的毒素吗？

这种毒素就是对犹大人的疯狂仇恨，好几年以来，有人每天早上都向人民灌输这种毒素。这些人是一帮以下毒为职业的人，最妙的是，他们以道德的名义、以基督的名义去下毒，俨然以复仇者和伸张正义者自居。而谁又能跟我们说，反犹太主义切磋商议的环境气氛没有对军事法庭产生影响呢？一个犹大人当了叛徒，出卖了自己的国家，这是当然的事情。如果找不到任何可以说明罪行的合乎人情的理由，如果他是一个富有、明智、勤劳的人，又安分守己，生活上也无懈可击的话，只要他是一个犹大人不就足够了吗？

今天，自从我们要求说明真情以来，反犹大主义者的态度变褥更加粗暴，更加令人厌恶了。如果一个犹太人被证明是无辜的话，这对反犹大主义者将是一记响亮的耳光！人们将对这个案件进行预审。竟然会有无辜的犹大人？紧接着，一大堆七拼八凑的谎言就会站不住脚了，他们标榜的诚实和公正全是空话，只是靠肆意谩骂和无耻诽谤去影响头脑简单的人们的小集团将会彻底垮台。

我们已经看到了，这些公开的作恶者，他们一想到将要透出一

点光明，就会暴跳如雷。遗憾的是，我们同样也看到了，受到他们毒害的民众慌乱不安，所有的舆论都被引入了歧途，亲爱的渺小谦恭的老百姓今天都在追击犹太人——如果某一个正直的人用神圣的正义之火点燃了他们的心田的话，明天他们将会起来闹革命，把德雷福斯上尉拯救出来。

12月14日，左拉的《致青年的信》以小册子的形式在市面上销售。

青年，青年！请你回忆一下，你的父辈们经历了多少苦难，赢得了多少可怕的战斗，才取得了你此刻正在享受的自由。你感到自己不受束缚，可以按照自己的意愿来来往往，可以在报刊杂志上说出自己的想法，有什么意见就可以公开地发表．这是因为你的父辈们付出了他们的智慧和鲜血。你不是在专制年代里出生的，你不知道每天早晨醒来被主人一脚踹在胸口是什么滋味，你没有为了躲避独裁者的大刀和为非作歹的法官的错误的重压而进行过斗争。你应当感谢你的父辈们，不要去为谎言喝彩叫好，不要去为粗暴的力量、狂热者的9狭和野心家，的贪婪推波助澜，否则你会犯罪的。独裁统治已经山穷水尽了。

青年，青年！你要永运和正义站在一起。如果正义的思想在你的心中变得暗淡了，你的面前就会危险丛生。我这里要对你讲的并不是我们法典的正义，它仅仅是社会关系的保证。诚然，对它应该尊重，但是正义还有一种更加高深的概念，这种概念原则上假定，对人的任何判决都可能是错误的，并且假定被判刑的人可能是无辜的，这并不是蔑视法官。这难道不是一种应当激起你酷爱权利的热情的冒险吗？你没有加入到我们的利害斗争和人身攻击中来，你既没有表态亮相，也没有牵连到任何不光明正大的事情中去，你可以完全清白地、完全诚实地高声说话，你不站出来要求主持正义，又让谁站出来呢？

青年，青年！要做一个人道的人，做一个宽宏大量的人。即使我们弄错了，但在当我们说一个无辜者遭受了可怕的刑罚，我们反抗之心正在为此焦虑破碎的时候，请你和我们站在一起。在如此过分的惩罚面前，让我们假定这种惩罚可能是错误的，让我们的心里感到痛苦，让我们的眼里流出眼泪。当然，凶暴的监视者依然会是无动于衷的，但是你，你还知道哭泣，你应该对一切不幸和一切怜

> 悯产生共鸣！如果在什么地方有一个受折磨的人被仇恨压倒的话，你怎么会不去做一个有骑士风度的梦，怎么会不去捍卫他的利益，把他解救出来呢？不是你，又有谁去尝试崇高的冒险，去参加危险而又壮丽的事业，以理想的正义的名义去与那一伙反犹太主义者抗争呢？再说，今天看着长辈们、老人们热情振奋，慷慨激昂地去干你应该干的事情，难道你问心无愧吗？

左拉这位新战士的介入，加上他那宽阔的外形、斗争的欲望、论战的才干和作品给予他的威望——他的作品仅在法国的发行量就高达几十万册——使敌对的小集团大为沮丧。因此，莱昂·布卢瓦、巴尔贝·多尔维利、罗什福尔、欧内斯特·朱代、德律蒙，巴雷斯、莫拉这一伙人，都把火力集中到了左拉的身上：不管是什么武器，即使是最卑鄙的武器，对他们来说都是好的，朱代竟至于在《小报》上写了一篇文章，对他的父亲弗朗索瓦·左拉的廉洁提出疑问。

在左拉加入激烈论战的时候，反德雷福斯的潮流异常凶猛。除了少数人之外，左派人士仍然保持沉默。当时的分界线主要是按照每个人的良心不安的程度，而不是按照政治归属来确定的。这个案件成了检验人们良心的问题。

对德雷福斯的判决完全是在沙皇对犹太人大屠杀似的气氛中进行的。

在德雷福斯案发生之前不久，一家天主教银行——其建立的目的是想搞垮新教徒和犹太人银行家——破产了，银行家的斗争很快就转到了社会和种族方面。德律蒙早已凭借手中的小册子准备好了阵地。发行量达100万册的《小报》把谎言和仇恨一直散播到最偏僻的乡镇。因此，许多人尽管确信德雷福斯是无辜的，但都避免公开表态。

左拉还是不断地发表各种文章；尤其应该提到的是，在《震旦报》上刊登的著名的致费利克斯·富尔的信——家喻户晓的题目《我控诉！》，是克列孟梭替他加上去的。左拉以令人钦佩的远见和勇气，在信中揭露了围绕在诉讼案件四周的阴谋诡计，这封信使他被判处了一年监禁和3000法郎的罚金。

于是左拉就出走英国，在那里呆了11个月——他装成谋反者的样子，改名为帕斯卡尔，收接从法国拍去的暗语电报，并且开始写作《四福音书》的第一部：《繁殖》。

当他获悉案子要重新审理时，他就回国了；但是军人刽子手们的阴谋再度得逞：德雷福斯又一次被军事法庭宣判有罪。左拉又写了一篇文章，表示了强烈的愤慨。

这一次是从国防部获得最后一分；从此以后，真理从四面八方喷射出来。亨利上校自杀了，艾思特哈茨逃亡国外，德雷福斯获释了。

他虽然获释了，但并没有恢复名誉。一直等到1906年才得到乎反。然而，尽管没有按照应该傲的那样，完全纠正不公正，案子还掺杂着宽大措施的阴影，然而道德的胜利是完满的。在1899年9月29日登在《黎明报》上的、写给阿尔弗雷德·德雷福斯夫人的信中，左拉对受害者的妻子表达了自己高兴的心情：

> 人们把无辜者，把横遭折磨的人归还给你们了，把丈夫归还给了妻子，把父亲归还给了儿子和女儿，我此刻首先想到的，是你们一家终于得到了安慰，可以幸福地团聚在一起了。虽然作为一个公民，我心里仍然十分悲哀，虽然正义的人们还在反抗，并在愤怒的痛苦中焦虑不安，但是我要和你们共同分享这一充满了幸福之泪的美妙的时刻，想必此刻你们正在抱复活的死人，从坟墓里活着出来的自由人。不管怎样，这一天是胜利和喜庆的伟大的日子。

左拉确实是这场胜利的最伟大的创造者之一。在此之前，人们只知道他是一位伟大的作家；从1897年到1900年，他表明了他的勇气并不亚于他的才华。

1 巴拿马丑闻：19世纪90年代法国贿赂事件。

9.8陈寅恪的最后二十年

陆键东

中国当代学者。本文选自陆键东（陈寅恪的最后二十年），北京，三联书店，1995。选文有删节。

一

对于一些关键的历史来说，一年等于很多年。时代总有自己的运行方式，它总要将一些人、一些事纳入自己的轨道。顺之者则合潮流，逆之者则产生所谓的历史悲剧。最能令人一咏三叹的，是有时实在无法分清究竟是人的悲剧，还是时代的悲剧!

在被传统的中国人称为旧历癸巳年的1953年，对于陈寅恪来说，的确发生了不少不同寻常的事情，以至不能不在这一年徘徊、流连，细辨每一声历史在宇宙天籁发出的轻微的叹息声。

癸巳年，一年等于好几年。

沉寂往往是风雷激荡的前夕。毛泽东于1950年6月撰写的那篇著名的《不要四面出击》雄文中所描绘的理想目标——“对知识分子，要办各种训练班，办军政大学、革命大学，要使用他们，同时对他们进行教育和改造”——在癸巳年开始实现。大批知识分子接受了马列主义，接受了新的思想教育，共产党对知识界的领导开始发挥作用。

以史为镜，是中国历朝吸取江山更替教训的最好法宝。对“史”情有独钟的毛泽东，在夺取政权后，在政治、经济等压力稍为减轻的时候，便不自觉地对这个于智者来说充满了迷人色彩的领域，投入浓厚兴趣的关注。考察1949年以后人民共和国的历史，人们会发现，在好几次重大的历史抉择前夕，总能在史学界隐约辨听出毛泽东在这里发出的新声及前奏。

正是在这样的形势下，中共中央决定设立历史研究委员会。1953年，这个委员会由陈伯达、郭沫若、范文澜、吴玉章、胡绳、杜国庠、吕振羽、翦伯赞、侯外庐、刘大年及尹达等人组成，毛泽东亲自指定陈伯达担任主任。当时陈伯达的身份很奇特，他兼着中国科学院副院长一职，身为院长的郭沫若反而要接受他的领导。这份名单，基本上囊括了

1949年后中国马克思主义历史学的权威人士。值得注意的是，来自广东的杜国庠也是委员会成员之一。这样，陈寅恪成为这一年筹办的《历史研究》编辑委员会委员，并愿意在该刊物第2期上发表《论韩愈》一文，历史为后人提供了一个比较合理的解释。

在1953年10月，历史研究委员会做出了几项重大决策：尽快在中国科学院再增设两个历史研究所；创办一份代表新时代历史研究最高水平的刊物《历史研究》。目的是要确立马列主义在史学研究中的领导地位。两个月后，郭沫若在《历史研究》创刊号上撰文，特别指出："学习应用马列主义的立场、观点和方法，认真的研究中国的历史"，迎接文化建设的新高潮。

陈寅恪被纳入时代运行的轨道。

在即将设立的历史研究所三个所的所长名单中，郭沫若、陈寅恪、范文澜三人分别出任一所(也称上古史研究所)所长、二所(也称中古史研究所)所长及三所(也称近代史研究所)所长。

现代中国史学界人才济济，名家辈出，更有新史学家领一时之风骚。从身体条件与对时代的顺应而言，比陈寅恪更适合担任所长职位的人很多，是谁还能感觉出远在几千里之外的陈寅恪的存在?今日已无从知晓其中的详情，但这一点已经变得不很重要。重要的是，时代需要陈寅恪随其运行。

不过，这时陈寅恪独立的生命世界在岭南已重新构建完毕，生命意识在这重构的世界里再度勃发。历史出现了它永远不忍看的时代与个体生命不可调和的撞击与冲突。这种冲突在历史的星空中留下了多少悲歌与千古绝唱。

自进入1953年以来，北国便不断捎来信息，"政府希望陈先生北返"。陈寅恪称为"北客"的北京来人，也不时借路过广州之机劝陈寅恪重返北京。早在北平和平解放不久，清华园的一些弟子便寄信来劝恩师重返清华。这种亦私谊亦关怀的劝说，陈寅恪并没有看得很认真，但一个"劝"字，历史已很朴质地点出了陈寅恪对北返的态度。

终于，一个肩负使命的人在这个时候出现了。他的出现，意味着劝陈寅恪北返的行动达到高峰；他的出现，也意味着共产党在全国学界最高层的领导，第一次正式表达对陈寅恪的尊敬和对陈寅恪学术地位的肯定。

这位带有私谊色彩兼学生身份现身的“使者”，身怀两封沉甸甸的信件，兴冲冲地踏上了南下的旅途。他就是时为北京大学历史系副教授的汪钱（加竹头）。他是怀着志在必得的心情上路的。

二

汪钱也许没有想到，他身上的两封信，他要完成的“使命”，使他此行爱徒探视恩师的温馨色彩荡然无存。而正是这种色彩，历史才会挑中这位无论从辈分、地位都不足以与陈寅恪作正式对话的其时才37岁的后学充当“使者”。汪钱更没有想到，一别四五年，自己已发生了巨大的变化，恩师也发生了变化，但这是两种截然不同的变化。

……

汪钱不会迟于11月21日抵达广州。还像五年前师生亲若无间一样，汪钱一抵中山大学便直接住进恩师家中。但很显然，谈话谈“崩”之后汪钱便搬到学校招待所去住了。

今日我们要感激汪钱为后人留下了一份相当珍贵的原始记录。这份一万字以上的报告，真实地记录了陈寅恪与汪钱多次交谈时的真实思想和喜怒哀乐的情感发泄，令人闻其声而想见其人，陈寅恪的神态跃然纸上。

这份报告显然是汪钱即将结束广州之行时写下的一份汇报。其记忆力惊人，忠实地录下了陈寅恪的心声。

11月21日晚，汪钱将郭沫若与李四光的信转交给陈寅恪。“22日晨”，陈寅恪即作答复，由唐员（加竹字头）执笔书写，提出了陈寅恪担任中古史研究所所长的两个条件：

一、允许研究所不宗奉马列主义，并不学习政治；

二、请毛公或刘公给一允许证明书，以作挡箭牌。

所谓“毛公、刘公”，即指毛泽东与刘少奇。陈寅恪让唐员（加竹字头）将此两个条件写于纸上，明显地要让汪钱带回北京，以示并非空口无凭：

以后在全国学界暗地里流传的“陈寅恪公然提出不学马列”的说法，便源自1953年11月22日的这个早晨。这一天是星期天。

这是一个令所有人都很难堪的话题。汪钱没有叙述自己的心态，但汪钱说到了冼玉清与黄萱。这两位与陈寅恪有很多共同话题的女性，在这个早晨目睹了这一幕，参与了这一场谈话。冼、黄一齐劝陈寅恪没有

必要这样提，陈寅恪倔强地说，“我对共产党不必说假话”。

走出家门刚一年的黄萱问陈寅恪，“如果答应你的条件你又怎么办?”陈寅恪回答“那我就去，牺牲也可以”。

冼玉清再劝陈寅恪不必如此，陈寅恪说，“我要为学术争自由。我自从作王国维纪念碑文时，即持学术自由之宗旨，历二十余年而不变”。

汪钱用忠实的笔调客观地记录下每个人的原话，令人仍能感觉出陈寅恪话语中含着一股怒气。以陈寅恪对历史对现实的“通识”，陈寅恪当然明白他这样做是极大的不合时宜。

这将是一个令人永不能释怀的人生场面。陈寅恪为何毫不掩饰地提出两条足以惊世骇俗的条件?

郭沫若与李四光的信，怕是要解开这个问题的第一个关键。可惜，至今还不知这两封信的内容。以后事件的发展，说明陈寅恪的“气”，相当部分是冲着郭沫若而来

其次，正像人们后来流传的那样，汪钱怕要负一定的责任。汪钱显然用了“党员的口吻”、“教育开导的口吻”与陈寅恪谈话。这位内心不乏善良、正直的学人，在北平和平解放后的初期工作中，曾以无限的热情主持编辑《北大周刊》，为赶时间常常编稿至通宵，创下这样的“记录”：在全校师生代表大会上担任记录员，三天共写下十多万字，随后又花了几个通宵整理誊清。对新时代的顺应，令汪钱从思想到语言都有了深刻的巨变。这种变化显然与他甫下舟车即入住恩师家的“旧我情结”格格不入。陈寅恪难以接受四年前的学生，四年后会用这样充满了“时俗”的口吻对自己说话。于汪钱来说，这也许不是他的错。他也许直到最后也不明白，恩师为何如此反感!而他所说的，不过是在政治学习会上人人都能说上一通的道理。

这次会面后，陈、汪两师徒从此再也没有见面的机会。于陈寅恪，此事给他的伤害无法估计；于汪钱，亦是一个终生的遗憾。最具悲剧意味的是，从始到终，汪钱一直挚爱着自己的老师。1953年12月他从马列学院毕业后回到北京大学历史系教书，对讲台下的学生，他总不自觉地流露出对陈寅恪的敬意以及对陈寅恪治史方法的肯定。这些，陈寅恪都不会知道了。在1953年岭南这个初冬季节里，陈寅恪在火气正盛时说出了这样的气话，“你不是我的学生!”

不过，历史从来不认为个人行为能解释历史的全部原因。

陈寅恪是有感而发。

新中国成立之初，中共中央就向全国发出学习与宣传马克思主义与毛泽东著作的号召。1951年5月，中央召开全国宣传工作会议时就强调：用马列主义的观点和方法去教育全国人民，而不是用其他任何观点与方法；要运用各种办法和克服各种困难，做到“在全国范围内和全体规模上”宣传马列主义。同时在全国范围内，掀起了“政治学习”的热潮，对绝大多数的人民进行政治启蒙的教育。

50年代初学马列的热潮声势浩大，风气所及，人人言必称马列，著文论说以引用马列及毛泽东著作原文原话为荣事。最有影响的是一批知名的专家学者，撰文表示与“旧我”决裂。许多学人大半生追求的“只问学术，不问政治”的安身立命理想，开始被摧毁。辩证唯物论与历史唯物论，开始树立了在学术研究中的权威地位。

这一深刻背景，应是陈寅恪提出两条先决条件的最好注脚。“为学术争自由”，63岁的陈寅恪说出这句话时，在那一刻拥有中国传统历史学家某种秉笔直书的壮烈情怀。至此，这位老人并没有超然避世得以证明。

尤其值得探寻的是，陈寅恪为何在第二个条件中提到了毛泽东和刘少奇?郭沫若等人的信中是否传递了什么信息?

对历史作合理的推测，总使人难以舍弃这样的背景：一年多以前，陈寅恪的挚友朱师辙喜获毛泽东的问候信，朱师辙视此为晚年最大的荣幸事。能“上达天听”，被“礼遇尊敬”，是50年代一批历经数朝的“名士”所感受到的——种罕有的“隆恩”。陈寅恪的确有所“恃”，他不一定戴德感恩，不一定以此为荣，但他透彻明白他在共产党心目中的分量。从性格而言，在常人看来迹近幼稚天真的两个条件，恰恰正是陈寅恪自傲、倔强气质最鲜明的体现。六年后，陈寅恪再次提出了意思相似的条件。很明显，两个条件的提出，绝不是陈寅恪一时的气话!

四

命运注定努力不辱使命的汪钱，只能带着惶恐与深深的遗憾踏上归途。

12月1日上午，陈寅恪与汪篯作了一次正式长谈。这个上午的长谈，表明陈寅恪向北京最后关上了大门，关闭之严密，没有留下一丝余地。它更意味着陈寅恪在 63岁这一年已决意选择一条余生只能是更加孤独的生命之路。

长谈也意味着汪钱的岭南之行要结束了，他应尽快北归复命。

这天上午，陈寅恪口述了一篇长文，其结构之紧凑，语气之从容不迫，决非即兴之作，而是深思熟虑的结果。汪钱轻车熟道地将这篇陈寅恪的自述记录下来，也记录下一段不应被淹没的历史。这篇自述，全文如下：

对科学院的答复⑴

我的思想，我的主张完全见于我所写的王国维纪念碑中⑵。王国维死后，学生刘节等请我撰文纪念。当时正值国民党统一时，立碑时间有年月可查⑶。在当时，清华校长是罗家伦，是二陈（CC）派去的，众所周知。我当时是清华研究院导师，认为王国维是近世学术界最主要的人物，故撰文来昭示天下后世研究学问的人。特别是研究史学的人。我认为研究学术，最主要的是要具有自由的意志和独立的精神。所以我说"士之读书治学，盖将以脱心志于俗谛之桎梏。""俗谛"在当时即指三民主义而言。必须脱掉"俗谛之桎梏"，真理才能发挥，受"俗谛之桎梏"，没有自由思想，没有独立精神，即不能发扬真理，即不能发扬真理，即不能研究学术。学说有无错误，这是可以商量的，我对于王国维即是如此。王国维的学说中，也有错的，如关于蒙古史的一些问题，我认为就可以商量。我的学说也有错误，也可以商量，个人之间的争吵，不必芥蒂。我、你都应该如此。我写王国维诗，中间骂了梁任公，给梁任公看，梁任公只笑了笑，不以为芥蒂。我对胡适也骂过。但对于独立精神，自由思想，我认为是最重要的，所以我说"唯此独立之精神，自由之思想，历千万祀与天壤而日久，共三光而永光"。我认为王国维之死，不关与罗振玉之恩怨，不关满清之灭亡，其一死乃以见其独立自由之意志。独立精神和自由意志是必须争的，且须以生死力争。正如词文所示，"思想而不自由，毋宁死耳。斯古今仁贤所同殉之精义，其岂庸鄙之敢望"。一切都是小事，唯此是大事。碑文中所持之宗旨，至今并未改易。

我决不反对现在政权，在宣统三年时就在瑞士读过资本论原文⑷。但我认为不能先存马列主义的见解，再研究学术。我要请的人，要带的徒弟都要有自由思想、独立精神。不是这样，即不是我的学生。你以前的看法是否和我相同我不知道，但现在不同了，你

已不是我的学生了，所有周一良也好，王永兴也好，从我之说即是我的学生，否则即不是。将来我要带徒弟也是如此。

因此，我提出第一条："允许中古史研究所不宗奉马列主义，并不学习政治"。其意就在不要有桎梏，不要先有马列主义的见解再研究学术，也不要学政治。不止我一个人要如此，我要全部的人都如此。我从来不谈政治，与政治决无连涉，和任何党派没有关系。怎样调查也只是这样。

因此我又提出第二条："请毛公或刘公给一允许证明书，以作挡箭牌。"其意是毛公是政治上的最高当局，刘少奇是党的最高负责人。我认为最高当局也应和我有同样的看法，应从我说。否则，就谈不到学术研究。

至如实际情形，则一动不如一静，我提出的条件，科学院接受也不好，不接受也不好。两难。我在广州很安静，做我的研究工作，无此两难。去北京则有此两难。动也有困难。我自己身体不好，患高血压，太太又病，心脏扩大，昨天还吐血。

你要把我的意见不多也不少地带到科学院。碑文你带去给郭沫若看。郭沫若在日本曾看到我的王国维诗⑸。碑是否还在，我不知道。如果做得不好，可以打掉，请郭沫若做，也许更好。郭沫若是甲骨文专家，是"四堂"之一⑹，也许更懂得王国维的学说。那么我就做韩愈，郭沫若就做段文昌⑺，如果有人再做诗，他就做李商隐也很好⑻。我的碑文已流传出去，不会湮没。

⑴１９５３年，中共中央决定设立历史研究委员会，由陈伯达、郭沫若、范文澜、吴玉章、胡绳、杜国庠、吕振羽、翦伯赞、侯外庐、刘大年及尹达等人组成。毛泽东亲自指定陈伯达担任主任。同年１０月，历史研究委员会决定创办刊物《历史研究》，并在中国科学院设立三个历史研究所，拟由郭沫若、陈寅恪、范文澜分别出任一所（上古史研究所）、二所（中古史研究所）及三所（近代史研究所）所长。１１月中旬，陈的学生，时为北京大学历史系副教授的汪篯［"钱"代"佥"］南下广州请陈寅恪北上。陈与汪对话的最终结果，便是１２月１日由汪记录的"对科学院的答复"。《陈寅恪的最后二十年》首次将此文公诸于世。

⑵王国维纪念碑：《清华大学王观堂先生纪念碑铭》，见《金明馆丛稿二编》（陈寅恪文集之三，上海古籍出版社１９８０年）："海宁王

先生自沉后二年，清华研究院同人咸怀思不能自已。其弟子受先生之陶冶煦育者有年，尤思有以永其念。佥曰，宜铭之贞珉，以昭示于无竟。因以刻石之词命寅恪，数辞不获已，谨举先生之志事，以普告天下后世。其词曰：士之读书治学，盖将以脱心志于俗谛之桎梏，真理因得以发扬。思想而不自由，毋宁死耳。斯古今仁贤所同殉之精义，其岂庸鄙之敢望。先生以一死见其独立自由之意志，非所论于一人之恩怨，一姓之兴亡。呜呼！树兹石于讲舍，系哀思而不忘。表哲人之奇节，诉真宰之茫茫。来世不可知者也，先生之著述，或有时而不章。先生之学说，或有时而可商。惟此独立之精神，自由之思想，历千万祀，与天壤而同久，共三光而永光。"其中"与天壤而同久"《陈寅恪的最后二十年》中误作"与天壤而日久"。

⑶立碑时间：蒋天枢《陈寅恪先生编年事辑》："民国十八年已巳（一九二九），先生四十岁。研究院同学为静安先生树立纪念碑于校园内工字厅东偏，乞先生为《王观堂先生纪念碑铭》，文中论思想自由之真谛。"此碑由陈寅恪撰文，林志钧书丹，马衡篆额，梁思成设计碑式。末署"中华民国十八年六月三日二周年忌日国立清华大学研究院师生敬立"字样。

⑷资本论原文：蒋天枢《陈寅恪先生编年事辑》："宣统三年辛亥（一九一一年），先生二十二岁。在德国柏林大学。春，游挪威，有诗纪之。秋，至瑞士。入瑞士苏黎士大学。"

⑸王国维诗：《寒柳堂集》（陈寅恪文集之一）载"寅恪先生诗存"，其中《挽王静安先生》云："敢将私谊哭斯人，文化神州丧一身。越甲未应公独耻（甲子岁冯兵逼宫，柯罗王约同死而不果。戊辰冯部将韩复榘兵至燕郊，故先生遗书谓'义无再辱'，意即指此。遂践约自沉于昆明湖，而柯罗则未死。余诗'越甲未应公独耻'者盖指此。王维老将行'耻令越甲鸣吾君'，此句所本。事见刘向《说苑》）湘累宁与俗同尘。吾侪所学关天意，并世相知妒道真。赢得大清乾净水，年年呜咽说灵均。"又有《王观堂先生挽词》，文长不录。蒋天枢《陈寅恪先生编年事辑》："民国十六年丁卯（一九二七），先生三十八岁。……夏五月初三日，研究院导师王静安先生自沉于颐和园排云殿前昆明湖中，终年五十一岁。按赵万里所编静安先生年谱云：'四月中，豫鲁间兵事方亟，京中一夕数惊。先生以祸难且至，或有更甚于甲子之变者，乃益危惧。五月

初二日夜，阅试卷（指考新生试卷）毕，草遗书怀之，是夜熟眠如常，盥洗饮食赴研究院视事亦如常，忽于友人处假银饼五枚，独行出校门，雇车至颐和园。步行至排云殿西鱼藻轩前。临流独立，尽纸烟一枝，园丁曾见之。忽闻有落水声，争往援起，不及二分钟已气绝矣。时正巳正也。'……王先生逝世后，先生作七律一首挽之。继又作《王观堂先生挽词》。前冠长序，言王先生所以死之故。诗则仿王先生《颐和园词》，述清季掌故，致深切悼念之忱。两诗均见《寅恪先生诗存》。又有挽联云：'十七年家国久魂销犹余剩水残山留与累臣供一死。五千卷牙签新手触待检玄文奇字谬承遗命倍伤神。'"

⑹"四堂"：王观堂（国维）、罗雪堂（振玉）、董彦堂（作宾）、郭沫若（鼎堂）。

⑺韩愈、段文昌：韩愈撰《平淮西碑》事，见《旧唐书》本传："元和十二年八月，宰相裴度为淮西宣慰处置使，兼彰义军节度使，请愈为行军司马，仍赐金紫。淮、蔡平，十二月随度还朝，以功授刑部侍郎，仍诏愈撰《平淮西碑》，其辞多叙裴度事。时先入蔡州擒吴元济，李愬功第一，愬不平之。愬妻出入禁中，因诉碑辞不实，诏令愈文。宪宗命翰林学士段文昌重撰文勒石。"

⑻李商隐诗：清冯浩《玉溪生诗集笺注》卷一《韩碑》："元和天子神武姿，彼何人哉轩与羲。誓将上雪列圣耻，坐法宫中朝四夷。淮西有贼五十载，封狼生貙貙生罴。不据山河据平地，长戈利矛日可麾。帝得圣相相曰度，贼斫不死神扶持。腰悬相印作都统，阴风惨澹天王旗。愬武古通作牙爪，仪曹外郎载笔随。行军司马智且勇，十四万众犹虎貔。入蔡缚贼献太庙，功无与让恩不訾。帝曰汝度功第一，汝从事愈宜为辞。愈拜稽首蹈且舞，金石刻画臣能为。古者世称大手笔，此事不系於职司。当仁自古有不让，言讫屡颔天子颐。公退斋戒坐小阁，濡染大笔何淋漓。点窜尧典舜典字，涂改清庙生民诗。文成破体书在纸，清晨再拜铺丹墀。表曰臣愈昧死上，咏神圣功书之碑。碑高三丈字如手，负以灵鳌蟠以螭。句奇语重喻者少，谗之天子言其私。长绳百尺拽碑倒，粗沙大石相磨治。公之斯文若元气，先时已入人肝脾。汤盘孔鼎有述作，今无其器存其辞。呜呼圣皇及圣相，相与烜赫流淳熙。公之斯文不示后，曷与三五相攀追。愿书万本诵万过，口角流沫右手胝。传之七十有二代，以为封禅玉检明堂基。"

9.9中国作家与精神气候

林贤治

（1948- ），中国当代学者，本文选自谢泳编《思想的时代》，长春，吉林文史出版社，2000。有删节。

“文化大革命”前夕，毛泽东接见阿尔及利亚代表团时，对中国的成功经验作过这样的总结：“工人、农民的军队打败了知识分子的军队。”知识分子失败在什么地方呢?他们失去了独立的人格，自由的思想，失去了批判的精神和能力；通过改造，长时期的淘汰和自我淘汰，所余是平庸与卑贱。一言以蔽之，角色丧失，知识分子不成其为知识分子。

1949年，随着大军进城，中国出现两部分知识分子合流的局面。其中一部分来自延安解放区，数量很小，而能量很大。他们普遍地被赋予一种优越感，以征服者的姿态，进入满布污泥浊水的广大区域。香港的《大众文艺丛刊》，即是进城前的一场预演。刊内载有署名无咎的文章，对知识分子的态度是带有代表性的。文章用列宁的论述定下基调，强调“知识分子是以资本主义‘思想’为立脚点的，这个阶级是与无产阶级有相当对抗的”，知识分子惟有彻底“投降”，“把知识分子特有的心理特点丧失无余”，即自行消灭，别无出路。这在理论上是荒唐的，却是符合历史逻辑的，是鸣响在城门外面的一声尖锐刺耳的警笛。

另外的一大部分是国统区的知识分子。面临新政权的诞生，他们一则以喜，一则以惧。国民党政权的专制腐败早已不得人心，新政权取而代之，理应受到知识分子的欢迎。所以，当时像陈寅恪一流终不为劝诱所动，不曾趋附台湾。对此，钱穆回忆时说：“亦证当时一辈知识分子对共产党新政权都抱与人为善之心。”但是在另一方面，由于对新政权缺乏了解，所以难免抱有隐忧，甚至产生畏惧情绪。钱穆论及西汉知识分子时说，平民知识分子骤遇大一统政权的建立而相形见绌，难免带有内心怯弱的自卑感。比较解放区的知识分子，国统区的广大部分是自卑的。巴金在第一次文代会的发言，题目就叫《我是来学习的》。“看天北斗惊新象。”陈寅恪远离京都，避居南方，是另外的例子。胡风的情况更为复杂：在广场上放歌《时间开始了》，抒发他的时代激情，同时又洞见

了“杀机”，在“空气坏的洞中”给朋友写信，不时吐露着内心的灰暗。远在重庆时，艾青和田间先后邀他前去革命圣地延安，他都婉拒了。而今，是切切实实地置身于五星红旗之下；无论有着怎样的顾虑，都不可能离开脚踏的这一片土地，几十年滚动着自己和同伴们战斗的呼声，交织着光辉、火焰与阴影的土地了。

在新旧政权交替的时刻，中国知识分子不生丝毫扰攘；对于新生的共和国，大体上保持了一种拥护、顺应和期待的态度。与俄罗斯知识分子相比较，其差异是十分鲜明的。十月革命前后，大批作家和学者流亡国外；留居国内者，如高尔基、柯罗连科等，居然著文或以通信形式公开抨击新政权的滥杀，及其他非人道行为，锋芒直指布尔什维克和领袖列宁，其态度之明确，措辞之激烈，是中国作家所不敢想像的。

共和国崛起之后，知识分子随即过起一种组织化的生活。他们几乎全部被政府包了下来，被安排到不同的机关、学校、团体中去。有了固定的工作，除了按不同的级别领取薪金以外，还得定期或不定期地参加会议和学习。这样的地方叫“单位”。他们的档案甚至户籍就都相随留在单位里，不然就在街道，总之是便于管理的地方。这样，作为自由职业者，知识分子无一例外地成为“单位人”。这种情形颇类古代的养士制度和俸禄制度，证之国外，则基本仿效苏联的人事管理制度。关于古代中国，德国社会学家韦伯认为，中国皇权之傲慢专断的政教合一的性质，对于士人的地位具有决定性的影响。他以孔子和老子曾经为吏作例子，指出：“此种与国家一官职的关系，对于士人阶层的精神本质来说是十分重要的。随着中国俸禄制度的发展，士人原有的那种自由的精神活动，也就停止了。”至于苏联，尤其斯大林时代的文化知识界的禁锢状况，近20年，我国的报道很不少，那是令人震骇的。统一管理的人事制度同政治上的集权主义，以及建立在封闭自足的自然经济基础上的计划经济是同构的，或者可以说是同步的。比较庞大的组织，个人是渺小的，意欲脱离集体而独立是艰难的，无能为力的。当体制内的个体为自身的独立而试图反抗时，将很快为大量的吞噬细胞所搏噬；因为惟其如此，才能确保整个有机体的健全。

个体被组织化是一种新型的社会秩序。对于自由职业者来说，应当是难以适应的；在新秩序的面前，他们成了“脱节人”。但是，在新秩序已经建立并且巩固下来以后，这些脱节人即使抛弃了为之委身的专业，

而单从基本生活考虑，也必须进入体制内，为大集体所包容。唐诗云：“欲采蘋花不自由。”陈寅恪一反其意，改作“不采颠花即自由”，呈示的是另一种选择，另一种生存状态。然而，即便自愿“不采藏花”，自由亦非易得。“组织”不是永远敞开大门的。于是，脱节人只好徘徊于“欲采”与“不采”之间，陷入新的脱序状态。建国之初，胡风就颇尝了这样一番为组织所排拒，不得其门而入的苦恼。首先是住地问题。由于工作没有着落，住地也就无法固定，他有一段时间惟在京沪两地流浪人似的奔走。1951年1月，胡乔木约见胡风，提出“三个工作”，由他选择，他随后书面答复说“愿意听从分配”，但从此没有下文，而外间的传言却说是他拒绝工作。1953年初春，他搬家的要求终于得到组织的批准。可是，到了北京，也跟在上海一样，什么理论文字也没有写。用他的话来说：“已是罪人的身份，什么都不能说了。”可是，还有另外的一些话是不能不说的，那就是自我辩护和检讨。

职业及所在单位不是可以随意调动的。历史学家顾颉刚日记有云：“到京八年，历史所如此不能相容，而现在制度下又无法转职，苦闷已极!”胡风的朋友贾植芳曾拿鲁迅和胡风作比较，说鲁迅懂政治，而胡风不懂政治。那意思，大约是说胡风就栽在这“不懂政治”上面。说到对中国政治社会的了解，胡风当然无法与鲁迅相比，但胡风也不至于糊涂到要做赤膊上阵的许褚的。他曾经说过：“至于我，因为有一点经验，闻一闻空气就早晓得要下雨的。”对于政治方面的敏感，看来颇为自许。其实，两人战斗境遇的不同，最重要的正如胡风所说：“解放以前，只是各自为战，解放以后，是各各在领导下做工。”这里说的就是社会组织问题。胡风知道：普天之下，已经变得无可逃遁的了。

正因为组织的无所不在，胡风才极力怂恿他的同伴在文化单位里占据一定的位置，“从积极的意义上去争取”，以确保昨天的文学事业的延续。然而，愈是怂恿，愈见“反革命”的“野心”；所有这一切都成了“胡风唆使他的党羽们打进共产党内，打进革命团体内建立据点，扩充‘实力’”的罪证，从而遭到加倍的打击。在组织中，权力是分配的，正如任务是委派的。高度意识形态化的组织更是如此，怎么可能容许存在“独立王国”，存在自外于组织的文学使命和目标呢?全国的报纸、刊物、电台、剧院、出版社，统统进入了有组织的网络，而成为党的喉舌和工具。这就是列宁著名的《党的组织和党的文学》在中国的具体实践的产

物。后来有人在翻译上闹小花样，把“文学”换成“出版物”，其实本质是一样的。“在某种组织生活中，那里的空气是强迫人的。”胡风是建国后第一个呼吸到这笼罩的空气而感觉窒息的人。置身在“僵尸统治的文坛”，他说：“许多人，等于带上了枷，但健康的愿望普遍存在，小媳妇一样，经常怕挨打地存在着。”“但我们是，咳一声都有人来录音检查的。”他要求具有创作天才的路翎“拿出东西去，从庸俗和虚伪中间来歌颂这个时代的真实的斗争”。但是，他和他的同伴们的许多作品，都得不到发表和出版的机会。他们劫余的通信，至今仍然留有在这方面到处碰壁的失败记录。至于他个人，“一动笔就要挨骂”，“不动笔也要挨骂”。他说：“现在才懂得了何其芳同志在文代会后说的话：不能给国统区作家有创作机会。”他致信牛汉说：“现在有权者所要的是没有过程的战斗，无根的花，或者失心的声音。那又何必写呢?当然，主要的问题不在这里，如你所感到的，要我沉默！”他通过痛苦的个人体验，清醒地意识到：“在一个罩子下面”，“‘理论’问题仅仅是一个表现，这里面所要的是一个对特定个人服从的军事服从的企图。”“教条主义不过是一种表现，骨子里是恶毒的军阀主义在统治着。或者说，在争取巩固统治权。”军事化管理与权力，是这里的“一大结”。

组织及组织化生活，是群众性政治运动的物质基础。惟其有了这个基础，才可以使运动的空间在瞬息之内扩及全国，在时间上，使运动得以周期性地发生。从有名的运动到无名的运动，几十年来，大小事件，均呈“运动效应”。这里的所谓群众性运动，与历史上出现的真正的群众运动是有区别的。后者由广大群众自身利益所激发，因而带有一定的自发性质，如巴黎公社；前者则是自上而下地，按照权力意志推动群众有计划有步骤地进行。在政治运动中，把主义和思想教条化、教义化，从原来的经典意义的征引到后来的言必“最高指示”；把阅读制度化、教义化，从有组织的学习发展到后来的“天天读”，还有祈祷般的“早请示，晚汇报”，等等。于是，领袖及其思想被绝对权威化了。个人崇拜和信仰主义盛行。在某种意义上说，“文化大革命”就是一场现代宗教运动，而作为宗教运动是其来有自的。在宗教运动中，除了“教主”的思想以外，根本不存在其他任何思想。所以，像遇罗克、张志新等极个别富于独立思考的人，就不能不被当做“异教徒”被残酷处死。胡风所以对张志新表示特殊的好感，而且一再提及，是可以理解的。著名宗教家威廉·詹姆斯在

其著作《宗教经验之种种》中说："圣徒对极微末的对神的侮慢必须愤怒，神的敌人必须受耻辱。……圣徒的脾气是道德的脾气，而道德的脾气往往是残忍的；它是党派的脾气，而党派的脾气是残忍的。"对这种极其褊狭残忍的宗教情感，他称之为"奉神病状态"。罗素也指出："历史上无论什么时期，只要宗教信仰越狂热，对教条越迷信，残忍的行为就越猖狂，事态就变得越糟糕。"当胡风的"问题"尚未发展成为"事件"以前，在文化界已经招致众多圣徒的谴责了。其时，《文艺报》编辑向有关的知名人士征集批判胡风的文章，"几乎都一致感到很气愤"。真可谓"众口铄金，积毁销骨"。及至把胡风正式定为"反革命"而进行公开声讨，文艺界群众大会那种神圣而盛大的愤怒，也便可以想见了。胡风"集团"事件，其实是"权势者"与"知识者"合谋的产物。这是明明白白的。

群众性的政治运动是造神运动，同时也是造鬼运动。在运动中，一个或无数个"反面教员"根据预设的目的给制造出来，然后采取公开"斗争大会"——相当于斯大林时代的"公开审判"——的办法，不断施加压力，直到使之彻底孤立，投降屈服为止。这其间，也当辅以其他手段，但惩罚手段是主要的。顾准在6日记中有一段关于反右斗争的记录，说："大开斗争会，既通过群众路线教育了被斗者，也教育了斗争者，并从斗争与被斗争者中物色了积极分子与骨干分子。于是有的人是经过恐怖达到了屈服，有的人方式不同一些，'自觉地'成为积极分子，但总的说来，无非还是从恐怖到屈服而已。"群众斗争大会使人们长时期处于被动员的状态，使斗争者在狂热中失去理智，使被斗争者愈来愈显孤立，抵抗力下降，以致丧失信念，感到精神崩溃。行为主义心理学家有一个"强化"理论：在"斯金纳箱"放置强化物，通过奖赏，强化某种行为模式。与此相反，塞利的"系统性压力"理论通过实验证明：对老鼠施加系列压力，结果出现"一般适应性症状"从惊恐反应阶段、抗拒阶段到衰竭阶段。人是高贵的，却又是不堪折磨的。然而，群众性斗争运动，就是这样一个对人类同时进行奖赏和惩罚的试验场。由于阶级斗争和群众专政已然成为公理，种种非人道行为也就成了最高意义上的"革命"。群众性运动的"天然合理性"使法律成为多余的屏风，良知和理性遭到公然的践踏，人性中最丑恶的部分：凶残、贪鄙、虚伪、嫉妒、阴险狡诈，被道德化、正义化了，告密与诬陷成了时髦的勾当。真诚保持沉默，世界惟余一片附和的喧哗。

胡风“集团”事件就在这样一个文化生态环境中展开。这个环境，是不利于—个正直的公民的生存的，尤其是知识分子。延安时期，工农兵被确定为革命的主体，建国后沿袭下来，致使知识分子必然下降为附属的等级，可以随意处置的等级。“阶级论”被儒教化以后蜕变为著名的“皮毛论”。知识分子中，除了技术知识分子可供调用外，人文知识分子基本上在改造和打击之列。许多政治运动都是针对后者的，对此，敏感而脆弱的作家、艺术家特别容易产生自卑感。庞大而严密的组织，则进一步提供了可靠的心理依据。制度化心理的一个重要提示是：人是生而为集体的，不应当具有独立头脑的，必须听命于人的。在遭遇运动的压力以后，自卑会迅速转化为恐惧与焦虑。存在主义者把这两种心理状态当做哲学范畴加以探讨，是不为无因的。精神分析学家弗洛姆指出，一个可怕的结果就是：“逃避自由”胡风的青年朋友，“中国的杜勃罗留波夫”张中晓说：“恐惧和畏罪，是中国道德实践的基础”其实．这也是针对自由而发的。无论外在的自由还是内在的自由，一旦失去，就只有无条件服从。中国几千年奴隶根性的养成，就因为权力者致力于培养恐惧，从天罗地网到不测之威。

近些年来，在讨论知识分子的时候，常常提及“人格”问题。人格的建树，除了土壤，同精神气候如何大有关系。“风号大树中天立”，这是罕有的。心理学家认为，焦虑作为一种人格特质，在具有恐怖症状的焦虑状态中可以观察列人格的解体。所谓人格解体，就是自我的丧失，独立性的丧失。1952年，胡风的朋友，著名作家老舍发表《毛主席给了我新的文艺生命》一文，说：“现在，我几乎不敢再看自己在解放前所发表的作品。”1955年，著名学者汤用彤在《汉魏两晋南北朝佛教史》重印后记中写道：“回头来看这一部旧作，感到非常惶悚。”胡风30年代的朋友冯雪峰，40年代的朋友乔冠华，在重大的理论问题上，与胡风是比较接近的。到了后来，也都先后反过来批判胡风，疏远胡风了。这种人际间的变化，是认识上的分道扬镳呢，还是出于自保的实际考虑呢?在“第二批材料”刚刚发布，而胡风实际上已经被捕将近十天的时候，中国文联主席团和作协主席团召开联席扩大会议。会上，郭沫若致开幕词，正式提出把胡风“作为反革命分子来依法处理”。与会700多人报以热烈掌声，并一致通过决议撤销胡风在文艺界的一切职务。其间，只有吕荧一人公开为胡风辩护，但也立即招致会议一致的驳斥。这一幕，可以看做是中国

知识分子作家群体的一次即兴表演，自此以后，批判性大会迅速扩展至社会各界，已经是集体人格——“国民性”——的更大规模的巡回演出了。

1979年，胡风获释时，问儿子晓谷道：“有没有一种能使人头脑混乱的机器?”由系统控制所引起的恐怖是巨大的。爱因斯坦说：“人们应当明白，人的组织制度同人的心理状态是相互影响的。”组织生活与群众斗争把个人抛向波涛掀天的大海，使之深感孤立无援，于是始而被迫继而自愿服从集体，也即权威的支配。奥地利作家卡夫卡在小说《判决》中叙述一个关于权威的故事：父亲疑心儿子反叛他而判决儿子投河，儿子不敢违抗，死前还低声喊道：“亲爱的父母亲，我可一直是爱着你们的。”对于外部强加的意志不作抵抗，而是无条件顺从，甚至本能地顺从，从行动到思想、感情，态度，表现出高度的一致性。这正是现代人文化专制与传统文化专制不同的地方。

回顾建国后的第一个“文字冤狱”，曾经作为“胡风分子”过来的绿原说：“历史已经粉碎了那些鸵鸟式的幻想：无论胡风可能怎样反常，或者‘老实就范’，或者，‘装死躺下’，他也一定逃不脱此后几十年来没有人逃得脱的大小劫难。”这是穿越炼狱之后的觉悟者言。

9.10编者旁白

本章选文专谈“知识分子”：从知识分子特征、知识分子责任到知识分子姿态及其历史命运。

首先要了解什么是“知识分子”。《汉语大词典》是这样解释的：“有一定科学文化知识的脑力劳动者。如教授、工程师、医生、会计、编辑、记者、文艺工作者等。”《现代汉语词典》的解释是：“具有较高文化水平、从事脑力劳动的人。如科学工作者、教师、医生、记者、工程师等。”这代表着一种流行观点。在这里，“知识分子”是从学历与职业界定的，“较高文化水平”和“从事脑力劳动”是其识别标志。

海外的解释与此不尽相同。人们一般认为“知识分子”一词有两个来源。一个来源是19世纪的俄国。当时，一些有知识的俄国人接受了西方价值观念，并用以观察俄国现实，因而对俄国专制制度及其后果强烈不满，表现出改变现实的强烈责任感。这些人被称做“知识阶级”。根据别尔嘉耶夫在《俄罗斯思想》中的说法，“这个阶级的人们整个地迷恋于理想，并准备为了自己的理想去坐牢、服苦役以至于被处死。”他还认为：当拉吉舍夫在《从彼得堡到莫斯科的旅行》中说“看看我的周围——我的灵魂由于人类的苦难而受伤”时，俄罗斯知识分子就诞生了。“知识分子”一词的另一来源是法国。1894年，法国发生了著名的“德雷福斯事件”。在这事件中，左拉等一批具有正义感的人士站出来为遭受诬陷的德雷福斯上尉辩护，并于1898年发表了左拉的《我控诉！》。这篇文章被称做“知识分子宣言”。

由此可见，上述“知识分子”并非是从文化水平和从事的职业划分的。一个人如果具有一定文化知识并从事脑力劳动，还不一定算得上是“知识分子”。根据西方学界的一般理解，“知识分子”除了受过较多教育和献身于专业外，还必须深切地关怀国家、社会以至人类的一切利害。也就是说，他们还需具有强烈的责任感，社会良知，敢于伸张正义等。

至于什么是真正的“知识分子”，国内外不同见解甚多。我倾向于这样一种认识：知识分子是指那些具有一定的文化知识并创造文化知识的人，他们不仅是文化的继承者、传播者和应用者，而且是文化的发展者

与创造者。文明发展需不断地批判既有和探索未知，知识分子就是选择并承担了这种职责的人。在文明发展过程中，前沿性知识往往产生于某些个别的大脑，因此在其开始常常是异端的、不同于大众的，但随着时间推移，却又往往被社会接受而流行。但在这时，新东西又在某些头脑中产生了。这些不断批判、不断探索，并以此为社会提供前沿知识的人就是"知识分子"：

因此，知识分子不是一个职业阶层，也不是一个利益集团。无论在什么岗位上，一个人只要承担起知识分子责任，发挥知识分子职能，就已是知识分子了。当然，其前提是占有较丰富的知识资源，且具有独立人格与自由思想的能力。

在20世纪，中国知识分子曾经创造了自身的辉煌。五四新文化运动为现代中国提供了胡适、鲁迅为代表的一代知识分子。他们不依附于权威，也不取悦于大众，他们通过独立人格和自由思想使自己从权力网络中独立出来，又通过启蒙立场使自己迥异于民众的意识形态，执著地探寻表来。遗憾的是，作为一个新生群体．知识分子人数毕竟太少，且多数人没完成从传统文人到现代知识分子的人格转化，所以，在历史的风云变幻中，许多人又回到了传统文人角色。至于在特殊年代，知识分子成为改造对象，失掉了精神存在的合法性，更是一步步丧失了自身。这是中国知识分子的悲剧，也是中华民族现代化进程的悲剧。

但文明发展离不开知识分子。今天，中国的现代化事业再次对知识分子发出了迫切的呼唤。

(李新宇)

(卷三)人与世界

◎丁东

不论是古人说的"先天下之忧而忧，后天下之乐而乐"，还是今人说的"胸怀祖国，放眼世界"，讲的都是读书人的襟怀和视野；现代知识分子与古代士大夫的区别之一，就是全球的视野已经是一种具体实在的素质。发生在地球上其他地方的事件，战争风云，恐怖事件，金融风波，生态污染，灾害饥荒，疾病传染和科学发现，技术创新，体育比赛，艺术创作，都和我们息息相关__你不关心它们，它们也会影响你。身为中国学子，如果生活在！9世纪，不了解全球知识情有可原，因为那时有机会睁开眼睛看世界的只是极少数先觉者；但生活在对世纪，对全球问题再没有基本的理解，就很难成为称职的现代的知识分子，也很难承担好一个中国知识分子的责任和使命了。

本卷重点，不是系统介绍与全球问题相关的学科知识，而是着眼于帮助当代大学生树立世界公民的情怀，对一些最重大最根本的问题，作入门的思考。

当今世界的主题，是和平与发展。本卷的章节，也是围绕这两大主题展开。

前四章都与和平这个大的主题相关。第一章讨论战争与和平，介绍非暴力的理念与和平的实践，从人性的视角展示战争和恐怖的危害。第二章讨论人权、国家主权等问题。现代民族国家只是一个历史范畴，国家主权是有条件的，对国家主权、人权等范畴的认识，一直存在着很大的差异。第三章讨论民族独立与民族狂热。人类渴望和平，但人类居住的世界并不太平。在新的世纪，以宗教情绪为背景的民族主义狂热已经成为实现世界和平的拦路虎。第四章讨论普世价值与文化多样性。尊重各民族多姿多彩的文化和恪守人类的普世价值，可以并行不悖。这两者的统一，正是争取世界和平的价值基础。普世价值是各民族和平共处、共同发展的底线。

接下来的四章与发展这个大的主题相关。第五章讨论环境与生态，介绍绿色思潮的由来和内涵，我们只有一个地球，而这个地球的

安全已经十分脆弱。第六章介绍全球人口爆炸的态势和控制人口增长的紧迫性，引申出可持续发展的理念。第七章围绕科学展开思路。现代科学技术创造了前所未有的生产力，刷新了人类享有的物质文明，也使得人类在大自然面前忘记了应有的谦逊，应当加以自省。第八章讨论市场的由来、机制与利弊。市场既给社会以活力，也给人们以不安。中国加入WTO，也就是更深地融入了世界市场，挑战和机遇都在我们的面前。

最后一章落脚于全球化和世界政府，和平与发展两大主题在这里相会，它也可以视为本卷的总结。

这种编排，只是一种大致的逻辑关系。当今人类面临的重大问题，往往都是许多因素造成的，是相互纠缠在一起的。我们的选文，不论作者是先贤还是时贤，是外国的还是中国的，都不是专门为本书某一章所写，所以涉及的问题可以辐射到两个乃至多个章节。如果以融会贯通的眼光审视，展示在我们面前的世界，就是一个复杂而丰富的整体了。

第一章和平：文明的曙光

1.1论非暴力

莫罕达斯·甘地

(1869—1948)，印度政治家、思想家。本文选自何怀宏编《西方公民不服从的传统》，长春，吉林人民出版社，2001。原文由何怀宏译自Thomas Merton编Gandhi on Non-violence。本文有删节。

1

一边是真理和非暴力，一边是谬误和暴力，在这两者之间没有调和的余地。我们也许不可能做到在思想言词和行为中完全非暴力，但我们必需始终把非暴力作为我们的目标稳步地向它接近。不管是一个人的自由还是一个民族或整个世界的自由，都必需通过这个人、这个民族或这个世界的非暴力来达到。

2

非暴力并不是一件可以随意穿上和脱下的衣服，它的地位是在心灵中，它必定是我们存在不可分离的一部分。

4

如果一个人要同崇拜武力作斗争，必须仅仅使用与崇拜武力者惯用手段完全不同的手段。

12

人作为动物是残暴的，而作为精神存在是非暴力的，他一旦在精神上觉醒就不能够再使用暴力。

14

勇敢在于赴死，而不在于杀戮。

15

非暴力抵抗运动的原则，是在这个运动的名称还没有发明以前就已经存在了。实在说，当这名称诞生的时候，连我自己也不知道它是什么。在古遮拉特文中，我也用过英文的“消极抵抗”这几个字来描述它。有一次我在欧洲人的一个集会上发觉“消极抵抗”这个词的含义太狭隘了，我还发觉它被当做是弱者的武器，其特点是仇恨，最后还可以成为暴力。因此我不得不反对这些解释，而说明印度人这个运动的真正性

质。显然印度人必须创造一个新字来表示这个斗争。

我绞尽了脑汁，还是找不出一个恰当的名称来，因此我便在《印度舆论》上悬赏征求读者的高明意见。结果摩干拉尔·甘地提供了“萨达格拉哈”（“萨特”意即真理，“阿格拉哈”意即实力）这个字得了奖。但是为了弄得更清楚，我把这个字改为“萨提亚格拉哈”（satyagrha），从此它便成为古遗拉特文中表明这个斗争的通称。

17

在非暴力的王国中，每一真实的思想都受到尊重，每一真实的声音都有其充分的价值。

18

一种非暴力的革命并不是一个攫取权力的过程，而是一种关系的改选，最终达到权力的和平移交。

19

在非暴力反抗中，手段和目的是同样正义和纯洁的。

22

非暴力行为的第一个原则是不参与任何羞辱人的事情。

23

把生命奉献给自己认为是正当的事情，是非暴力反抗的核心。

24

非暴力反抗总是优于武装抵抗。……非暴力决不能用于保护一个邪恶的事业。

25

非暴力是一个教育公众的过程，它渗透到社会的所有方面，最终使自己不可战胜。

26

非暴力反抗成功的必要条件是：

*(*非暴力反抗者不应当在心里憎恨其对手；*)*-删除

问题必须是真实和实质性的；

非暴力反抗者必须准备受苦到底。

27

人类只能通过非暴力来摆脱暴力，通过爱来克服恨。

30

非暴力并不是怯懦者的借口，而是勇敢者的最高德性。

……怯懦是与非暴力完全不相容的。非暴力以实行打击的能力为前提。

32

在我看来，没有一种直接的积极的行动，非暴力就是无意义的。

34

非暴力是一个勇者的品质，怯懦与非暴力如水火不相容。

37

只要一个人还想保留他的剑，他就尚未达到完全的无畏。

39

一个非暴力反抗者决不可能逃避危险，不管他是在许多同伴中还是独自一人，只要他是战斗而死的，他就是充分履行了他的职责。

40

在生活中要完全避开非暴力是不可能的。那么，这个问题就出现了，一个人要把界限划在那里呢？这界限不可能对所有人都是一样的。……食肉对我来说是一种罪。但对另一个有食肉习惯的人来说却没有什么错处，仅仅是为了模仿我而放弃这一习惯就将是一种罪。

41

非暴力是世界上最伟大和最积极的力量。一个非暴力反抗者不可能是消极的……一个在其生活中表现了非暴力的人是在使用一种优于所有野蛮力量的力量。

42

印度若要恢复古时的光荣，就只有获得自由以后才可以。就我所知，我们的斗争之所以引起全世界的注意，并不是因为印度正在为自己的解放而战，而是因为我们为争取解放而采取的手段是独一无二的，不曾为历史上有过记录的任何民族所采用。

我们采用的手段不是暴力，不必流血，也无需采取时下人们所理解的那种外交手段，我们运用的是纯粹的真理和非暴力。我们企图成功地进行不流血革命，无怪乎全世界的注意力都转向我们，迄今为止，所有国家的斗争方式都是野蛮的。他们向自己心目中的敌人报复。

查阅各大国的国歌，我们发现歌词中含有对敌人的诅咒。歌词中发誓要毁灭敌人，而且毫不犹豫地引用上帝的名义并祈求神助以毁灭敌

人，我们印度人正努力扭转这种进程。我们感到统治野蛮世界的法则不应是指导人类的法则。统治野蛮世界的法则有悖人类尊严。

就我个人来说，如果需要的话，我宁愿长时期地等待，也不愿用流血手段使我的国家得到自由。在连续不断地从政近三十五年之后，我由衷地感到，全世界对于流血已经深恶痛绝。世界正在寻找出路，我敢说，或许印度古国会有幸为这饥渴的世界找到出路。

43

我知道非暴力所取得的开展看来是一种相当缓慢的开展，但经验告诉我它是达到共同目标的最可靠途径。

45

如果说理智在暴力中起很大作用，那么它在非暴力领域中起着更大的作用。

非暴力反抗的不可动摇的力量在于——受苦且决不报复。

46

我相信这句话是不朽的真理；由剑得到的亦将因剑失去。

50

民主只能通过非暴力来挽救，因为民主只要是靠暴力来维持，就不可能为弱者谋利或保护弱者。我所理解的民主是：在这一制度中最弱者应当有和最强者一样的机会。这只能通过非暴力实现。

54

除了通过真理和非暴力，我们别无出路。我知道战争是恶，是不可缓解的恶，我也知道它必然进行，我坚定地相信通过血腥和欺诈赢得的自由决非自由。

55

对非暴力的最好准备甚至表现于坚决地追求建设性的目标

56

一个非暴力反抗者不可能等待，或延迟到条件十全十美时才进行这种反抗。他将使用无论手边的什么材料，将其净化、冶炼、转变为真金。

58

要想真正挽救自由与民主，就只能通过非暴力反抗来进行，这种非暴力反抗所需要的勇气和所赢得的光荣决不比暴力反抗更少，它将是无

比地更勇敢和更光荣，因为它将给予生命而不夺去生命。

59

非暴力作为一个信条必须是全面的。我不能够在一个行动中是非暴力的，而在另一个行动中却使用暴力，那样做就是把非暴力作为一种策略而非一种生活的力量。

60

不在国家的水平上接受非暴力就不会有一个立宪制或民主的政府。

61

只要非暴力尚未被承认为是一种生活的力量、一个神圣的信条而非一种策略，民主政府就还是一个遥远的梦。

66

在奴隶决定他不再做奴隶的一刻，他的镣铐就脱落了。他使自己自由并将其展示于人。自由和奴役是精神的状态。因此，第一件事就是对自己说：“我将不再接受一个奴隶的地位，不再服从与我的良心相违的命令。”所谓的主人可能鞭打你，试图迫使你为他服务。你将说：“不，我不再为你的钱或威胁而服务于你。”这可能意味着受苦。但你的坦然受苦将点亮自由的火炬，这一火炬不可能被扑灭。

67

任何政府都不可能迫使那些在自己的心里认识到自由的人们违背其意志而向其致敬。

68

我不赞成任何地下活动。数百万人不可能进行地下活动，他们也不需要地下活动。

69

人类正处在分路口，它必须选择人道的法则或者丛林的法则。

70

非暴力反抗呼吁不报复地忍受痛苦和打击的力量和勇气。但它的意义还不仅此。当时局要求说出全部真理和相应行动时，沉默就是怯懦。

71

（“他们的社会主义”）——他们的一个目标是物质的进步。在他们的社会主义中没有个人的自由。你一无所有，甚至于对你的身体。你可能在任何时候被逮捕，即使你没犯任何罪，他们将给你任何愿给你的东

西。

（“我的社会主义”）——我在许多社会主义者诞生之前就是一个社会主义者，我的主张在他们的社会主义消失之后仍将存在。我的社会主义意味着“始终公平”。我不想从盲人、聋哑和跛者的灰烬中升起。……我想要充分表现我的人格的自由。我必须有建造通往天狼星的天梯的自由，只要我想去那里……

我的社会主义意味着国家一无所有。

73

手段的不纯洁必然导致目的的不纯洁。

79

人的行为是两件不同的事情。一件好的行为是应该引起赞许的，而一件不好的行为就应该受到谴责，而做出此种行为的人，不管他是好是坏，总是因为他的行为的好坏而受到尊敬或怜恤。“恶其罪而非恶其人”虽然是一个很容易被理解的观念，却很少有人做到，这也就是为什么怨恨的毒汁遍布世界的原因。

80

在非暴力反抗的字典里没有敌人。

90

一个不公正的法本身是一种恶，因别人违反它而实施逮捕就更是一种恶。现在非暴力的法则说对暴力不应当用暴力去抵抗，而应当用非暴力去抵抗……这样，我就通过违反这种法律，并和平地任其逮捕和监禁来做这件事。

91

人民在适合进行非暴力反抗运动以前，必须透彻了解其深刻的含义。所以在重新发动一次群众性的非暴力反抗运动以前，必须先建立一队久经考验、心地纯洁而又完全了解非暴力反抗的严格条件的志愿人员。他们可以向人民说明这些原则，并且日以继夜警惕着其是否被正确地执行。

97

如果不进行自我纯洁的工作，要和每一生物合为一体是不可能的；没有自我纯洁，要遵行非暴力的法则也必然是一种梦想；一个心地不纯洁的人，决不能认识上帝。因此，自我纯洁必须包括生活中的各个方面

的纯洁。而由于纯洁是富有感染力的，个人纯洁的结果必然使周围的环境也纯洁了。

然而自我纯洁的路程是艰难而崎岖的。一个人要达到完全的纯洁，就必须绝对摆脱思想、辩论和行动中的感情；超越于爱、憎、迎、拒的逆流之上。我知道我自己还没有达到这三方面的纯洁，虽然我在这方面一直进行着不倦的努力。这就是为什么世界上的赞誉不能使我动心，有时反而使我难过的道理。在我看来，克服微妙的情欲比用武力征服世界要难得多。我自从回到印度以后，总感到情欲一直在我的内心潜伏着。这一种感觉使我感到惭愧．但是并没有使我气馁。这些经验和尝试使我知道在我的面前还有一条艰难的道路。我必须把我自己降为零。一个人若不能自动地在同类中甘居末位，就不能解脱。非暴力是最大限度的谦让。

100

经验教导了我，文明是非暴力反抗中最困难的部分，这里所说的文明并不是指在这种场合讲话要斯斯文文，而是指对于敌人也有一种内在的善意的胸怀。这应该在非暴力反抗者的每一个行动中表现出来。

（何怀宏译）

以下为删除部分：

3

非暴力抵抗精神的获得，是一种在自我否定和欣赏我们自身内部的隐藏力量的长期训练，它改变一个人的人生观……它是最伟大的力量，因为它是灵魂的最高表现。

5

原则:

非暴力意味着人可能有的完全的自我纯洁化。

在人们之间，非暴力的力量准确地相应于不使用暴力者可施加暴力的能力，而不是他的意志。

一个不使用暴力者所掌握的力量总是大于假如他使用暴力所拥有的力量。

非暴力决不会被打败。

6

非暴力（Ahimsa）是生命中惟一真实的力量。

7

如果爱或者非暴力不是我们存在的法则，我的全部论证就将失败。

8

当非暴力的实践成为普遍的，上帝就将像他治理天国一样治理人间。

9

我知道这不可能被论据所证明，但它将被活生生的人们所证明，这些人在他们的生活中全然漠视对他们发生的后果。

10

我的一贯经验使我确信，除了真理以外，没有别的上帝。如果这几章的每一页没有向读者宣示实现真理的惟一办法就是非暴力，我就会觉得我写这本书所费的心血全都白费了。即使我在这方面的努力没有收到什么效果，读者也应当明白，过错在于方式而不在于原则。我对非暴力的追求，不论是多么诚挚，究竟还没有达到尽善尽美的地步。因此，我在一瞬间所瞥见的一点真理，很难把它的无法形容的光辉宣泄于万一，这光辉的强烈，实百万倍于我们日常亲眼看见的太阳的光辉。其实我所抓到的只不过是这个伟大的光明的最微弱的一线而已。然而我可以保证说，根据我这一切体验的结果，只有完全实现了非暴力的人，才能完全看到真理。

11

非暴力是最高的法则，在我半个世纪的经历中，我还没有碰到过这样的情况——在这种情况中我觉得通过非暴力竟会一无所助、一筹莫展。

13

如果耶稣没教导我们以爱的永恒法则支配整个生活，那么他就是白白地生活和死去了。

16

非暴力是一种心灵的性质，不可能通过诉诸大脑获得。

20

非暴力（Satyagrha真理力量）的理想并不只是被选择的少数——对圣徒和预言家而言的，它是对所有人而言的。

21

这对我来说是一自明的真理：好像自由将同等地被所有人分享，所有的人也就一定能在保卫自由中贡献同等的一份力量——甚至那些躯体最孱弱者和残疾人也是如此。……因此我立誓，并将继续立誓使用非暴力，即只使用精神的力量。在此，身体的缺陷并不构成障碍，甚至一个柔弱的妇女或孩子也能同等地抗衡。

28

我不要求任何人追随我，每个人都应当追随他自己内心的声音。

29

一个纯洁的人所能给予的最宝贵东西就是他的生命。

31

不能够面对死亡以非暴力保护他自己或他最亲密、最宝贵的东西或荣誉的人，可以而且应当以暴力反抗侵犯者，而两者都不能做的人是一种负担。

33

如果在我们心里有暴力，那么，使用暴力比以非暴力来掩盖虚弱无力要好。无论如何，暴力比虚弱无力更可取。一个暴力者有变为非暴力反抗者的希望，而一个虚弱无力者却没有这样的希望。

35

我想使弱者的非暴力变为勇者的非暴力，这可能是一个梦想，但我必须努力使之实现。

36

我们应当学会直面危险和死亡，克制肉体的欲望，获得忍受各种艰难困苦的能力。

38

在凯达，不断咒骂政府的人们，现在却觉得真正有力量的并不是政府，而是那种愿意为真理受难的代表真理的力量。所以他们已经不再感到痛苦了，他们认为政府应当是一个为了人民的政府，因为当人们感受不公平的时候，这种政府能够容忍有秩序的和可敬的不服从。……如果我能够推广这种精神的力量——其实这就是爱的力量的别名——以代替暴力，我知道我可以为你呈献一个能遏制全世界的作恶行为的印度。

44

那面对死亡而决不还击的人充分履行了他的职责，而结果则在上帝

手中。

47

我的最有力武器是默默地祷告。

48

“非暴力”是一个含义广泛的原理。我们都是生活在互相残杀的火焰中的无助的凡人。俗语说生命依生命而生，这有很深的意义。如果不有意识地或无意识地进行对外界的杀害，人是不能生存的。人的生活本身——吃、喝和行动——必然造成某种杀害，即对于生命的摧残，哪怕是多么微小。因此，凡是信奉“非暴力”的人，只要他的行动是出于怜悯，只要他尽力避开对于微小如虫的动物的摧残，并设法加以营救，从而不断地致力于从杀生的可怕的樊笼中解脱出来，那他就算是忠于自己的信仰。他在自制和悲痛中会不断地成长，但他不可能完全摆脱对外界的杀生。

还有，由于“非暴力”包含着一切生命的统一，一个人的错误就不能不波及其余，所以人们不可能完全摆脱杀生。只要他依然是一个社会上的生物，他就不可避免地要参与社会的存在本身所进行的杀生。一旦两个国家发生了战争，一个信奉“非暴力”的人，他的职责就是阻止战争。凡是承担不起这种责任的，凡是没有力量抗拒战争的，凡是不配抗拒战争的，就可以参加战争，同时则竭力设法把他自己、他的国家和整个世界从战争中解救出来。

49

自尊和荣誉不可能由别人来保护，而必须由每个人自己来保卫。

51

由于非暴力不允许有任何卑劣、欺诈和恶意，它必然提高自卫者的道德水准。

52

如果自由必然到来，它一定是通过我们自己的内在力量，通过取消等级和统一社会的所有阶层达到的。

53

罪恶和别的疾病一样，也是一种病。是先前社会体系的产物，因此，包括凶杀在内的所有罪都将作为一种疾病来医治。

57

没有对上帝的一种不灭信仰，真理和非暴力是不可能的，这意味着一种自足、全知和不灭的力量，它存在于这世界所知的所有别的力量之中，不依赖任何别的力量，在所有别的力量都可以想见地消失或覆灭之后仍然存在。

62

真正的民主党人以纯粹非暴力的手段来捍卫他自己、以及他的国家乃至全人类的自由。

63

你不能在一种工业文明上建立非暴力……如我所领悟的乡村经济完全摆脱了剥削，而剥削是暴力的本质。因此，在你能成为非暴力的之前，你必须先有农人的心灵，而要有农人的心灵，你必须信奉纺车。

64

道德是战争中的违禁品。

65

理想的非暴力国家将是一种有序的无政府状态。

72

我有共产主义者的朋友。他们有些人就像是我的孩子。但他们看来并没有区分公正与偏邪、真理与谬误……他们看来是从俄国得到指令，把那里而不是印度看做他们的精神家园。我不可能赞许这种对外部势力的依赖。

74

这种“非暴力”便是追求真理的基础。我日益懂得，除非是以“非暴力”为基础，这种追求往往是徒劳无功的。抗拒和攻击一种制度是十分正当的，但是要抗拒和攻击这种制度的创立人，那就等于抗拒和攻击自己。因为我们都是被同一把刷子粉刷出来的人，都是同一个造物主的儿女，惟其如此，我们心中的神灵之力都是无穷无尽的。蔑视一个普通的人也就是蔑视那种神灵的力量，可见伤害的就不只是那个人，同他一起被伤害的还有整个世界。

75

真正的宗教教诲的本质是：一个人应当服务于所有人，和所有人做朋友。友好地对待自己的朋友是容易的，而友好地对待自视为你的敌人的人才是真正宗教的精华，前者仅仅是交易。

76

只有真诚、非暴力和心灵纯洁的社会主义者才能在印度和世界上建立一个社会主义社会，就我所知，世界上还没有纯粹社会主义的国家。

77

我只有把自己与整个人类联系起来才能过一种宗教的生活，我只有通过政治才能使自己与整个人类联系起来。今天人们的所有活动是一个不可分割的整体。你不可能严格地划分开社会的、经济的、政治的和纯粹宗教的工作。

78

非暴力在面对最大暴力时是最有效的。它的性质事实上只在这种情况下得到证明。受苦者不必看到结果。

81

正像一个人在暴力的训练中要学习杀戮的艺术一样，一个人在非暴力的训练中也必须学习死亡的艺术。

82

非暴力的两个基本点是：

1．非暴力是最高法或宇宙法。

2．除了真理没有任何别的法。

83

非暴力反抗本来是诚实的人的一种武器。一个非暴力反抗者要坚守非暴力的原则，而且除非人民在思想上、辩论上和行动上都遵守这个原则，我便不能进行群众性的非暴力反抗运动。

84

一个非暴力反抗者应当把绝食仅仅作为一种最后的手段，在所有别的纠正办法都试过并无效之后才使用。

85

在日本侵略情况下的非暴力反抗。非暴力反抗者将拒绝给他们任何帮助，甚至不给他们水。因为帮助任何抢掠他们国家的人决非他们的义务。……假设日本人强迫反抗者给他们水，反抗者就必须在反抗中死去……在这种非暴力反抗中的根本信念是：侵略者将于某个时候在精神和身体上都疲于杀害非暴力反抗者。他将开始琢磨这种新的不寻求损害的不合作力量是什么，从而也许放弃进一步的屠杀。但反抗者可能发现

日本人是完全无人性的，他们并不关心他们杀了多少人。由于非暴力反抗者宁可被杀也不服从，他们将赢得胜利。

86

我坚决认为，那些要领导人民进行非暴力反抗运动的人应当能够把人民保持在所希望于他们的非暴力界限以内。直到今日，我还持有这同样的意见。

87

反对把绝食作为政治斗争的一部分是一自然的偏见。……通常的政治家把它考虑为是政治中一种粗俗的插入，虽然它总是被囚徒们使用。……我自己的绝食总是严格按照非暴力的原则。……我达到的结论是：绝食至死是非暴力反抗的不可分割的一部分，它在某些情况下是最伟大和最有效的武器，若没有一种恰当的训练，并非每个人都有资格承担它。

88

在绝食中没有模仿的余地。没有内在力量的人不应当使用此手段，使用了也不会成功。但如果一个非暴力反抗者一旦按照信念开始了绝食，他就必须不管他的行动是否产生结果而坚定不移……

89

为自私的目的绝食是错误的，比方说为了自己工资的增加。但在某些情况下，为一个人所属的团体的工资增加而绝食是可以允许的。

92

在我心灵的深处，我总是在与上帝争吵：不理解他为何竟然允许（像战争）这样的事情发生。我的非暴力看来几乎是无能为力的。但每日争吵的结论是：上帝和非暴力并不是无能为力的。无能为力是在人们中间。即使我的尝试失败，我也必须坚持自己的信念。

93

国大党还没有一种对非暴力的坚定信仰。因此，国大党的非暴力实际上是弱者的非暴力。

94

未来将依赖于我们现在所做的事情。

95

我承认我的错误。我以为我们的斗争是建立在非暴力基础上，而实

际上它只是消极抵抗，本质上是一种弱者的武器。它在任何可能的时候都自然地导向武装抵抗。

96

非暴力是我的信念。但它并不是国大党的信念，国大党总是把它作为一种策略。

98

非暴力总是可靠无误的。因此，当它看来失败的时候，这失败是由于实行者的失当。

99

我们每天都在为混淆消极抵抗与非暴力反抗的无意间犯的错误付出深重的代价。

101

非暴力反抗的结果，只有当它使非暴力反抗者比开始时力量更加强大、精神更加焕发时，才算是值得的。

102

因此，让我们来看看非暴力抵抗主义的力量所在。顾名思义，它的力量在于对真理坚韧不拔的追求。这种真理，用强有力的字眼来表达就是爱。爱的法则要求我们不要以怨报怨，以暴力对暴力，而要像司里买提·沙路祝尼·戴维昨天告诉你们的那样，以德报怨。非暴力抵抗主义的力量在于确认真正的宗教精神以及与这种精神相协调的行动。一旦你将宗教信仰的因素引进政治，你就使你的全部政治观点完全改变了。于是你就能够进行改革，不是通过把苦难强加给抵抗改革的人，而是通过自己承受苦难而达到改革的目的。因此，我们希望，在这个行动中，通过我们所受的深重苦难，可以影响政府，使政府推迟不撤消这两项受到反对的法案的决定。

1.2诺贝尔奖获奖演说

一

曼德拉

(1918-),南非黑人领袖,1960年当选非国大主席,1993年在南非首次多种族大选中当选总统,同年获诺贝尔和平奖。本文节选自《诺贝尔奖获奖者演说文集·和平奖》,王毅译,上海,上海人民出版社,2000。

国王陛下,殿下们,诺贝尔委员会各位尊敬的成员,尊贵的格罗·哈莱姆·布伦特兰首相夫人,各位大臣,议会各位成员和外交使团成员,共同获奖者F．W．德克勒克先生,各位贵宾,朋友们,女士们,先生们:

我今天站在这里接受本年度诺贝尔和平奖,内心深感谦卑。

诺贝尔委员会将我们提升到诺贝尔和平奖获得者的地位,我向它表示衷心的感谢。

我也想利用这个机会向我的同胞和共同获奖者、F．W．德克勒克先生表示祝贺,祝贺他获得这一崇高荣誉。

我们也要包括进两位杰出的南非人:阿尔伯特·卢图利和图图大主教,他们为反对邪恶的种族隔离制度的斗争做出了生生不息的贡献。你们因此而授予他们诺贝尔和平奖,表达了他们完全应该得到的那种敬重。

如果我们在我们的先行者中再加上另外一位杰出的诺贝尔和平奖获得者的名字——马丁·路德·金,也并非冒昧。

致力于我们作为南非人不得不面对的这同一个严峻问题的公正解决,他也竭尽全力并死去。

我们在这里谈论战争或和平的挑战、暴力或非暴力的挑战、种族主义或人的尊严的挑战、压迫或反压迫及自由与人权的挑战、贫困或富足的挑战。

我们今天不过是作为千百万敢于站起来反抗一种社会的人民的代表站在这里,这种社会的本质就是战争、暴力、种族主义、压迫和整个民族的贫困。

我今天也作为地球上亿万人民的代表站在这里，代表反对种族隔离的组织、代表和我们站在一起，不是反对作为一个国家的南非及其人民，而是反对一种非人的制度，要求这种反人类的种族隔离罪行尽快结束的那些政府和组织。

无数这类人们，无论是在我们国家之内还是在我们国家之外，有着那种精神上的高贵来阻挡暴行与邪恶，而不寻求个人所得。他们认识到，对一个人的非正义即对所有人的非正义，因此共同行动起来保卫正义，保卫共同的人类尊严。

正是因为他们多少年来的勇气和坚持不懈，我们今天才能确立那个所有人类一起欢庆我们这个时代人类最伟大的胜利之一的日期。

当这一时刻到来时，我们将聚集在一起再次欢庆战胜种族主义、种族隔离和白人少数统治的胜利。

这个胜利将最终结束以葡萄牙帝国的建立而开始的非洲500年殖民化的这段历史。

因此，它将标志历史向前迈进的一大步，将成为世界上各国人民反对种族主义的共同的誓约，不管种族主义出现在哪个地方，不管它装扮成什么样子。

在非洲大陆的南端，那些为了自由、和平、人类尊严和人的实现而贡献出一切，以全人类的名义遭受着苦难的人们，他们将在这个过程中得到丰厚的报偿，将获得无价的礼物。

这种报偿不能用金钱来衡量，也不能用我们所踏着的我们祖先足迹之下这片土地下所埋藏的稀有金属和珍贵宝石的全部价值来估量。

它将会也必须以孩子们的欢乐和幸福来衡量。任何社会中孩子们都是最容易受到伤害的公民，孩子们是我们财富中最贵重的财富。

最终，孩子们必须能够在开阔的草原上玩耍，而不再遭受饥饿的苦痛，不再被疾病蹂躏，不再受到无人照料、骚扰烦恼和虐待凌辱的威胁，不再被迫去从事那些其危险性远远超过了他们幼小年纪的活动。

在今天这些尊贵的听众面前，我们保证，一个新的南非将努力不懈地追求“世界儿童生存、保护和发展宣言”①中所提出的那些目标。

我们刚才的那种报偿，它也将会并必须以这些孩子们的母亲和父亲的欢乐和福利来衡量，他们必须能够不但心被劫持地行走，不担心因政治或物质原因被杀，不担心因为自己是乞丐而被人吐唾沫。

他们也必须从绝望的重负中被解脱出来，这种重负压在他们心头，与饥饿、无家可归、失业相伴而生。

对于所有遭受苦难的人们，这种礼物的价值将会也必须以我们国家所有人民的欢乐与福利来衡量，我们的人民将打碎那些将他们分隔开的非人性的高墙。

人民大众将唾弃那种对人类尊严的极大侮辱，这种侮辱将一些人视为主子，将另一些人视为奴仆，将每个人都扭曲为靠吞食他人才能生存的捕食动物。

我们共同分享的这种报偿的价值，将会也必须以终将胜利的和平欢乐来衡量，因为将黑人、白人连结为同一个人类的共同的人性会对我们每一个人说：我们全都会像天堂里的孩子一样生活。

我们将会这样生活，因为我们将要创造一个承认所有的人生来平等的社会，对于生活、自由、幸福、人权和好的政府，每个人都享有平等的权利。

这样一个社会将永远不会再允许有良心囚犯，不允许任何人的人权被侵犯。

篡夺者从人民那儿夺走权利，追求他们自己的卑劣目的，将和平改革的途径堵死，这样的情况决不能再次发生。

与所有这些相联系，我们呼吁那些执掌缅甸的人释放我们的诺贝尔和平奖获奖同伴昂山素季②，为了缅甸全体人民的利益，与她和她所代表的人民进行认真的对话。

我们恳求那些有权力这样做的人，不要再有迟疑，允许她使用她的才能和精力来为地国家的人民、为人类整体更重大的利益服务。

远离我们的国家那种艰难坎坷的政治局面，我要利用这个机会加入挪威诺贝尔委员会的行列，向我共同的获奖者F．W．德克勒克先生表达敬意。

他有勇气承认，强加于我们的种族隔离制度，对我们的国家造成了可怕的恶果。

他有远见，能够理解并接受南非的全体人民必须通过谈判、作为这一过程中的平等参与者，来共同决定他们以什么来创造他们的未来。

然而我们国家仍然有些人错误地相信，他们靠坚持陈规陋习就能够为正义与和平做出贡献，而这陈规陋习业已被证明除了制造灾难外什么

也不能做。

我们的希望是，这些人也能够获得足够的理性，认识到历史不能被拒绝，新的社会不能靠复制与之相敌对的过去来创造，无论怎样来改良或怎样迷人地重新包装这过去。

我们也要利用这个场合对我们国家的许多民主运动组织表示敬意，其中包括我们“爱国阵线”的成员，在把我们国家引到今天这种民主转变上，他们自身也发挥了关键性作用。

我们很高兴，这些组织的许多代表，包括那些在“家园”结构中发挥过或仍在发挥作用的人们，同我们一起来到奥斯陆，他们也一定分享着诺贝尔和平奖所给予的嘉奖。

我们满怀这样的希望：奋力重塑着自身的南非，将会成为一个正在努力诞生的新世界的缩影。

这必将是一个民主的、尊重人权的世界，一个摆脱了贫困、饥饿、被剥夺遭忽视的恐惧的世界，一个摆脱了内战和外来侵略的威胁与灾难的世界，一个摆脱了千百万人被逼成难民的沉重悲剧的世界。

南非和非洲南部作为一个整体所卷入的这个进程，呼唤和催促着我们所有人乘此潮流，使这一地区成为所有具有良知的人们希望整个世界变成的那个模样的活的范例。我们不相信这次诺贝尔和平奖意在表扬业已发生、业已过去的那些事情。

我们听到了那些声音，它们说那是全世界所有寻求结束种族隔离制度的人们的呼唤。

我们懂得他们的呼唤，我们将把自己所有的生命奉献出来，通过实践，利用我们国家这种独一无二的痛苦经历来证明人类生存的正常条件是民主、正义、和平、非种族主义、非性别歧视、每个人的幸福、健康环境、各民族之间的平等和团结。

被这样的呼唤所感动，被你们所赋予我们的荣誉所激励，我们将承担我们能够做的工作，为我们这个世界的更新做出贡献。将来，再也不会有人被描述为这个“世界上受苦的人们”。

让未来的子孙后代永远不要说，是冷漠、玩世不恭或自私使得我们的生活未能达到诺贝尔和平奖所代表的那种人性理想。

让我们所有人的追求能够证明，当马丁·路德·金说人类再也不能悲剧性地受缚于种族主义和战争的茫茫黑夜时，他的确是对的。

让我们所有人的努力能够证明，当他谈到真正的兄弟情谊的美好时，谈到和平比起钻石或金银来更为珍贵时，他并非只是一位梦想者。

让一个新世纪露出曙光。

谢谢大家。

1993年12月10日 奥斯陆

二

德克勒克

（1936－ ），南非政治家，1989年当选总统，结束种族隔离后当选副总统，1993年获诺贝尔和平奖。

国王和王后陛下，阁下们，女士们，先生们：

距离本世纪结束和新的一千年的曙光还有6年多一点的时间，3年后我们将纪念阿尔弗雷德·诺贝尔逝世100周年，8年后则是诺贝尔奖颁发的100周年。

这些交织的年代目睹了人类漫长和暴力的历史中那些最可怕的战争和屠杀，今天，就在我们讲话之时：

追击炮弹雨点一般地落在波斯尼亚被围困的社区内；

格鲁吉亚、亚美尼亚和阿塞拜疆，发生着痛苦的冲突；

在非洲，安哥拉，索马里，以及最近在布隆迪，有着破坏性的战争与冲突；

在我自己的国家，尽管我们已经取得了巨大的进展，但从今年年初以来仍有 3000多人死于政治暴力。

总是那些无辜者——尤其是儿童，成为这些冲突中的主要牺牲品。

比任何事情都更为重要，我们欠着这个世界上的儿童的债——停止冲突，为他们创造新的地平线。他们有权得到和平，得到生活中的种种机会。我愿意把我的讲话献给他们，献给所有那些为减轻他们的痛苦而工作的人们，比如联合国儿童基金会的人们。③

我们提出的一个问题就是：我们是为实现普遍和平的目标而取得进展呢，还是站在历史的单调踏车上，围绕着毫无头脑的攻击和自我毁灭的轴心转来转去?从1901年以来的诺贝尔和平奖获奖者的行列，是不是反映了人类走向和平的普遍趋势?

当想到我们作为今年和平奖接受人所获得的巨大荣誉时，我们必须极为谦卑地提出这些问题，我们也必须思考和平的性质。

我相信，最伟大的和平就是我们从我们对全能的上帝的信念中所导出的和平，从我们对我们与自己的创造者相互联系的确证中导出的和平。哭喊可能会困扰我们，战争可能会激怒我们，但是只要我们拥有信念，拥有由此而来的确信，我们就会享有和平，享有超越所有各种理解的和平。

一个人的宗教信仰显然能够转化为一种通向世俗意义上的和平的特殊道路。我的时间只允许我谈谈这个世界上和平的几个方面以及它对人类相互关系的作用。

和平并不仅仅意味没有发生冲突：

在历史上，在许多压迫性的社会中没有发生冲突，这种没有冲突并不具备建立在和谐、好意及各方力量意见一致之上的根基，而常常与恐惧、愚昧及没有权力相连。

所以，没有正义或意见一致，就不会有真正的和平。

和平也不一定就指安宁。

人类事务总是处在不停息的变动之中，无论是个人之间的联系、群体之间的联系、政党之间的联系、国家之间的联系，从今天到明天都不会保持不变。新的局势总是在出现，要求给予经常的关注；紧张局势形成了，要求得到处理；少数好战激进派打算破坏和平，需要进行抑制。

所以，没有持续的努力、计划和艰苦工作，就不会有真正的和平。

因此和平并非没有冲突或停滞状态。

和平是一种精神状态：

和平是一种精神状态，在这种精神状态中，各个国家、各个群体、各派力量和各个人都寻求通过协议、通过谈判、通过妥协来解决他们之间的分歧，而不是通过威胁、强迫和暴力。

和平也是一种框架：

和平是一种由规则、法律、协议和习俗组成的框架，是一个为和平解决各个国家、各个群体、各派力量、各个人之间不可避免会出现的冲突提供机制的框架。在这么一个框架中，社会、经济、政治的不可抵挡的动态发展能够得到控制和调节。

在我们对和平的要求中，我们要不停地询问自己应该做些什么，以创造和平繁荣昌盛的条件。找出那些妨碍和平繁荣昌盛的力量和条件并

不困难，这些因素必须被根除。

贫困和被剥夺盛行的地方，和平是不会好好存活的。

愚昧、缺乏教育、缺乏信息的地方，和平是不会繁荣昌盛的。

压迫、非正义和剥削与和平相敌对。

集团之间的猜忌、嫉妒、不现实的期待的释放，会严重地威胁和平。

种族的、阶级的、宗教的褊狭与歧视，是和平不共戴天的敌人。

既然人类历史的一大部分充斥着这类因素，我们对历史中多是可悲的暴力与战争的故事就不会感到吃惊。

然而，也有着乐观的理由。

世界上赞同和平的那些力量正在行动起来，在它们之中，经济的发展具有基础般的重要性。由自由市场所激发的经济增长，正在改造每个地方和社会。

经济增长正在帮助消灭贫困，它提供了解决穷人迫切需要的财富。

它将教育和信息传播扩展至全球人口的一个前所未有的程度。

它正在改变社会的和经济的联系，它对陈旧的政治体系和政体施加着无法抵挡的压力，无论它们是属于左翼还是右翼。

与经济发展携手同行的是民主。无论哪个地方，只要有经济增长，它就会促进具有代表性和民主的制度的建立，促进那些总会发展出一个和平框架的制度。

在真正的、普遍的民主之间从未发生过战争，这是具有重要启示的。在极权和独裁的政府之间，却发生了无计其数的战争。在民主与独裁之间发生过战争——绝大多数时候是为了保卫民主的价值或是反击侵略。真正自由和民主的民族用武力来相互争斗，从未有过这样的例证。之所以如此，原因是显而易见的。

如果人们受过教育，能够获知信息，如果他们的基本权利得到了很好的保护，要挑动他们去侵略是困难的；

如果人们已获得了一定的物质生活条件，要说服他们冒险卷入不必要的冲突是困难的；

这样的人民不会轻易被好战主义所诱惑，不会允许他们自己成为炮灰。

媒体——尤其是电视——剥掉了战争和冲突以前或许曾有过的那种

光环或幻象。

通过这些力量就可以取得好的进展。目前世界范围内的政体发展是朝向民主的，经济发展增强着它的基础，预测看好和平。

也正是这样一些超过其他任何因素的力量，导致了我自己国家中的变化，导致了我们所有人民希望的兴起。

南非根本性变革的基础已经建立，它靠的不是外部压力，而主要是经济增长所导致的社会变化。

就种族隔离因压力而崩溃而言，这压力主要不是来自武装斗争，而是来自千百万热爱和平的人们进入了我们的城市，成为了我们经济的一部分。

巨大的变化已是不可避免，这种认识的得到，主要不是靠政治演说和宣言，而是靠由电视和广播而传入千百万户人家的对现实状况的暴露。

然而无论如何，使得南非走向一个全新体制的惟一的最重要的驱动力是心灵的根本性转变。这种转变发生在几十年来卷入冲突的双方。

这并非突如其来的转变，而是一个过程，一个内省的过程，一个心灵探索、悔悟，认识到正在进行着的冲突徒劳无益，认识到失败的政治及随之而来的邪恶的过程。

这个进程将国民党带到了彻底中止种族隔离和分别发展的认识上，彻底中止所有形式的种族歧视，而且是永远。

于是，作为南非人，我们达到了能够开始在那些世世代代隔开了我们的偏见、仇恨和恐惧之上搭建桥梁的那一点，这个进程把我们带到了谈判桌旁，我们能够开始发展我前面提到过的那种和平的心态和框架。它们铺平了一部新的南非宪法的道路，这部新宪法目前正在议会中辩论。除了别的内容以外，它特别规定了：

宪法政体的建立，一个法律——宪法和权利法案——至高无上的政体；

与人们普遍接受的东西相一致，通过一部权利法案，对所有个人、群体和文化群体的基本权利的保护；

一个独立的宪法法院，它将成为宪法和权利法案的护卫；

定义明确的宪法原则，将来的任何宪法都必须遵守；

建立在联邦原则之上的强有力的地方政府，它们之间功能与权力的

平衡分配，一个强有力的中央政府以及宪法修正所需要的特殊机制和多数。

我相信这部过渡宪法为协议与规则、为检查与平衡提供了合理的框架，这对我们这个复杂的社会中的和平是必要的。

它保证了所有南非人在所有领域中的充分参与。它不因肤色、宗教信仰、阶级或性别的不同而有任何形式的歧视。

它包括了我们所有群体维持它们各自的特征和生活方式所需要的所有主要的保障。它也提供了个人的政治、社会、文化和经济权利的充分保障。

我也相信，只要我们现在能够建立我提到过的那种对于和平来说是必要的心态，这么一个和平的框架就会成功。这种心态引导人们通过谈判、妥协和协议，而不是通过强迫和暴力来解决分歧。

我相信这么一种心态目前在南非已是存在，不管它可能是多么脆弱。我们所有的领导人，包括曼德拉先生和我，都必须在加固这种和平心态的努力中做出榜样。我们需要大智慧来抵挡少数人以内战相威胁的战略，我们必须坚定果断地保卫我们业已达成一致的那种和平心态。

现在还不是自满的时候，我们所有信仰和平的人都必须双倍增加我们的努力，使我们所有的同胞放心，他们的权利和安全会得到保证。

我毫不怀疑我们将会成功。在所有的南非人中，对我们相互依存的认识在增长，对我们如不共同工作我们中就没人能够繁荣这一事实的认识正在增长，如果我们仅仅追求狭隘的局部利益，我们所有人都会失败。

5年之前，如果有人预见曼德拉先生和我将成为1993年度诺贝尔和平奖共同的获奖者，人们会很认真地质疑他是否清醒。

然而，今天我们两人就站在你们面前。

我们是政治上的对手。

在关键的问题上，我们意见大有分歧，我们很快就会展开一场彼此之间激烈的竞选运动，但是，我相信，我们会以那种和平的心态，在那种业已建立的和平框架内来做。

我们会这样做，许多其他的领导人也会和我们一起这样做，因为和平及我们国家人民的幸福并没有其他道路可走。在过去的冲突中，我们的国家中没有任何人获得了任何东西，通过和解，我们所有人现在都成

为胜利者。

我们所达成的妥协要求所有各方都做出牺牲。对于曼德拉先生或我的支持者们来说，放弃自己几十年来一直珍视的那些观念并非易事。

但是我们做到了这一点。正因为我们做到了这一点，就有了希望。

即将到来的选举不是为了过去，而是为了未来；它不是为了黑人或白人、欧裔南非人或科萨人，④而是为了我们所有人民的利益在未来的最好的解决；它不是为了种族隔离或武装斗争，而是为了未来的和平与稳定，为了进步和繁荣，为了国家的建设。

1989年2月8日，在我担任国民党领导之后的第一次讲话中，我曾说：

我们的目标是一个新南非：

一个彻底改变了的南非，

一个将自己从过去的对抗中解脱出来的南非，

一个摆脱了任何形式的支配或压迫的南非，

一个各种民主力量——所有具有理性的人民——在共同接受的目标上团结起来，对不管来自何方的极端主义的南非。

从那以后，由于政治、精神、企业和社区领导人的合作，我们取得了令人印象深刻的进步。我诚挚地对曼德拉先生说一声：祝贺。今天接受诺贝尔和平奖，我希望对所有在我们的土地上为和平而工作的人们表示敬意。代表所有无论是直接还是间接支持我的南非人，我谦卑地、深知自身缺陷地接受此奖。

我感谢那些决定以授予此奖来表达对这样做的承认——对发生在南非的改革与和解的伟大举动予以承认——的人们。前面的道路仍然充满了障碍，因此也充满了危险。然而，不存在复返回去的问题。

用南非公用语写作的伟大诗人中的一位，范威克·劳⑤，写了一首诗，意译出来就是：

啊，广阔而又不幸的土地，孤零零地

位于南部的浩渺星空之下。

在你沉默的痛苦之上，

难道永远不会有欢乐翱翔升起?

永远也不会有巨大的美丽在你那上面升起?

如同冰一般洁白的夏云

在你顶峰上低覆翻滚。

在你身上，永远也不会锤炼出一种举动?

这举动在大地上回响，

嘲弄着多少年来的软弱无力。

正在南非发生的，正是这样一种举动，一种在大地上回响的举动——和平的举动。它为所有的南非人带来了希望。它为次撒哈拉非洲开启了新的地平线。它具有释放我们国家和我们这一地区巨大潜能的能力。

位于南部的浩渺星空下，新的时代正在我们国家露出曙光，它将把我们带出过去的不幸，带入一个有着欢乐与美丽的未来，一个能够有真正的、持久的和平的未来。

1993年12月10日 奥斯陆

①“世界儿童权利宣言”由联合国大会于1959年11月20日一致通过，宣布了10项权利，包括曼德拉所提到的这些。

②昂山素季被授予1991年度诺贝尔和平奖。

③联合国儿童基金会获得1965年诺贝尔和平奖。

④曼德拉是一个科萨人，他属于坦布族，坦布族是科萨族的一部分。

⑤范威克·劳(1906-1970)，被认为是南非公用语文学创作中影响最大的人物。他是20世纪30年代南非公用语诗歌复兴的领袖，也是一个有才华的文学理论家。

1.3暴力与技术

米达尔

(1902—1986)，瑞典人，曾任联合国教科文组织社会科学部主席、日内瓦裁军大会瑞典代表等职，1982年获诺贝尔和平奖本文节选自《诺贝尔获奖者演说文集·和平奖》，王毅译，上海，上海人民出版社，2000。

战争即是谋杀。为了潜在的大国对抗而正在进行的军事准备，其目的就是集体屠杀。在一个核时代，受害者的人数将以百万计。

必须面对这个真理。

我们所生活的时代，其特征只能说是野蛮。我们的文明处在一个不仅是被军事化，而且是被兽性化的过程之中。

有两个主要特征标志着这种毫无意义的势头。让我简要地说——在我的演说中，所提到的每件事情都不得不节略简要——这就是争斗与暴力。对于权力的争斗利用了迅速向前发展的技术，但妨碍了合作，其结果就是不断增长的暴力，使用越来越成熟的武器。正是由此而导致我们的时代——一个野蛮的兽性化的时代。但是认识真理的时刻现在已经到来。

我知道人们发出了有力的呼声，我也知道，正面的力量正在工作，试图阻止这种恶运的发展。

请允许我在这里做一个个人性的剖白。我总是将世界的发展视为正面力量与邪恶力量之间的斗争。不要简单化地将此比拟为耶稣与撒旦之间的斗争，因为我不认为这个过程只限于我们自己这个半球的文化。或许这个过程更可以用最普遍的概念来比拟为奥尔穆兹德——善的化身、光明之神与阿里门——恶之神之间的斗争。我个人的生活哲学是一种伦理学。

对我来说，邪恶一方现在似乎已经攫取了越来越多的力量，我们敢不敢相信世界大国的领导人会醒悟过来，会看到他们正走向的那座悬崖并改变方向?

至少是从文艺复兴时起，我们文明发展的推动力就明显地一直是技术的进步。但是，技术是一柄双刃剑，它总是既能被正面力量利用，也

能被邪恶力量所用，而我们人类看来对做出正确的选择并不十分自觉，而对如何控制这种选择导出的后果亦是这样。

这本必然是有出有入的账簿，其盈利的那一栏很自然地记录着巨大的进步，这种进步帮助克服了那么多的苦难，使亿万人民得以享有舒适的生活水准。创造和那些巨大的发现使整个大陆之间相互联系，相互交换，提供了我们的需要。科学的创新不仅是在医学领域里，而且在更大得多的范围内，必须归功于技术。

然而，另一方面，在不少领域内，邪恶力量的胜利也是有目共睹的。在这里我只谈自己真正了解的东西。这也是最为不祥的发展，这就是军备正在增长的作用。武器根本上是相互敌对国家所用的工具，意在未来可能发生的战争。战争和战争的预备获得了某种合法性。通过生产和出口，武器的广泛扩散现在已使得所有的人或多或少地都可以搞到，起码是手枪和匕首。对暴力的崇拜就是这样渗透在人际关系中，我们不得不目睹暴力每天的增长，目睹发生在街头的暴力和发生在家庭的暴力。这些就是我们为下一代树立的榜样。这不仅仅是在发生，而且被科学所释放，高达半数的受过训练的智力资源正被用于杀人的目的。战后的这些岁月里，我们看到了从一般的氢弹到各种各样的先进技术装备的发展。我可以举出看不到的隐形飞机作为一个例证，或是世界大洋上正增长的反潜军事技术的激烈竞争。

我已经指出军备是如何促进了——尽管必须承认不是导致了——集体性的军事暴力，我们也决不能忘记它与我前面提到的个人暴力这个事实的联系。我们的城市所发生的暴力犯罪，在很大程度上是武器扩散的结果。

武器能够如此轻而易举地搞到，它对暴力犯罪起了多大的作用，这必须进行研究。暴力犯罪事实上最为常见的场面——社会生活中、家庭中的杀戮和谋杀——多少时间就会发生?使用什么武器?那些抢劫银行的强盗所使用的装备，那些恐怖分子所用的手提枪榴弹，这些武器来自何方?它们的出售和进口怎么会得到许可?

事实就是，尽管有着联合国的种种规定，战争将得到越来越多的一种“制裁—认可”，这就是各个国家很自然地都使用武力。在我看来，这对我所称的我们这个时代的武器化和暴力崇拜起着更为不祥的作用。

军事化的进程不仅是通过战争的行动和武器的买卖，它还由主要是

涉及年轻人的军事训练和防务教程等来促成，操练和军事游戏腐蚀着在“你不要杀戮”的戒条中所包含的伦理价值。事实上，在对更为文雅的战争的追求中，我们就越来越容忍了与宗教教义和国际法准则截然相反的东西注入我们心中。

近些年恐怖主义行动的这般增长也是令人震惊的，这甚至蔓延到了像我们这样的和平国家。作为一种“药方”，建立了越来越多的安全力量以保护男人和女人的性命。政治家的生命变得越来越危险了。什么时候才是这种武力和武力冲突不断上升的结束?

许多国家迫害它们自己的公民，把他们关押在监狱和集中营里，压迫越来越成为体系的一个部分。瓦文萨①的苦难可以作为一个象征，说明一个国家接着另一国家，人权是怎样被践踏的。

毫无疑问，如今效率很高的促进暴力的一个文化因素就是大众媒介，尤其是通过视觉性的媒介传入我们脑中的每一件事情。许多国家就这一问题进行了广泛的调查，并发表了调查结果。一些研究项目注意的是它短时间内的影响，而另一些则考察这种灌输的长远后果。

大众媒介中的暴力展示也有一种区分的效果，因为由“好人”使用的暴力比“坏人”使用的暴力更为深刻地印入到我们的欣赏之中。

我们也知道儿童与青年更易于接受残忍的行为方式，对传播到人们身上的各种印象缺乏过滤或选择的能力，这也会产生一种国际背景下的后果，即西方世界的道德习俗通过电影和新闻出口教给第三世界，与此平行的则是武器出口，道德习俗的出口极少会与武器的出口形成冲突。

这些正是我们社会中那些极为病态的事物的标志。

最后，我愿意再简洁地回到技术与和平这个主题上。我之所以如此是想提出一个可行的建议。与此相联系，我也要提到诺贝尔，他可能比任何人都更好地利用了技术的双重性。

诺贝尔是一位和平的真正朋友。他甚至相信他发明了一种毁灭的工具——炸药，而这将使战争变得毫无意义，战争将变得不可能。然而他错了。

但是，与技术通常所创造的各种力量一样，诺贝尔及其他人的发明都能够用于好坏两个方面。硝化甘油就是一个很好的例证，诺贝尔引用了这个例证。它可以平抚心脏痉挛的痛苦，如同他自己体验过的一样，我本人也体验过。硝化甘油也能用来炸毁港口，炸死人类。诺贝尔本人

创立了巨大的战争工业。

在此人的心中，如同在人类身上发生过那么多次一样，有着两个灵魂。心理学已经开始将这上面的帷幕揭开，揭示出作为我们人性一个部分的这种迷宫。

我愿意从诺贝尔的遗嘱中引用一段，我相信这一段一直未被人们所注意，而它具有直接的现实价值。诺贝尔特别强调，基金的目的是支持“和平大会的发起举行”。

据我所知，近100年中并没有与诺贝尔遗愿联系而召开的和平大会。我想建议今后的政策作一个改变，欢迎“和平大会”的组织者作为诺贝尔和平奖候选人。这样的大会可以为充满活力的、理智的、依据事实的分析和辩论提出一些重要的问题。强有力的反对军备竞赛的群众运动，力量正在增长，它将促进——与此同时也要求和平大会这样的激励——为建设我们的未来服务。

①瓦文萨（1943—　），波兰人，曾任波兰团结工会主席，1983年获诺贝尔和平奖，1991—1995年任波兰总统。

1.4“军备竞赛”的代价

世界环境与发展委员会

本文节选自世界环境与发展委员会编《我们共同的未来》．王之佳、柯金良等译，长春，吉林人民出版社，1997。

没有战争并不意味着和平，也并不一定为可持续发展创造了条件。军备竞赛使各国间越来越相互不信任，从而孕育着不安全。各国需要集中它们的资金与环境退化和大规模的贫穷作斗争。如果把稀少的资金用于军备竞赛，则将会进一步导致不安全。

大量的军费开支和未满足的人类需要这两者共存的事实，长期以来引起人们的忧虑。艾森豪威尔总统在他任期结束时说：“每一支枪的制造、每一艘战舰的下水、每一颗火箭的发射，所有这些都是从那些饥饿却没有东西吃、寒冷却没有衣服穿的人那里偷窃来的。”

1985年全世界的军费开支超过了9000亿美元。这比占全世界人口1/2的最贫困的人的总收人还要高。这就是说，如果把这些军费开支分给世界上10亿最贫困的人的话，平均每人将得到约1000美元。换句话说，这些军费开支高于中国、印度和撒哈拉南部非洲国家的国民生产总值的总和。全世界的军费开支不仅是绝对量增加，而且它在世界总产值中所占的比例也在增加——从1960年军费开支预算占全世界总产值的4.7%上升到目前的6%以上。如按不变价格计，目前比那时增加了大约150%。这项经费的3/4是在工业化国家。

军备竞赛的实际代价就在于浪费掉了本来可用稀少的资金、劳动技能和原料生产出的物资，制造武器的工厂。这些武器的运输和矿石的开采，所有这些都需要消耗掉大量的能源和矿物资源，而它们同时也是污染和环境退化的重要根源。

“军备竞赛”的不正常后果在科技人员的部署方面表现得最为突出。世界各国大约有50万的科学家从事武器研究，他们大约占用所有研究和发展经费的一半。这超过了发展新的能源技术、改善人体健康、提高农业生产率和控制环境污染的研究费用的总和。全世界用于军事研究和军事发展的经费，1984年是700亿-800亿美元，它的增长速率是整个军事

开支增长速率的两倍。与此同时，用于监测全球气候的变化。调查不断消失的热带雨林和不断扩大的沙漠的生态系统和开发适合于雨水灌溉的热带农业的耕作技术的经费，却十分短缺。

各国都在寻求一个经济发展的新时代。然而现有的军费开支水平使这个新时代到来的前景变得暗淡了——尤其因为这样一个时代需要史有效地利用原料、能源和熟练工人。军费开支还间接地影响了富裕国家向发展中国家提供发展援助的愿望。当然，削减国防开支和增加对外援助并不简单地具有相关性，除了本国资金限制因而不愿增加援助外，还有另一些原因。各国不能等到裁军以后再把更多的资金用于可持续发展，况且，增加国防开支给其他预算施加了压力。对大多数援助国来说，援助是一笔较小的支出，援助的目标很容易完成。

虽然对资金的重新调配明显是可能的，但是用于军事方面的资金不可能被迅速和轻易地调往其他部门或其他国家。实现这种转移存在着技术上的问题，因为军费开支为高失业率的国家提供了就业。除了技术问题外，还有一个政治决心的问题。然而，一些国家——例如中国、阿根廷和秘鲁——表明，在短时期内将军事经费较多地转变为民用，在政治上和技术上都是可能的。

1.5战争规则的三次质变

丁林

本文原载"世纪中国网"，原题为"在'9.11'危机的十字路口"，现题为编者所加。选文有删节。

威尔·杜兰的《世界文明史》中，讲了这样一个故事：1745年，英法交战，法军的52000人和英国与荷兰的46000精兵摆开阵势，法王路易十五和王太子在附近的山包上亲自观战。当双方接近到毛瑟枪射程之内的时候，英军指挥官查理·赫伊大喊："法国卫队的绅士们！开枪吧！"不料法军的指挥官安托歇伯爵却回答说："先生们，我们从来不先开枪！你们请先开枪吧！"结果，这样的君子风度代价惨重，英荷军队一阵排枪，就把法军阵线打垮。这一仗，法军差一点打输，靠国王亲自督战才挽回败局。

这是250年前的事。仗打得这样有礼貌，现在听来未免过分迂腐，简直不可思议。现在常有人说，既然是战争，还讲什么规则。然而，战争不讲规则的说法，貌似有理，却不符合人类历史。

在国际法历史上，现存最古老的条约是公元前3100年刻在石碑上的苏美尔城市国家之间的和平协议。古代中东、希腊、罗马都曾有过制约战争行为的条约。犹太法典里有战争中禁止杀害妇女儿童的规定。古希腊城市国家之间建立过复杂的条约来规范他们之间的战争，比如对神庙等宗教圣地的共同保护。古代奥林匹克运动会就是这种条约关系的产物。罗马法中对发动战争的规范，是历史上第一次在法典中承认战争必须有正当的理由，从而建立了战争正义性的概念。我国历史上也一直有"两军交战，不斩来使"的规矩。

之所以有这些规则，道理很简单：我们常说战争是政治的继续，而政治是不能不讲规则的，规则是政治能够得以进行下去的先决条件。战争也是这样。战争是残酷的，而交战双方之所以愿意守规则，就是因为这样的规则对双方都有利。

一、战争的规则和战争公约

最近一百五十年，是产生了一系列有关战争的国际法规和公约

的时代。这些战争规则可以用日内瓦战争公约作为标志，它是人类战争技术和战争形式发生两次质变的产物，也是人类精神状态文明化进程的产物。

第一次质变是从冷兵器到热兵器的质变。这一质变发生在西方工业化时代。火药广泛使用于战争，来复枪和远程大炮可以大批量生产，铁路运输使得大量兵员可以迅速远距离运送。战场上的杀戮从面对面的搏杀变成远距离的射击。从而，伤员和俘虏数量增加，这是战争中最为悲惨的场景。

1862年，瑞士红十字会创始人邓南特发表了著名的《回忆索费林诺战场》一书，书中描述了他亲身经历的1859年意大利北部索费林诺战役中受伤士兵的悲惨命运。他身体力行，建立了中立的国际红十字会，致力于一视同仁地救助战场伤员。在他的呼吁下，国际红十字会建立的当年，1864年的第一次日内瓦战争公约提出了保护战场上的伤病员的规则。1868年第二次日内瓦公约又把这一规则扩展到保护海战中的受伤水兵。1929年第三次日内瓦公约规定保护战俘，指出战俘不是罪犯，交战方必须人道地对待对方战俘，并且在战后释放战俘。

第二次质变是发生在第二次世界大战后期和冷战时期。核武器的发明和核武器制造技术的扩散，常规武器技术的惊人发展，以及毒气和生物武器的出现，使得人类面临着前所未有的威胁。二战中纳粹对犹太人、吉普赛人等民族的种族灭绝性的屠杀，日军在我国南京的大屠杀，这种正规军队对平民的大规模屠杀，使战后人们一致认识到，无论如何必须防止再次发生这样的人间惨剧。在战争后期，盟军对德累斯顿、柏林、东京的大规模轰炸，为了迫使日本投降而针对广岛长崎的原子弹袭击，也令战后西方有良知的人们反省，怎样避免这种不能区分军人和平民的杀伤手段。

战后不久，1949年的第四次日内瓦公约，补充和改写了前三次公约的条款，增加了战时保护平民的内容。这是人类历史上第一次把战时平民置于国际法的保护之下，明确禁止战争期间杀害、刑求、绑架平民，禁止对平民实施超出司法权范围的审判和处罚。1977年，又一次扩充了1949年关于保护平民的日内瓦战争公约的内容，把对平民的保护延伸到那些没有正式宣布为交战国的公民的人，以及内战冲突中的平民，还有在交战国家或区域活动的任何提供宗教、医疗和人道援助的人士。

这些有关战争的公约，具有国际法的效力。从此以后，违反这些公约的条款，就被视作违反国际法的战争罪行。关于战争的国际法的效力，建立在涉及战争的所有人的一项共识的基础上：正义和实现正义的手段不可分离。不管引致战争的分歧是什么，正义的目标不能用非正义的手段来实现。

对于真正有见识的政治家和军人来说，这一点不难理解。早在美国南北战争期间，南北双方的军事将领几乎都是出于同一军事学校的同学，对战场上的规则比较容易达成一致。他们都认为，杀害对方战俘和伤员，都是不能容忍的谋杀犯罪。同样，杀害平民，不管这些平民是帮助哪一方的，都是不能允许的。战争期间对平民中的妇女儿童的任何伤害被看作是军人引以为耻的懦夫的卑劣的犯罪行为。这些行为要受到军事法庭的审判。

可是，冷战时期的几次战争证明，恪守战争公约、惩罚战争中的犯规行为，是一件很不容易的事情。美国在越南战争期间得到了深刻的教训。尽管美国政界和军界都竭力避免直接攻击平民，但是当士兵们面对游击战，面对“拿起枪是兵，放下枪是民”，男女老少兵民不分的对手时，沮丧、恐惧和愤怒，使得他们频频出轨，直接攻击和伤害平民。最著名的就是“美莱屠杀案”。而战时的军界为了维持军队的士气，也出于保护游击战场上己方士兵的现实目的，通常不愿意自己动手惩罚犯规的士兵。美国媒体为了报道揭露美莱一案真相，作出了巨大的努力，终于迫使军方将美莱屠杀的指挥官送上了军事法庭。在电视上，一位参与美莱一案的美军士兵的母亲对军方代表说：“我交给你们一个好男孩，你们却把他变成了一个杀人犯！”对于这位普通的美国母亲来说，道理是非常明确的：战争是要杀人的，但是不能容忍用犯罪的手段杀人。正义战争的目的在战争过程中就开始展开和实现，如果手段是不正义的、不道德的，那么目的就不可能是正义的道德的。

反过来说，兵民不分的战术必然使对方军人趋向于不分兵民地还击报复，而正规军队在这样还击报复的时候通常处于优势。所以，兵民不分的战术必然是平民遭受最大伤害的战争形式，而采用这种战术的领导人通常会为了动员民众而隐瞒这一悲惨的真实。

这一事实证明，不存在永远对一方有利的战争行为规则。对已有规则的共同遵守往往是出自利益的考量，这是人的趋利避害的天性和

人的常识与理性在起作用。从双方实力态势出发，率先“修改”已有规则，不照牌理出牌，不按规则对抗，所得到的“便宜”是暂时的，因为要么对方用实力迫使你回到已有规则上来，并且惩罚你的犯规以惩戒后来者，要么你迫使对方采用你“修改”了的规则，也不受约束地反击报复，其结果必然是你自己受到更大的打击，而更大更长远的伤害来自于双方军民道德水平的雪崩式下降。这就是一百五十年来，世界各国不断地建立新的战争行为规则，而很少有人公开地否认这些规则的原因。

二战以后的几十年，是人类历史上关于战争和战争行为、限制军备和武器、惩罚战争罪行的国际会议、公约、国际法庭设置等最多的时代。

二、冷战后的全新格局

冷战结束以后，原来东西方两大阵营的政治家、知识分子和民众都对冷战格局和冷战思维作出了或深或浅的反思。历史是无法假设的。今天我们可以看到当年冷战时期人们犯下的愚蠢的错误，我们却无法保证，如果我们处在同样的情景下，是否能够更智慧地把握未来，能够不那么愚蠢。只要看看我们自己和我们周围的人们面临当前事变的态度，就不难明白，人的智慧的局限性，往往要时过境迁才看得清。

我们能够看到的是，最近的三十年，世界格局起了很大的变化。全球化这个事实，是冷战后世界格局的必然产物。也就是在这样的格局下，以联合国为首，出现了全世界对共同规则的一致承诺和遵守。出现了一个统一的欧洲，原来欧洲民族国家的边界开始淡化，这是二战时期的人们做梦也想象不出的。美国在冷战后的一强独大，必然引致了四面八方的指责和嫉恨，也必然地形成了迫使它出更多力、负更多责的世界警察局面。今日的世界，没有这样的一强，也是不能想象的。

这样，我们就有幸看到了人类历史上还从来没有过的现象。在以往的世界上，战争是不同民族和国家之间的主要对话手段，强国出兵攻城掠地是理所当然的事情，割地赔款则是战败者不可逃避的命运。最近的十年我们看到的是，世界上出现了任何动荡，饥荒也罢，种族冲突也罢，军事入侵也罢，如果美国不出面援助干涉，人们就理所当然地指责美国的麻木和失误，如果美国出面援助干涉，人们就理所当然地要求美国恪守规则，首先就是，战争不应该伤害平民。

在最近的几次局部战事中，美国人为自己作出的不伤害对方平

民的承诺，是付出了巨大代价的。且不说为了只打击军事目标而使用的精确制导的导弹，其价值往往远高于所要摧毁的目标。在不久前的巴尔干战事中，即使是对方也相信，美国对只打击军事目标的承诺是诚心的，否则我们就不会看到在大桥上举行音乐会来保护大桥的感人景象了。战事的结果，不是战败者的割地赔款，而是战胜者的援助重建。这样的事情，在人类历史上从来没有过，也是过去的人们想象不出来的。用常识就应该能够看到，这种现象对所有人都是好事而不是坏事。而这些，依赖于今天的人们对世界局势的共识，对共同规则的遵守和承诺互信。

“9·11”恐怖主义袭击，正是对各国公认的战争规则的公开挑战。这一事件说明，我们面临着战争手段的第三次质变。

三、第三次质变对战争行为规则的考验

“9·11”事件后，布什总统说，这是美国面临的一场新的战争。这一说法引起了争议。在记者招待会上，总统的国家安全顾问莱斯女士对持不同意见的记者不客气地说：如果你认为这不是战争，那请你再看一遍世贸大厦遭袭击的录象吧！

问题不在于“战争”这一定义是否一致。在现有国际法对战争的定义中，是包括了反恐怖主义活动的。问题在于，现在恐怖主义一方到底想把世界拉向哪个方向，各国政府和人民又想让世界向哪个方向发展。

“9·11”事件以后，很多人代那些采取自杀式袭击方式的恐怖分子说明理由，这些理由简单地说就是，按照现有的对抗规则，你是强者，我是弱者，我永远打不过你，现在我不按规则打，我就可以专门找你的弱处打击，我就能够打过你了。他们说，这是弱者唯一的选择。

这些恐怖主义分子再三强调，他们正在进行的是正义的事业，是“圣战”。他们最忌讳的是，人们把他们的行为看作是不道德不高尚的卑劣行径。而那些同情恐怖袭击的人们也说，这些恐怖分子无疑是怀着自己认定的高尚道德目标的。对他们的谴责只是出于人们对目标道德性的理解有所不同。所以，谈不上对恐怖分子目标正义性和道德性的谴责。改变了的，只是对抗的方式方法，是手段的不同，而恐怖分子的牺牲精神甚至是值得欣赏的。

但是，为恐怖分子辩护的人们却不能面对这样一个事实：恐怖

活动之所以得逞，正是因为恐怖分子了解当代文明社会的规则，采取了这样一个态度：你要顾忌无辜平民的生命，我不顾忌；你不仅要顾忌本国平民的生命，还要顾忌他国平民的生命，而我不仅不顾忌敌国平民的生命，甚至也不顾忌自己国家平民的生命。所有采取实用主义政治观，认同恐怖分子这种“方式方法”的人，其实都认同了这种不顾无辜平民生命的哲学。

恐怖分子和当代国际社会的关键区别正是在这里：在对抗的规则中要不要顾忌无辜平民的生命？当代恐怖主义对现有战争规则的挑战来源于战争技术手段的第三次质变，这就是当代技术的突飞猛进和扩展，世界任何角落里的散兵游勇都有可能获得一定程度的化学武器、生物武器，甚至小型核武器，交通运输的发展，使得再森严壁垒的国界也可能被突破渗透，何况一向比较开放的欧美国家。人员的交流，种族的混合，使得当代世界已经不可能象历史上那样根据民族或国籍来辨别敌我。当代通讯技术的发展，因特网的普遍使用，使得恐怖活动既可以高度分散，又可以瞬间协调，恐怖打击可以在任何出乎意料的时刻出现。“9·11”恐怖袭击典型地表明了恐怖活动的全部优势：它以最不顾忌无辜平民生命的姿态，打击发达国家最不设防、最软弱、最无辜的平民。

“9·11”恐怖活动就这样提出了他们的对抗规则：他们是不打算顾忌无辜平民生命的。他们隐藏在远方的角落里，混合在同情他们的平民当中，随时找机会再次出击。如果美国在反击恐怖打击的“新的战争”中也大量伤及无辜平民，等于屈从恐怖分子的规则，这就正中恐怖分子的下怀，他们就可以煽动伊斯兰世界民众加入反抗西方的“圣战”，把这些分裂的散兵游勇发动的恐怖袭击扩大为他们朝思暮想的“文明之间的冲突”；如果美国仍然顾忌对方平民的生命，以“有限”对“超限”，恐怖分子就在战术上先占了优势。

这是一场十分危险的对抗游戏，这场对抗一旦失控，最容易受到伤害的其实是世界各地的无辜平民，最终受到最大伤害的是同情恐怖分子的国家的平民。这场对抗把全世界放到了十字路口，有可能影响未来全球政治对抗和平衡的规则，一百五十年来人类对战争行为的规范和制约有可能走回头路，甚至影响人类文明的走向。

值得庆幸的是，全世界各国几乎所有的政治家都看到了这一危

险性。特别令人注意的是，所有伊斯兰国家的领导人显然看到了这种危险性。“9·11”事件后出现了各国政府罕见的对恐怖事件的一致谴责，一致承诺打击恐怖活动。美国政府也看到了这一危险性，渐渐显示出后发制人的姿态。在国内加强反恐怖立法的同时，极力宣扬要坚持六十年代以来取得的民权成果，表示要坚持各种肤色、种族、民族、宗教信仰的人在美国和睦相处的理想。在对外备战的同时，用最大努力争取世界各国政府对反恐怖战争的理解，国会最近已经通过拨款三亿二千万用于向阿富汗难民提供粮食等援助。战争还没有打响，美英等国已经承诺将来帮助阿富汗恢复建设。

这一姿态表明，国际社会将尽一切可能坚持已有的战争行为规则，不让恐怖主义的对抗规则占上风。这种一致性是以往很少见的，恰恰表明政治家们对它的极端危险性的共识。这种一致性后面有利害的考量，这种利害考量表明理性在起作用，这是全世界一致共同对抗恐怖主义的保证。可以预料，在未来的新的战争行为规则里，将会有世界各国一致地扑灭一切针对平民的恐怖主义活动的内容。

(以下删除)

四、“9·11”事件将使全世界重新排队

“9·11”事件后，美国的媒体上出现了很多对美国以往对外政策质疑反思的声音，民众也渐渐地开始接受这种声音。美国是一个官员定期选举，总统轮流变换的国家。政府对于批评和纠正以往的失策较少顾虑和负担，却必须考虑选民们的要求。所以，虽然美国的制度非常稳定，但是政策却可以根据时代变革和民众呼声作出大幅度的调整而没有什么困难。可以预料，“9·11”事件后，美国民间和政府将会全面而审慎地检讨内外政策的得失。同时，“9·11”事件也打开了世界各国政治家的眼界，重新审视世界政治局势和价值观。有关地缘政治、民族独立和地区分裂、宗教冲突、战争与安全等观念，都将重新考察定位。

“9·11”是一个标志性的事件。这是全世界敌我友重新排队的时候，也是世界的中心区域和边缘区域出现位置变换的时刻。在这样的时刻，对自身利益的考量是正当的，正是这种利害考量成为以后各国达成一致，防范和消灭恐怖主义的理由。在这样的时候，我们至少可以看到，全球化的趋势不会因为这种“超限”的恐怖打击而停顿。现在是从根本上改善和民主国家的关系，进入世界民主主流的契机。如果固守封闭

心态，既回避理念的追求，又缺乏利害的考量，在新的世界布局中无所作为，仍然采取陈旧的和世界民主主流对着干的既定政策，就会在未来的世界上处于更加边缘的地位。

记得几年前在一次和美国青年学生的小型讨论会上，主持人提到，在中文里，“危机”一词是“危险”和“机会”两重意义组成的。主持人特地向我这个中国人求证，盛赞东方人对待危机的智慧。众青年们纷纷点头以示钦佩东方智慧。“9·11”事件和恐怖主义是全世界面临的危机。我们能不能把它变成一个机会呢？这就看我们的政治家们的智慧了。

1.6血与火铸成的不公正

闻一

（1937- ）中国当代学者。本文原载《读书》，1997（11）

他佝偻着身躯，颤颤巍巍地把一束紫白相间的野花放在村庄尽头的二战阵亡将士纪念碑前的石板上。这种朴素无华的纪念碑在俄罗斯的乡间随处可见，都出自本村工匠之手。这里常常是草木繁茂，人们敬献的花束终年不绝。这老人在低头沉默了许久之后，才又颤颤巍巍地靠着石板坐了下来。风把他稀疏的白发吹了起来，他呆滞无神的眼睛紧盯着身前的某个地方。

他曾是苏军的一名战士，立志要报效祖国。但就在1941年夏季的某一天，他和他的战友们，无论是军官还是战士，都被闪电般入侵的德国人团团围住，在进行了力所能及的抗击之后，他和他们成了德国军队的俘虏。从此开始了他痛苦、屈辱和不幸的一生。在德国法西斯的达豪集中营里受尽折磨，死里逃生，后来被自己的军队解放，回国后却被送到位于遥远边区的甄别营中接受特别审查……在任何一个社会中，都有地位最低下的人。而在苏联，背叛祖国的人是最受人诅咒的。在几代人的语汇中，战俘和叛徒是同义语。在所有公民都该填写的履历表中都有这么一栏："您和您的亲属有没有被俘过，被拘留过，或者在被占领的领土上呆过？"所以，不管境遇如何，不管客观条件怎样，一个人若是被敌人拘留过，有了战俘的名声，甚至有呆在敌占区的经历，这张白纸黑字写就的履历表就会伴随他的一生。这就是为什么几十年来他的眼神竟如此呆滞。

在苏联的军人条例中没有作俘虏这个说法。对于苏联军人来说，只有两种选择，或者是当战士，或者是当烈士。无论是国家领导人，还是军队的高级指挥员都从没有想到苏军会遭围困，苏军战士会投降作俘虏。他们常说，苏军是常胜不败的部队。围困、俘虏、被歼，总是对敌人言的。所以，对他们来说，至理名言就是："敌人不投降，就消灭他！"然而在1941年6月22日的黎明时分，苏军的最高统帅部和将军们所面临的却偏偏是另外一种局面。

德国法西斯突然入侵时，苏联最高统帅部并没有作好打仗的准备。天上飞机的猛烈轰炸，地上坦克的可怕推进，潮水般的德国士兵蜂拥而至。苏联西部防线瞬间就崩溃了下来，平时看来训练有素的士兵们有的整团整师的被围困，有的被打得七零八落。机场瘫痪，交通运输中断，通讯联络封闭，甚至斯大林和铁木辛哥都是从德国人的电台广播里才得知自己军队被围、被打散的消息。苏联统帅部的全面撤退命令直到6月25日才传达到下面的集团军，而这时仅有的几条撤退通道已被敌机的轰炸和炮火封锁得严严实实。这是一个骤然而降的不幸。前线的将士们对这种不幸毫无准备，在惊恐和与上级指挥员失却联系的情况下，溃散和逃跑成了一种普遍现象。可惊魂始定之后，将士们明白了溃散和逃跑只能遭到德国士兵的杀戮，于是，他们重新踏上面对德国入侵者的道路，举枪射击。而指挥员们也重新挺身而出，召集起散落的部队坚守阵地。在那片被德国军队分割包围的广阔领土上有多少可歌可泣的事，有多少壮怀激烈的业绩，已经是无人能说得清楚和准确了。《这里的黎明静悄悄》所讲述的无限凄凉的故事只不过是这悲怆交响乐中的一个小小插曲。

纪念碑前的这位老人就是被他的指挥员从森林中召回来的。他们的部队浴血奋战，但最终却未能挡住德国人的凶猛攻势，失却了阵地当了俘虏。斯摩棱斯克被围，雅罗斯拉夫尔被围，戈梅利被围，基辅被围……据史料记载，从1941年7月初到9月初，德军中央集团军共俘虏苏军约40万人。当然，还有难以计数的将士们在突围中壮烈牺牲。而这还刚刚是开始。这只是苏联伟大卫国战争悲壮序曲的第一幕。

斯大林的反应是极其强烈的。他认为集团军司令员指挥不力，临阵脱逃者，应格杀勿论。才当了几天西方方面军司令员的巴甫洛夫将军和他的参谋长被召回莫斯科，随即被逮捕，经过仓促的审判后被处决。然而，这种格杀勿论的方法并没有阻挡住苏军的后退。

1941年7月，斯大林的长子雅可夫被德军俘虏。当有人向斯大林问及此事时，他不假思索地回答：“苏联军队中没有人会当俘虏！”斯大林把任何一种作俘虏都看做是向敌人投降，是背叛苏维埃祖国。因此，他在一份有名的命令中发出了呐喊似的号令：“苏维埃战士们！不准后退一步！”在战争的进行过程中，对投敌者，对叛国者，因而也是对战俘，便采取了像对待敌人那样的严加惩处的办法。一名苏军战士被德军俘虏

后，除了自己被打入另册外，不幸、痛苦和灾难还要殃及亲人和家庭：不仅在政治上被视为敌属，受到孤立和监督，要取消一切优惠和照顾，而且其成年亲属还要受到监禁两年的惩处。如果俘虏得以逃出俘虏营，几经周折和战斗回到苏军阵地上来，或者返回祖国，他就会立即遭到隔离，被送往气候恶劣、条件艰苦的边远地区接受特别政治审查，往往要追究刑事责任，被判5年以上的徒刑，轻者也要在艰苦的劳动中消除在俘虏营中受到的敌方宣传的影响，直至被耗尽了体力和精力。

如果在伟大卫国战争期间，苏联战俘只有少数人，只有一批人，那还不至于影响到民心和民情，不至于影响到这个大国基业的发展和巩固。但苏联在战争期间的""战俘却是很多，很多。苏联官方的统计数字和史学著作从来对此秘而不宣。曾经有位英国人估计，在1941年6月至1945年5月间，德国人俘获了516万人，其中375万多人死于俘虏营中，105.3万人最后获得了解放。近年来，俄罗斯解密的苏联档案材料终于把这一不为世人所知的数字告白于天下。据苏军总参谋部的材料，在整个战争期间苏军战俘总计为405.9万人，其中82%是在战争初期，即1941年6月至1942年被德军俘虏的。被俘后，死亡的为200万人，因种种原因参加了德国军队的约16万至17万人。最后得以返回祖国的为183.3万人，拒绝返回的17万人。

如果一个家庭以4人计，那因405.9万名战俘而受牵连的苏联公民至少达1600万之众。在1941年，苏联的总人口为1.9亿，而在战争过程中人口还在急剧地下降。因而，有近十分之一的人口因“战俘罪”受到合法的和不合法的惩处以及公开的和不公开的政治上的歧视，这个血与火铸成的不公正，对全社会来讲，是个潜在的、孕育着动荡的严重不安因素。

战争本身不再会还给这些人以他们所应该享有的公正，而那些赢得了这场战争胜利的人们也难于公正地再提这段往事。然而，最早提出要赦免这些战俘的却偏偏是负责制定和执行战俘惩处条例的国家安全委员会主席谢罗夫将军。他在1954年12月14日给苏共中央的报告中建议，应以苏联最高苏维埃主席团的名义颁布命令，宣布对“流亡者”——在国外的苏联公民，包括前战俘，实行大赦，其目的是揭露美国的诬蔑宣传、苏联侨民组织头头的反苏活动和促进苏联公民从资本主义国家的回归。谢罗夫的“大赦”就是让前战俘回国，然后把他们送往边远地区，包括垦

荒区从事5年的劳动，在此期间他们不得挑选职业，不能选择居住地点，不能在该地区内自由迁移。几个月后，苏联最高苏维埃主席团颁布了相关的命令。然而，这并不是要真正解决战俘问题，因为被大赦回国后的前战俘，仍要处于囚犯的状态。所以，在这种情况下，“流亡者”们拒绝返回苏联（据苏军总参谋部的材料，他们约45万人，其中有17万前战俘）。

到了50年代中期，前战俘问题已经远远超出了它自身的范围，它在苏联社会因素的砝码上，明显增加了动荡不安的分量。又是8个月后，苏共中央不得不成立了一个由朱可夫将军为召集人的特别委员会来研究前战俘问题。这个委员会在所提出的报告中，认为前战俘问题是大规模专横行为和严重破坏法制现象所产生的恶劣后果。报告谴责了内务部在处理前战俘问题上的“恣意妄为”，说“对苏联战俘命运问题的解决实际上已不归国防人民委员会所管辖，而只处于内务部的手中”。报告还指出了斯大林的个人迷信在这方面所起的不良作用。这个委员会不仅要求为前战俘完全恢复名誉，而且要为他们被俘后的英勇逃跑和游击队中的斗争树碑立传，并给他们授勋授奖。

赫鲁晓夫在他短短10年的执政时期，干了许多鲁莽的事，签发了许多仓促而成的决议，但这次他在看了这份报告后，却显得分外的谨慎。他虽然同意了委员会的分析和建议，但却没有指责斯大林和内务部。他把造成前战俘问题的一切责任都推在了“贝利亚、阿巴库莫夫及其一伙人的身上”。他像分权一样，把处理前战俘问题的权限交给了三个部门：责成内务部和国家安全委员会撤消以前的命令，责成国防部恢复前战俘的名誉、军衔和一切权利，责成文化部为前战俘们树碑立传。

决定虽不鲁莽，但却令人颇费猜疑：既然内务部造成了前战俘问题，又不让它具体去解决这一问题；既然国防部无权解决前战俘问题，却又偏偏让它去为前战俘恢复名誉和权利，这明显是不让前战俘问题得到圆满的解决。只有被誉为苏联第一号女强人的福尔采娃所领导的文化部无事一身轻，它既不要为过去承担责任，也不要为未来运筹策划，它只要拿出电影、小说和音乐等作品来就行了。

而事实上，那些制造了前战俘问题的人并不想真正解决这一问题。他们首先要考虑的是他们现在已经获得的地位、权力和一切物质待遇。他们不想因为给前战俘平反、恢复名誉，而失去自己的一切。也许，他

们中的许多人正是在前战俘搭成的阶梯上爬到今天这样的地位的。苏共中央行政机构的负责人和苏联总检察长就反对为赦免前战俘而重新颁布法令。他们说用过去的法令就行了，只需要解释和进一步的说明，而颁布新的法令，无疑是要宣布实行一次新的大赦。他们这种对苏联官场行事的娴熟了解，阻挡了对前战俘问题的认真解决。苏共这样一个执政大党在其统治中不出现失误显然是不可能的，可它到头来却没有足够的勇气和求实的决心去改正和弥补这些失误，而让这些失误去日益扩大它和人民之间感情、道义和政治上的裂痕，其不祥的结局是可以想见的；苏共这样一个大党在其队伍中有几个争权夺利者并不足为怪，可它却没有认真和切实可行的措施去遏制这些人的野心和非法，而是让他们日益发展和膨胀，演变成一批批不知人世冷暖的食禄者，一层层高居于人民之上的权贵阶层，其未来的垮台就初见端倪了。

今天是战俘问题，明天是迁徙少数民族的问题，岁月愈益推进，“失误”所造成的问题愈积愈多，而苏共这个执政党又不以为然，总是坚持一个冠冕堂皇的理论：无非是伟大胜利中的一个小挫折，无非是一片光明中的一个小黑点。待到所有的问题都积重到非在一天解决不可的时候，悲剧就会发生。对于苏共的垮台和苏联的瓦解，人们有许多原则和理论上的分析，而却常常忽视在一切危险中最危险的莫过于感情背离和人心向背的危险。苏联垮台时，普通人对这一重要历史现象的沉默就是一个可怕的证明。

在强烈的阳光下，那束紫白相间的花已开始打蔫。目光呆滞的老人颤巍巍地起身回村。我虽然已经和他很熟，他依然没有向我讲述过他自己过去的任何事情，包括这段不幸和悲惨的战俘生涯。不要说我这个外国人了，就连他的乡亲们也很少有人听他说过多少话。他被送进甄别营后，他的妻子被关押，获释后就永远地离开了他。她没有给他留下任何子女，只留下了四壁空空的一处木屋。待到有一天，他终于熬出了甄别营回到故里时，这四壁空空的木屋就更摇摇晃晃了。是他的亲爱的邻里们帮他修复了小木屋。即使在战争年代，他们也从没有把他看成是背叛祖国的人。现在，他活下来已没有了什么事情可做，只是每天要去田野采一束鲜花，放到那阵亡将士碑前……在伟大的卫国战争50周年时，俄罗斯政府颁布了有关恢复前苏联战俘一切权利的总统令。这个政府显然把苏联政府的这一沉重历史负担接受了下来。除了一纸法令外，它还能

给那些目光呆滞、只有一处破旧小木屋的前战俘什么呢？

第二章以人权的名义

2.1世界人权宣言

（1948年12月10日）

联合国

本文选自《〈世界人权宣言〉：努力实现的共同标准》，成都，四川人民出版社，1999。

序言

鉴于对人类家庭所有成员的固有尊严及其平等的和不移的权利的承认，乃是世界自由、正义与和平的基础，鉴于对人权的无视和侮蔑已发展为野蛮暴行，这些暴行玷污了人类的良心，而一个人人享有言论和信仰自由并免予恐惧和匮乏的世界的来临，已被宣布为普通人民的最高愿望，鉴于为使人类不致迫不得已铤而走险对暴政和压迫进行反叛，有必要使人权受法治的保护，鉴于有必要促进各国间友好关系的发展，鉴于各联合国国家的人民已在联合国宪章中重申他们对基本人权、人格尊严和价值以及男女平等权利的信念，并决心促成较大自由中的社会进步和生活水平的改善，鉴于各会员国业已誓愿同联合国合作以促进对人权和基本自由的普遍尊重和遵行，鉴于对这些权利和自由的普遍了解对于这个誓愿的充分实现具有很大的重要性，因此现在，大会，发布这一世界人权宣言，作为所有人民和所有国家努力实现的共同标准，以期每一个人和社会机构经常铭念本宣言，努力通过教诲和教育促进对权利和自由的尊重，并通过国家的和国际的渐进措施，使这些权利和自由在各会员国本身人民及在其管辖下领土的人民中得到普遍和有效的承认和遵行；

第一条

人人生而自由，在尊严和权利上一律平等。他们赋有理性和良心，并应以兄弟关系的精神相对待。

第二条

人人有资格享有本宣言所载的一切权利和自由，不分种族、肤色、性别、语言、宗教、政治或其他见解、国籍或社会出身、财产、出生或其他身分等任何区别，并且不得因一人所属的国家或领土的政治的、行政的或者国际的地位之不同而有所区别，无论该领土是独立领土、托管领土、非自治领土或者处于其他任何主权受限制的情况之下。

第三条

人人有权享有生命、自由和人身安全。

第四条

任何人不得使为奴隶或奴役；一切形式的奴隶制度和奴隶买卖，均应予以禁止。

第五条

任何人不得加以酷刑，或施以残忍的、不人道的或侮辱性的待遇或刑罚。

第六条

人人在任何地方有权被承认在法律前的人格。

第七条

法律之前人人平等，并有权享受法律的平等保护，不受任何歧视。人人有权享受平等保护，以免受违反本宣言的任何歧视行为以及煽动这种歧视的任何行为之害。

第八条

任何人当宪法或法律所赋予他的基本权利遭受侵害时，有权由合格的国家法庭对这种侵害行为作有效的补救。

第九条

任何人不得加以任意逮捕、拘禁或放逐。

第十条

人人完全平等地有权由一个独立而无偏倚的法庭进行公正的和公开的审讯，以确定他的权利和义务并判定对他提出的任何刑事指控。

第十一条

㈠凡受刑事控告者，在未经获得辩护上所需的一切保证的公开审判而依法证实有罪以前，有权被视为无罪。

㈡任何人的任何行为或不行为，在其发生时依国家法或国际法均不构成刑事罪者，不得被判为犯有刑事罪。刑罚不得重于犯罪时适用的法律规定。

第十二条

任何人的私生活、家庭、住宅和通信不得任意干涉，他的荣誉和名誉不得加以攻击。人人有权享受法律保护，以免受这种干涉或攻击。

第十三条

㈠人人在各国境内有权自由迁徙和居住。

㈡人人有权离开任何国家，包括其本国在内，并有权返回他的国家。

第十四条

㈠人人有权在其他国家寻求和享受庇护以避免迫害。

㈡在真正由于非政治性的罪行或违背联合国的宗旨和原则的行为而被起诉的情况下，不得援用此种权利。

第十五条

㈠人人有权享有国籍。

㈡任何人的国籍不得任意剥夺，亦不得否认其改变国籍的权利。

第十六条

㈠成年男女，不受种族、国籍或宗教的任何限制有权婚嫁和成立家庭。他们在婚姻方面，在结婚期间和在解除婚约时，应有平等的权利。

㈡只有经男女双方的自由和完全的同意，才能缔婚。

㈢家庭是天然的和基本的社会单元，并应受社会和国家的保护。

第十七条

㈠人人得有单独的财产所有权以及同他人合有的所有权。

㈡任何人的财产不得任意剥夺。

第十八条

人人有思想、良心和宗教自由的权利；此项权利包括改变他的宗教或信仰的自由，以及单独或集体、公开或秘密地以教义、实践、礼拜和戒律表示他的宗教或信仰的自由。

第十九条

人人有权享有主张和发表意见的自由；此项权利包括持有主张而不受干涉的自由，和通过任何媒介和不论国界寻求、接受和传递消息和思想的自由。

第二十条

㈠人人有权享有和平集会和结社的自由。

㈡任何人不得迫使隶属于某一团体。

第二十一条

㈠人人有直接或通过自由选择的代表参与治理本国的权利。

㈡人人有平等机会参加本国公务的权利。

㈢人民的意志是政府权力的基础；这一意志应以定期的和真正的选举予以表现，而选举应依据普遍和平等的投票权，并以不记名投票或相当的自由投票程序进行。

第二十二条

每个人，作为社会的一员，有权享受社会保障，并有权享受他的个人尊严和人格的自由发展所必需的经济、社会和文化方面各种权利的实现，这种实现是通过国家努力和国际合作并依照各国的组织和资源情况。

第二十三条

㈠人人有权工作、自由选择职业、享受公正和合适的工作条件并享受免于失业的保障。

㈡人人有同工同酬的权利，不受任何歧视。

㈢每一个工作的人，有权享受公正和合适的报酬，保证使他本人和家属有一个符合人的生活条件，必要时并辅以其他方式的社会保障。

㈣人人有为维护其利益而组织和参加工会的权利。

第二十四条

人人有享有休息和闲暇的权利，包括工作时间有合理限制和定期给薪休假的权利。

第二十五条

㈠人人有权享受为维持他本人和家属的健康和福利所需的生活水准，包括食物、衣着、住房、医疗和必要的社会服务；在遭到失业、疾病、残废、守寡、衰老或在其他不能控制的情况下丧失谋生能力时，有权享受保障。

㈡母亲和儿童有权享受特别照顾和协助。一切儿童，无论婚生或非婚生，都应享受同样的社会保护。

第二十六条

㈠人人都有受教育的权利，教育应当免费，至少在初级和基本阶段应如此。初级教育应属义务性质。技术和职业教育应普遍设立。高等教育应根据成绩而对一切人平等开放。

㈡教育的目的在于充分发展人的个性并加强对人权和基本自由的尊重。教育应促进各国、各种族或各宗教集团间的了解、容忍和友谊，并应促进联合国维护和平的各项活动。

㈢父母对其子女所应受的教育的种类，有优先选择的权利。

第二十七条

㈠人人有权自由参加社会的文化生活，享受艺术，并分享科学进步及其产生的福利。

㈡人人对由于他所创作的任何科学、文学或美术作品而产生的精神的和物质的利益，有享受保护的权利。

第二十八条

人人有权要求一种社会的和国际的秩序，在这种秩序中，本宣言所载的权利和自由能获得充分实现。

第二十九条

㈠人人对社会负有义务，因为只有在社会中他的个性才可能得到自由和充分的发展。

㈡人人在行使他的权利和自由时，只受法律所确定的限制，确定此种限制的唯一目的在于保证对旁人的权利和自由给予应有的承认和尊重，并在一个民主的社会中适应道德、公共秩序和普遍福利的正当需要。

㈢这些权利和自由的行使，无论在任何情形下均不得违背联合国的宗旨和原则。

第三十条

本宣言的任何条文，不得解释为默许任何国家、集团或个人有权进行任何旨在破坏本宣言所载的任何权利和自由的活动或行为。

2.2 20世纪末世界人权发展趋向

夏熔
当代学者。

1998年10月16日将是人权史上不寻常的一天。临近半夜，苏格兰场两名侦探悄悄地进入伦敦一家高级诊所，向在这里求医的智利前独裁者皮诺切特，出示了一份来自西班牙的特件，此件要求英方合作羁押皮诺切特。这位前军事独裁者被控在位 17年间，使用恐怖手段、酷刑，摧残折磨国内持不同政见者。据智利“真相与和解国家特设委员会”立案调查发现，他的下属枪杀了至少1068名异议人士，957人被强行“失踪”。英国与西班牙这一举动立即轰动全球。一个前国家首脑在本国境外被另一国司法机构扣留，并面临解递到第三国接受审判的可能，这是前所未闻的。国家主权的惯例保护受到严重挑战。

人权对主权的挑战，可以说是世纪之交国际人权运动的特色和走向。仅1999年间世界重大事件而论，除“皮诺切特案”外，专为审理前南斯拉夫灭绝人类罪犯没立的临时国际刑事法庭，发布了起诉现任南斯拉夫总统的法律文书。北约部队在波斯尼亚逮捕了几位受到该法庭起诉的战争嫌疑犯。专为审理卢旺达灭绝人类罪设立的临时国际刑事法庭，已经卓有成效地审理了一批涉嫌的卢旺达高层官员。正在酝酿中的正式国际刑事法庭得到越来越广泛的支持，89个国家已经在有关条约上签名。这个法庭一旦建立起来，将是有史以来第一家全球性司法机构，将审理任何国度严重反人权罪案例。(然而，克林顿政府至今尚未签字，理由之一是国际司法程序不够完善，有可能违反美国公民的司法公正平等权利)

地球上的暴君与反人道罪嫌疑犯，在主权保护伞下的藏身之地越来越不可靠了。 90年代末的另一趋向，是不少国家政府开始屈从于国内公众的压力而采取单方行动。例如，皮诺切特被捕前几天，还对《纽约客》杂志的一个采访者承认，只有很少几个国家使他感觉安全，英国是其中之一，但自从他被拘留以来，对他的罪行已经在近十个欧洲国家国内司法机关立案调查；又如，一位前卢旺达军官因参与1994年的种族屠杀，被瑞士一家军事法庭判罪。德国、丹麦、奥地利、瑞士、法国、比利时、荷兰等国家的法庭，已分别审理在波斯尼亚战争期间涉嫌犯下了

残暴反人道罪行的塞尔维亚军人。1999年8月，一位伊拉克总统高级助理不得不放弃其在欧洲治病的打算，匆忙逃离奥地利，因为当地公民向刑事法庭起诉，控告他参与伊拉克屠杀库尔德人的“种族灭杀”。前埃塞俄比亚首脑孟基斯图，自从他的“红色恐怖”垮台以来一直躲藏在津巴布韦，他在本国国境内因屠杀20万人受到通缉，近因津巴布韦统治者自身难保，据传孟基斯图打算躲到朝鲜去。同年7月，法国警方逮捕了一位毛里塔尼亚军官，他涉嫌在本国对囚犯使用酷刑，其国际法依据是：联合国公约严禁在任何场合使用酷刑。

同时，国际社会似乎比以往更容易达成一些共识，对严重侵犯人权的国家采取军事行动。联合国多国部队进驻接管东帝汶，北约轰炸南斯拉夫，以阻止种族屠杀和暴力，虽然受到许多非议和责难，也算代表了这种趋向。高空轰炸必然伤害无辜，道义上欠理，而且这些军事干涉本身不值得庆贺，因为它们无非显示了通过外交和平谈判去寻求解决人权危机的重重困难和再次失败。可是，比起90年代上半期国际社会对卢旺达、波斯尼亚屠杀暴行的袖手旁观来，上述对东帝汶、南斯拉夫的国际军事行动所表现的对人权的态度，则不应简单忽略。这种共识和态度目前正在经受另一场严峻考验：国际社会是否应该，以及如何协力防止俄国在车臣的军事行动所造成严重人权灾难?俄国的军事(原子武器)实力和国际大国地位，对任何国际制裁行动都构成了一道难以逾越的障碍。

然而，目前这一动向的新意，并不在于国际人权法本身有什么新的突破。国际人权法自本世纪40年代末二战结束以来，在有关反人性、灭绝种族、战争残暴罪的立法方面，并没有重要变化。1948年的《灭绝种族罪公约》和1949年的《日内瓦公约》所建立的人权原则一贯就是：这些罪行的反人性本质及其残暴性，决定了它们必须经由享有“普遍管辖权”的机构来审理裁决。可是多年来，有关国际机构及其某些成员国政府，很少将这一原则付诸行动。比如，70年代中，为了防止南美失控，美国曾经向智利的军统独裁提供经济和军事援助，当时美方已经收集到皮诺切特军政权侵犯人权的大量证据。可是出于美国的战略外交利益，美国政府没有采取任何行动，又由于其他多种因素，皮诺切特之流长期以来逍遥法外。

一个正在发生的变化，是国际人权原则和法规开始慢慢地走向司法和执法程序化。迄今为止，国际人权的实施基本上停留在引用公约条

款、指派联合国特设委员会调查、呼吁有关政府遵循其条约职责，等等。因为缺乏国际司法机构向严重反人权法的个人和团体追究法律责任，国际人权法效力至今十分有限。非政府国际人权组织的监督工作，也因而停留在有限的几种方法上，诸如“曝光”、“揭短”，让那些违反人权的政府或团体“丢脸”，或者力促各国政府和跨国机构施加外交压力和经济制裁。这些做法效果有限，而且往往带来负效应(如经济制裁)。

当然，国际人权的实施和监督，从“施加压力”到司法程序规范化的路途仍荆棘丛生，其发展趋向仍缺乏连贯性，也有可能被滥用，各国国内政治力量的较量也起着决定作用。因此，并不是世界上每一场严重反人权暴行，都可能激起“国际干涉”的。像美国这样的议会民主国家，其国际外交行动(尤其是牵涉到出兵作战)，受到国内在野反对党和孤立保守势力的牵制，因此人们常常批评美国对外人权政策奉行“双重标准”。克林顿的回答是：美国不可能在任何情况下对所有的反人权暴行都去出兵干涉，但是这并不意味着，为了保持一贯性，就干脆一律袖手旁观。克林顿的解释留下的漏洞是，国会保守派会以此为借口有选择地支持对他们政治利益有利的“干涉”。

世纪之交重要的变化或许不在权力机构层面，而是在公共道义、舆论方面。国际公共舆论越来越不能容忍惨无人道的暴行，一种新生的跨文化道德意识开始逐渐产生并成熟。国际公论的进步，主要表现并归功于国际非政府草根人权组织多年来坚持不懈默默无闻的努力。

就拿皮诺切特受害者的人权组织来说吧，近四分之一世纪以来，他们持续抗争，寻求正义。世间记忆的淡忘，犯罪人推卸责任，有关机构篡改历史，都没有磨灭他们的希望和毅力。他们当中不少人流亡到西班牙，有些是当时在智利临时居住的西班牙公民。90年代初，智利从独裁制向民主制转型，皮诺切特下台之前，作为政治交易，为自己及其同僚安排了免除“前科”的终生特赦。新政府虽然指定了“真相与和解委员会”调查前独裁政府的累累罪行，但是拒绝对任何罪犯进行起诉、追究责任。寻求正义的工作于是主要由流亡人士在欧洲展开。1996年，300多名受害者亲属得到西班牙进步法律工作人员协助，对皮诺切特反人性罪，向西班牙法庭正式递交起诉申请。西班牙法律承认国际法对反人性罪有跨国界“普遍审判权”的原则。由于西班牙法律要求被告人亲自出庭，人权与法律界人士面临的迫切任务是如何设法将皮诺切特及其同僚

解递到西班牙境内接受审判。1998年9月，一个少有的机会出现了，皮诺切特到了英国。9月下旬，获悉这一消息后，总部设在伦敦的世界上最有活力的人权组织“大赦国际”，动员其遍布各地的成员去查清皮诺切特的下榻之所，并将他在伦敦做手术的消息及时送到西班牙人权活跃组织手里。西班牙的两位著名法官于10月13日正式请求英国政府逮捕皮诺切特。同时，“大赦国际”的英国伦敦分部，求助于公共舆论对布莱尔的工党当局施加政治压力。“大赦国际”的公告指出，“皮诺切特将军在英联合王国露面，为英国当局提供了一个难得的机会去协助瓦解智利侵犯人权罪犯的赦免特权”。根据《欧洲遏制恐怖主义公约》，英国作为一个签约国，有责任协助西班牙的要求。同时，皮诺切特曾经以国际恐怖手段迫害现侨居西班牙、英国、美国的政治异己人士，受害者也包括这些国家的公民。追究他的法律责任因而成了英国本国执法程序之一部分，但最重要的，还是英国公共舆论和非政府组织起了关键推动作用。

“皮诺切特案”说明了一点，各国国内法律机构，仍然是保护人权的主要手段和希望。尤其是人权的日常保护、落实，以及对大规模系统侵犯的预防，必须依靠国内法律机构。从这个意义上讲，主权仍然不可缺少。人权和主权的关系不能简单以谁高谁低来概括。当一国政府亲自介入或拒绝终止本国境内严重人权侵犯，对主权的限制(国际干涉)便成了合法要求；如果一国政府声称无力阻止暴行，它就应该接受国际干涉，允许联合国派兵进驻其领土以便及时阻止反人权屠杀和暴力。否则，有关国家负责人应该受到国际人权法机构审理，追究其法律责任。联合国秘书长安南1999年 9月10日和20日在联合国大会开幕讲演中，两次针对东帝汶危机，强调了国际社会对人权与主权关系的这一新共识。这条所谓“安南准则”，在实践中将会面临许多来自政治、外交方面的阻碍。实际上它远不是一条完善的国际人权法准则。比如，如果有关国际机构及其成员国未能及时组织国际干涉，制止愈演愈烈的灭绝种族大屠杀，这些机构负责人及其成员国有关官员，是否也应该受到法律追究?

在20世纪的最后几天里，联合国特设“独立调查委员会”，公布了一份报告，是关于联合国有关部门在1994年卢旺达大屠杀中“作壁上观”所带来的后果。报告认为当时任联合国维持和平行动部主任的安南、前秘书长加利，以及安理会主要成员国 (尤其是美国，克林顿当局及前美国驻联合国代表奥尔布赖特)均有责任。由于他们意见不一、领导不力、误

解信号，以至有意把危机由大化小，错过良机，并在屠杀爆发之前裁减进驻当地的维持和平部队兵员，卢旺达的种族屠杀蔓延竟达百日之久而无“国际干涉”，死难者80万之众!根据“安南准则”的精神，如此严重的人权侵犯难道应该把法律责任追究到这些国际机构及其重要成员国有关负责人身上?

冷眼讥笑者认为，1999年的所谓新趋向无非说明北约(欧美)国家奉行“双重标准”，只关心自己门前的白人(南斯拉夫阿尔巴尼亚人)遭迫害，而对非洲民族之间的屠杀无动于衷。这种看法显然有误，因为欧美及联合国在1993-1996年南斯拉夫波斯尼亚种族迫害内战期间，同样意见不一、行动迟缓，导致许多可以避免的杀戮。 1995年联合国武装部队撤出其负责保护的“安全区”，契布林卡镇失陷，几千市民遭波斯尼亚塞尔维亚军队屠杀。况且，1999年联合国是在欧美、澳洲敦促下(中国和其他亚洲国家一开始反对)，派兵接管地域上远离欧美的(印尼)东帝汶，迅速阻止了一场人权灾难。

或许1999年的积极主动的国际干涉，是因为国际社会开始吸取卢旺达和契布林卡的沉痛教训。目前，能不能有效、及时地防止俄国在车臣的战争演变成又一起严重人权灾难，对国际社会是一个严峻挑战，势必增强或削弱人权与主权对抗的实力，推动或改变国际人权发展的趋势。俄国外长最近在抗议欧美谴责时扬言：“人权不是干涉一国内政的理由。”12月中正在中国访问的叶利钦对批评车臣军事行动的克林顿发出警告：“他一定是一时糊涂，忘了俄国是谁了。它拥有全套原子核武器!”恐吓归恐吓，叶利钦也不见得敢于挑起一场同归于尽的核大战。可是，面对军事大国的“主权”，国际社会恐怕不得不慎重权衡。

国际公道、正义感毕竟只是一种精神力量或舆论压力。它对“主权”的限制只能凭借对国际机构和各国政府的外在影响而实现，其局限性不言而喻。但是，正是这种道义上的持续稳定的进步，孕育着国际人权运动的动力和希望。从道义舆论到国际行动，要靠世界上许许多多个人和团体的不懈努力。联合国秘书长安南1998年曾说过：“每当我们回顾波斯尼亚和卢旺达的悲剧，我们有责任问：为什么没有人去干涉?这个问题不应只是指向联合国或它的成员国。我们每一个个人均有其一份责任。我们应该回顾我们自己有何反应，我们采取了什么行动?尽了最大努力了吗?更重要的是，下次我们将如何行动?”

2.3人权问题与谁有关

龙应台

台湾作家。本文原载1998年12月25日《南方周末》。

选择的正义比没有正义好

为了纪念《世界人权宣言》签订50周年，今年一整年有不断的国际会议，来自各个国家、各个文化背景的哲学家、法律学者、社会政治学家和人权运动者聚集一堂，从奥斯陆到马德里，从伦敦到布拉格，一次又一次地讨论人权问题。人权问题究竟有什么可讨论的呢?天真的人说，冷战已经结束，20世纪末已是民主时代，人权不再是重要问题。愤世的人说，人权宣言只是纸上谈兵；1948年签订之后它发挥了什么作用?它保护了暴政屠刀下的柬埔寨人民吗?它保护了“文化大革命”狂潮里的中国人吗?它制裁了几个满手鲜血的独裁者?

人权宣言本身值得挑剔是必然的。暂且不提它哲学层面的种种辩论——基督教文化、伊斯兰文化、佛教文化和儒家文化可不可能同意“一”套人权哲学?在实际施行上就困难重重。它是一个高道德指标，可是它的签订过程是政治运作，锁定在一个两极矛盾上：个别主权国家签订了宣言，意味着容许一个更高权力的干涉而削减了自己对自己人民的绝对主权；个别国家对它或抵制，或迂回，或抗议，都影响宣言的实际效应。在不同时期陆续签署的数十个与人权有关的宣言或公约中，战俘人道条款和儿童保护案得到最多国家的共识，但是对于公民政治权利等法案，拒绝签订的国家相当多。独裁国家就基本上不会签署这些条例以免自找麻烦。

另一方面，民主国家也有它自己的矛盾，譬如美国。今年7月的罗马会议以120票比7票决议成立常设的国际刑事法庭，而美国拒绝签署。由于美国军人在联合国派往各地的和平部队中比例最大，美国担心这个刑事法庭会被当地国家利用来对付美国，于是提出要求：美国可以签署，但前提是美国公民不受这个法庭的管辖。其他国家不愿意给美国如此特权，刑事法庭的设立就一直好事多磨。由于缺少了超级大国的参

与，这个国际刑事法庭的作用难免有限。

人权宣言的签订本身就受政治势力的影响，在实际运作上就更难避免政治权力的扭曲。有些大国的人权迫害举世皆知，但是联合国不曾有过任何谴责决议。原因呢?谴责不谴责，都得靠各个国家代表投票表决。大国政府有足够的资源用种种外交手腕赢得不谴责的结果。而小国古巴或土耳其，就没有这样的待遇，所以《世界人权宣言》要确实行使极不容易。即便确实行使了，行使的也只有“选择的正义”。

可是有选择的正义，比起没有正义，难道不是一个重要的进步?1948年的《世界人权宣言》没有美国独立宣言和法国大革命所揭橥的理想那样轰然一声，世界为之变色。可是我们的世界确实变了。有这个宣言之前，国家主权被认为是至高无上的权威；一个政府有权力——不仅仅是政治权力，还有道德权力——对它所统治的人民为所欲为，他人不可置喙。本世纪的种种大屠杀、大灭绝，使世人得到两个认识：第一，屠杀和灭绝不仅发生在对外的战争，也发生在同国同族之内，而且对内的残暴往往更剧烈；第二，对自己人民暴虐的国家也很容易成为他国的侵略者。

血流成河的世纪

几千万人的生命毁灭之后换来了这样的认识，再以人权宣言具体表达出来。有了这个宣言之后，个别政府不再有关起门来想做什么就做什么的权力。虽然这些政府仍旧有武力，人民仍旧遭到屠杀监禁，但是人权宣言做到一点：道德上，这个政府是错的，而且，国际社会有监督的权力。大国政府也许不曾受过联合国的谴责，但是大国政府急切地用尽办法避免遭到谴责就体现了人权宣言的分量。1966年就通过了的《公民权利和政治权利国际公约》，有越来越多的国家相继签署，这说明它们不愿置身于文明世界之外，说明它们承认文明的价值。从此以后，人们可以说，很好，让我们白纸黑字、有凭有据地来讨论事情吧1

20世纪是大屠杀的世纪。两次世界大战、纳粹的毒气室、杀人无算的原子弹、“文革”的暴虐、“古拉格群岛”见不得人的残酷、波黑的万人家……人类历史上从不曾有过如此大规模的草菅人命的时代，科技文明的发达与嗜血残杀的原始兽性成正比。血流成河中我们跋涉着一路过来，到了20世纪末，看见一个新的现象：曾经在波黑内战中下令屠杀百姓的指挥官被国际法庭判刑；智利的独裁者皮诺切特要为惨死在他政权

下的人们而受审。国际间逐渐有一个共识，就是每个人都得为自己的所作所为负责，不能再躲藏在所谓“时代的悲剧”、“体制的牺牲者”等抽象概念的掩护下逃避罪责。

屠杀仍在进行。就在此刻，非洲的部落士兵拿着柴刀砍下老百姓的手和脚，包括女人和小孩；把6岁孩子的手臂按在突起的树根上，活生生地切断。一切只为了报复。人权宣言救不了这些正在受难的人，但是人权宣言本来就不是上帝——如果有上帝的话。人权也不过就是人的良知在对抗人的兽性，是一种势均力敌的拔河，是一种纠缠不已的决斗。能够寄望的是，多一个政治刽子手受到国际制裁，就少一个或一些孩子的手臂被剁掉。

民主等于人权?

12月初，联合国在布拉格开了一个小型国际会议，我是15个被邀演讲人之一，得以有机会看一看新生的捷克。地点选在捷克当然有着特殊意义：1968年的“布拉格之春”失败，1989年的“丝绒革命”成功，捷克人民争取人权的历史向来备受注目，更何况有哈维尔和昆德拉这样响亮的名字厕身其中。曾经被压迫的人们，曾经反抗压迫的人们，获得自由之后，是不是应该更懂得尊重别人的权利?

不见得。得到自由之后，自己掌握了权力，可能一转身变成压迫别人的人。在捷克这个新兴民主国家里，35万吉普赛人成为权利得不到保障的弱势民族。从前，意识形态强制性地保障了少数民族的基本权益。进入民主时代，强制性的东西没有了，“民意”当道。可是民意——也就是大多数人——对吉普赛人的风俗习性有强烈的反感和轻蔑。这样的“民意”就导致完全“合法”的种族歧视。一个小镇的居民甚至投票同意在小镇里筑起一道4米高的水泥墙，阻挡同镇的吉普赛人过来。这个时候，当年在反抗强权时所大声疾呼的人权、正义、公平等，都跑到哪里去了?

这也就是说，民主制度不一定会保障人权，因为在此制度下行使权力的人不一定有充分的人权观念。当人本身缺乏对人权的认识时，即使是民主制度也不过是帮助多数压迫少数的合法工具而已。今天的台湾地区，作为中国传统文化与西方民主制度的实验室，也有类似的情况。

台湾人忙着一场又一场的选举，联合国的人权宣言似乎与台湾没有任何关系，人权在台湾的政治环境里也不是议题。在许多人的观念里，所谓人权问题，在蒋家“威权时代”结束之后就不是问题了。

我倒认为，台湾的人权问题才刚刚开始浮出海面。

选举，是手段，不是目的。如果手段消耗掉如此大量的社会资源，那么还有多少资源、社会智慧，留给了选举的目的呢?选举的目的，或者说民主制度的目的，是使一个社会更加公平，更有普遍正义，也就是说，让更多的人享有人权。然而，台湾的人权现在在哪一个水平上呢?原住民是否已经在法律上和实质上完全与汉人平等?外籍配偶及子女是否享有公平的权利?成千上万的外籍劳工受到如何广泛的虐待又得到什么程度的保护?台湾对大陆新娘及其所生子女的处理方式合不合乎台湾人民对自己的道德要求?台商在大陆和东南亚投资设厂对当地雇工的某些残酷待遇是否能让文明的台湾人接受?独居老人尸体被野狗吃掉、稚龄的孩子因凌虐死亡、退休老兵无法适应养老院的环境而自杀或杀人、警察因执勤过度疲劳而饮弹自尽、服役军人莫名其妙地死亡、精神病患者被锁链锁了20年……哪一件不是人权问题?

事实上，一个社会在威权政治结束之后，才开始有机会真正反省自己，因为这个时候，必须接受监督和批判的不是某一个领袖或笼统的政府，而是人民自己。得到了权力的人，对比自己弱小的人会公平吗?对自己不喜欢、甚至轻视的人，能尊重吗?对与自己立场相左的人，能保障他们的权益吗?对缩在角落里自生自灭的人，我们看得见吗?对无力自卫、发不出叫声的人，我们卫护他们了吗?许多国家的反对派在夺权之后，就变成了最不能容忍异见的人。这是因为他们对人权并没有真正理解过——他们把公众赋予的权力错认为自己的权利，把个人私欲当做了普遍的需求。这样的人这样的历史，我们见得太多了。由这种素质的人掌握政权，结果不是以强凌弱的专制，就是以多数压迫少数的“民主”。专制对人权的践踏显而易见，与之相对的民主却也并不一定就保障人权。民主只是人权的起步而已。一个社会走向公平与正义，也仅仅是从民主开始。

但是，这又是一个多么重要的开始啊!

1998年12月10日

2.4论国家及其未来地位

哈维尔

（1936- ）捷克作家，现任捷克总统。本文为作者在加拿大国会的演说，张钰译。有删节。

译者的话：捷克共和国总统哈维尔先生1999年4月29日在渥太华对加拿大国会两院议员的演说已发表一周年了。这篇演说对北约军事干涉行动的高度评价，至今仍有很大争议，但是它所陈述的新世纪价值观，被概括为「人权高于主权」，已成为当代世界人权运动最响亮的口号之一。笔者将全文译出以资参考，也表纪念之意。捷克不过是欧洲一小国，其前身—捷克斯洛伐克联邦共和国的「天鹅绒革命」，捷克和斯洛伐克两共和国的「文明离婚」，创造了当代文明的两项世界纪录；作为知识分子出身的人权民主运动领袖和前联邦总统，哈维尔先生在其中的影响和贡献之大举世周知。更难能可贵的却是他能始终坚持「人的价值高于国家」的理念，这即使在「人权斗士」出身的国家领导人中也是凤毛麟角，比起那些一有权就变成「国家利益高于一切」伪君子，真是不可同日而语。因此，捷克人民和哈维尔先生的榜样，应该使目前陷入「统独之争」尤其是坚持「国家利益高于一切」的各方人士深刻反省。还需要说明的是，本文中没有直接提及「人权高于（国家）主权」的命题，并非笔者的漏译或误译，因为最接近的提法本就只是「人（的）权（利）高于国（家）权（利）」（Human rights rank above the rights of states）和「（人的）自由（所构成的价值）高于（国家）主权」（Human liberties constitue a value higher than State sovereignty）；至于这些命题之间的是否有差异，读者可自作判断。此外，「国家」一词在原文中基本都是state(s)，只有极个别的特殊部位原为nation或country（译文中将注明），有心者自可体会原作者的用意。笔者中、英文功力有限，译文只能以「信」为主，力求通「达」，却很难兼顾其「雅」，因此恐怕无法再现原作的文采及风格，实在抱歉。译文中的段落划分完全根据原文，但添加了小标题以示重点。

〔开场白从略〕

借此机会，请允许我就国家及其未来地位的问题谈几点看法。

一 ◎个人重于国家

种种迹象表明：民族国家的荣誉，作为每个民族的历史顶峰，作为世俗的最高价值—事实上唯一允许为之杀戮或值得为之捐躯的价值—已经过时了。

几代民主人士的启蒙努力，两次世界大战的可怕经历，《世界人权宣言》的由此采纳，以及我们文明的全面发展，看来正逐渐使人类认识到：个人比国家重要得多（A human being is more important than a State）。

对国家主权的顶礼膜拜，必将不可避免地溶于一个人人相连的世界—超越国界，通过亿万种环节融合，从贸易、金融、财产直到信息，传递多种多样的普遍观念和文化模式。而且，正是在这个世界上，危及个人即殃及全体在这个世界上，由于许多原因，尤其因为科学技术的极大进展，我们的命运已经融为一体；在这个世界上，无论我们是否愿意，大家对每件事的发生都负有责任。

很明显，在这样一个世界上，对自己国家的盲目热爱——一种认为爱国至高无上的热爱，一种为本国的任何行动找借口的热爱，一种拒绝任何异于本国事物的热爱，不可避免地变成危险的时代错误，变成酝酿冲突的温床，最终更成为难以估量的人类痛苦之源。

我相信，在即将到来的世纪，大多数国家将由迷信般崇拜和倾注激情的客体，转变为更文明而单纯的行政单位；它们将更少强制性，尤其更通情达理，不过是多层次复合的世俗社会自我组合的一个层级。这种变化，加上其它的变化，会逐渐地废弃那种不干涉的观念—别国所发生的一切，对那里人权状况的衡量，都与己无关。

二 ◎国家职权：下放或上交

谁将接替现在由国家执行的各种功能呢？

先讲那些激情功能。我认为，它们将开始更均等地分配给各种层次，这些层次构成人的特性，或者使人们从中体现自己的存在。对此，我指的是那些我们理解为自己家园或自然界的各种层级—本家庭、本公司、本村镇、本地区、本专业、本教会或社团，以至本大洲和地球—我们居住的行星。这一切都构成各种证实自我的环境。如果至今对本国的过度依附势必削弱的话，那么就有利于这些其它环境而言，这种依附更是非削弱不可。

至于国家的实际职责和管辖权，它们只有两种去向：下放或上交。

国家目前执行的许多任务，可以逐渐下放到公民社会的各种机构，或上交给各种区域的、跨国的、全球的共同体或组织。这类功能转交已经开始了，在一些区域走得很远，而在另一些区域则差些。无论如何都很明显，出于各种原因，发展趋势必定是这条路。

如果现代民主国家通常由以下特徵所定义：尊重人权及自由、公民平等、法治和公民社会，那么人类由此及彼的存在方式，或者说人类为了自己生存利益而趋向的存在方式，将很可能基于以下特徵而存在：对人权的普遍即全球性尊重、全球公民平等、全球法治和全球公民社会。

三　◎在多元文化和多极环境中重新定位

伴随民族国家形成的最大问题之一，就是国家的地理分界，即有关国界的划定。不计其数的因素都在此起作用，包括种族、历史、文化的考量，地质的特点，强权的利益，以及总体的文明程度。

更大区域或跨国共同体的创立，将不时受到同样问题的困扰，在某种程度上，这种负担可能正是那些民族国家的遗传，随着它们加入共同体而来。我们应该竭尽全力，确保这个自我定位的过程将不那么痛苦，不至于像民族国家建立时那样。

请允许我来向你们举一个例子。加拿大与捷克现在是盟国，都是同一个防卫组织—北大西洋同盟的成员。这是一个具有重大历史意义进程—北大西洋公约组织扩展到中欧和东欧国家的结果。这个进程的重要性基于一个事实，它是打破铁幕真正重大的、历史不可逆转的第一步，它是在实质上而非口头上废除被称作《雅尔塔协议》的第一步。

众所周知，北约扩展远非易事，在世界两极分化结束十年后才得以实现。如此步履维艰的原因之一，就在于俄罗斯联邦方面的反对；他们忧虑不解地问道：为什么西方的扩展越来越接近俄罗斯，却不把俄罗斯纳入怀抱。如果暂时不考虑其它动机，这种态度揭示了一个非常有趣的要素：不确定性—被称为俄罗斯或东方的世界无法确定：何处是起点，何处是终点。当北约以夥伴关系向俄罗斯伸手致意时，它所基于的前提是两个对等大实体的存在：欧洲–大西洋世界和巨大的欧–亚强权。

这两个实体能够而且必须彼此携手与合作—这是全世界的利益

所在。不过，双方要做到这点，只有在他们清醒认识自身之时，换句话说，也就是当他们知道何处是各方的起点和终点之时。俄罗斯在其整个历史上都难以清醒，而且明显地将这一难题带入当代世界，在这里，分界的问题已不再与民族国家相关，而与文化和文明圈或区域有关。是的，俄罗斯与欧洲–大西洋世界即所谓「西方」之间，存在着千丝万缕的联系，但同样也有着千差万别的区分，正像拉丁美洲、非洲、远东以及当代世界的其它区域或大洲。这些世界各部份彼此有差别的事实，并不意味着某些部份比其它部份更有价值。各方都是平等的，只不过有某种差别而已。可是，差别并非耻辱！另一方面，俄罗斯非常重视将它看作一个重要的实体，一个理应特殊对待的实体，即作为一个全球强权；可是，它又不安于被看作一个独立实体，一个很难成为另一实体之部份的实体。

俄罗斯正在习惯北约的扩展，终有一天它会完全适应。让我们希望，这将不仅体现恩格斯的「认知的必然」，而且体现一种崭新的更深入的自知之明。正如其它民族必须学会在新的多元文化和多极环境中重新定位一样，俄罗斯也同样必须学会这么做。这不仅意味着，它不能永远用自大或自恋来代替正常的自信；而且还意味着，它必须意识到何处是起点和终点。例如，幅员广大且自然资源丰富的西伯利亚，属于俄罗斯；但微小的爱沙尼亚，却不属于俄罗斯，且永将如此。如果爱沙尼亚觉得，它属于北大西洋同盟或欧洲联盟所代表的世界，这种想法必须得到理解和尊重，而不应被看作一种敌意。

通过这个例子，我想说明以下的论点：二十一世纪的世界——如果人类要抵御自己正在准备应付的所有危险——将是一个更为紧密合作的世界，这种基于平等的合作，将在更大的、多半是跨国的、甚至有时将包括整个大洲的实体间进行。为了世界能够如此存在，各个实体、文化或文明圈必须清楚地认识他们自身，理解是什么东西使自己不同于其它，还要接受这样的事实："其它"并非缺陷，而是对全球人类财富的独特贡献。当然，那些相反惯于将自己的"其它"看作是自负理由的实体，也必须同样反省。

四　◎联合国不应只是各国政府俱乐部

有些最重要的组织，所有国家和主要跨国实体都平等参与讨论，并做出许多影响全世界的重大决定。其中之一就是联合国。

如果到下个世纪，联合国想要成功地执行它所承担的任务，就必须进行重大的改革。

安全理事会作为联合国最重要的机构，不能再维持该组织最初建立时的那些条件。相反，它必须合理地反映今天的这个多级世界。我们必须思考，是否绝对有必要，允许一个国家—即使只是在理论上—有权否决世界所有其它国家。我们必须考虑这样的问题，为什么许多强大的民族在这个机构里没有常任代表权。我们必须提出非常任理事国的轮换模式，以及大量的其它问题。

我们必须改善联合国的整个庞大机构，使其减少官僚主义，提高办事效率。

我们必须仔细考虑，如何使联合国机构尤其是联合国大会的决策达到真正的灵活性。

最重要的是，应该使地球上的所有居民确信，联合国真正是自己的组织，而并非只是各国政府的俱乐部。关键的问题是：联合国能够为这个星球上的人民做些什么，而不在于它能够为具体的国家做些什么。因此，有关改变很可能还要涉及：资助该组织的程序，使用其文件资料以及审核的程序。问题并不在于废除国家的权力，建立一个巨大的全球国家取而代之。问题在于，每件事不应总是且永远只是由国家及其政府经手。正是为了人类的利益—与人权、自由以至生命相关，需要不止一条渠道，使世界领导机构的决定流向公民，使公民的意愿传达给世界领导人。更多的渠道意味着更平衡，以及更广泛的互相监督。

五 ◎人权高于国权，自由高于主权

我希望显而易见的是，我不是在这里反对国家的规范。如果是那样的话，未免太荒唐了：一个国家的元首，向另一个国家的代议机构呼吁，国家应该废弃。

我在谈另外的问题，谈这样的事实：有一个价值高于国家，这价值就是人。众所周知，国家是为人民服务的，而不是相反。如果一个人为其国家服务，此服务只应达到这样一种程度，即有必要使国家更好地为它的所有公民服务。人之权利高于国家权利（Human rights rank above the rights of states）。人之自由所构成的价值高于国家主权（Human liberties

constitue a value higher than State sovereignty）。就国际法而

言，保护个人的条款优先于保护国家的条款。

在今天的世界上，如果我们的命运已融为一体，如果我们每个人都为所有人的未来负有责任，就不应容许任何人—哪怕是国家，来限制人民履行这个责任。各国的外交政策应该逐渐终止某种划分，至今为此，这种划分最经常地构成外交政策的核心，也就是有关「利益」、「本民族利益」或「本国外交政策利益」的划分。「利益」划分趋向于使我们分，而不是使我们合。事实上，我们每个人都有某些特殊利益，这完全是自然的，没有理由放弃我们的合法权益。但是，有些事物高于我们的利益，那就是我们拥护的原则。原则使我们合而不分，是衡量我们利益合法或非法的标准。我认为，以下说法是不成立的：各种各样的国家学说声称，正是为了国家的利益而支持这样或那样的原则。原则必须得到尊重和支持，这是基于原则自身的意义—原则所以为原则之所在，而利益则应基于原则。

假如我说：正是基于捷克的利益，需要一个公正的世界和平环境，那我就说错了。必须有一个公正的世界和平环境，而使捷克的利益从属于它。

北约盟军—加拿大和捷克两国现在都是其成员—正在进行反对米洛舍维奇种族灭绝政权的斗争。这场斗争既非轻而易举，也非大受欢迎，对其战略战术，人们看法不一。但是，任何有健全判断力的人都无法否任一件事：这大概是第一场不图利的战争，是为某种原则和价值而战。如果可以说有一场战争是道德的，或者说有一场战争基于道德理由，那么这场战争正是如此。科索沃没有或许可以吸引某些人利益的油田；没有任何北约成员国在那里有任何领土要求；米洛什维奇也没有威胁北约成员国的领土完整，或任何他国的领土完整。然而，盟军在战斗，因关心他人的命运而战，因正派人不能坐视别国人民遭受国家系统化的屠杀而战。正派人完全不能容忍它，不能在力所能及时而失却援救行动。

这场战争表明，人权先于国权（human rights precedent for the rights of states）。南斯拉夫联邦共和国遭到攻击，未经联合国对北约的行动直接授权。但是，北约的行动也并非出于肆无忌惮、侵略性或无视国际法。正相反，该行动出于尊重法律—某种高于保护国家主权的法律；它出于尊重人类的权利，而这些权利出自我们的良知，同样也见

之于国际法的其它正式文件。

在我看来，这次行动是将来可以参照的一个重要先例。它现在已经清楚地表明，不许屠杀人，不许把人逐出家门，不许虐待人，不许剥夺人的财产。它也已经证明，人权不可分割；对一人不公，即对大家不公。

六 ◎国乃人创，人乃神创

我很清楚，加拿大的政治，长期而系统地提升了个人安全的原则，你们将个人安全看得至少与国家安全同等重要。让我向你们保证，加拿大的这种伦理，在我国深受尊重。我希望，我们不仅在正规意义上作为同一防卫同盟的成员是盟友，而且在提升这个有价值的原则方面也是夥伴。

在过去许多日子里，我一直思索这个问题：为什么人类有特权要求任何权利。我总是不可避免地得出这个结论：人之权利、人之自由、人之尊严，具有超凡脱俗的最深根源。它们之所以这样，只因在一定条件之下，对人类而言意味着一种价值，并非出于被迫，人们将其置于甚至自己生命之上。因此，这些观念所具有的意义，只能在无限永恒的背景上去理解。我深信，无论我们的行动是否符合我们的良知—永恒在我们灵魂中的使节，一切行动的真实价值最终都在我们视野之外某处被检验。要是我们对此不曾感知，即潜意识里不曾猜到，有些事就永远无法完成。

让我对有关国家及其未来作用给予以下结论：国乃人创，人乃神创（The State is a human creation,humanity is a creation of God）。

〔2000年4月29日初译，5月21日修订于斯德哥尔摩〕

译者说明：我曾向哈维尔总统询问过发表译文的问题，其办公室回信表示，译文可以任意发表，但需注明为非经捷方正式审定的文本。

2.5以欧洲的名义阻止纳粹悲剧重演

格鲁克斯曼
法国当代学者。本文原载《二十一世纪》（香港）
1999（10）陈彦译

格鲁克斯曼是法国当代著名哲学家，70年代法国「新哲学」潮流的代表人物，也是法国典型「干预型」知识分子。从70年代开始，他就活跃于反极权、反越战，甚至反对启蒙传统中将理想强加于社会的政治偏见等活动中。他的学术建树表现在其将战争、极权、激情、爱滋病等现象纳入哲学思考，拓新了哲学范畴。

1999年7月，本刊委托陈彦先生就科索沃问题访问了格鲁克斯曼。下面▲代表本刊的提问，■代表格鲁克斯曼的回答。

▲科索沃战争无疑是冷战结束以来最重要的国际事件之一。战争提出了一系列有争议的问题，如主权与人权、强权与公理等。您是一位十分关注这一战争的有影响的哲学家，我们很想听听您的分析。

■这一战争引起了很多争论。这些争论不仅遍及整个西方国家，而且遍及各政治派别。传统的意识形态派别发生分裂甚至重组，比如说，传统上反对越南战争的知识界甚至政界人士，此次就支持北约对前南斯拉夫的干预。而更多的是右翼人士，在法国是比戴高乐更偏右的人士，则反对这一干预。实际上在东西冷战时表现十分强硬的人、反共产主义的、持民族主义立场的人，此次似乎成为切．格瓦拉的狂热崇拜者。在美国，共和党领导人甚至引用贝兹的反越战歌词来反对干预科索沃，而在当时，共和党人主张将反战的贝兹送入监狱。

我本人对南斯拉夫的立场一直没有变。自我于1991年在前南斯拉夫看到了塞尔维亚军队炮击平民区，看到军队杀害无辜百姓，我就明白到这不是一场内战，而是一场军队攻击平民的战争。在波斯尼亚，塞族军队炮击墓地，枪击医院，以达到改变边界、改变权力布局、驱逐异族的目的。科索沃所发生的事，正是我们所见的十年来在前南斯拉夫发生的事。这是一场没有两军对峙的战争，这是一场回荡着被困、被围、被残杀的城市和村庄的名字的战争，而围困这些城市和村庄的，正是南

联盟的正规军。从这一天起，我就主张利用各种手段制止这种事情发生：外交压力、舆论抗议、经济制裁，甚至不惜动用军事手段，为的是保护平民的生命财产安全。对我来说，北约的干预有两个弱点：一是干预太晚，一是干预力度过弱。如果北约在一开始就强烈干预，这一行动持续的时间就会更短，就会较为有力地避免塞族军队与警察进行种族清洗，将一半以上的阿尔巴尼亚族人赶出科索沃。

1991年12月，我同十几位欧洲知识分子，其中包括今天已故世的戏剧家尤内斯库，在法国《世界报》上发表公开信，要求当时正在马斯特里赫开会的欧洲各国领导人，就波黑的斯雷布雷尼察暴行发表一个共同声明：在欧洲领土上禁止炮击平民。假如当时欧洲领导人通过了这样一个声明，其后的波黑和科索沃的暴行很可能就不会发生。

▲您既然主张对南斯拉夫进行武力干预，那么您的依据是甚么？以甚么名义对科索沃进行干预？以人权的名义？以欧洲的名义？

■我们可以说是以人权的名义，但首先是以欧洲的名义。1945年后诞生的新欧洲，是奠基于对希特勒与斯大林暴政的拒斥之上的。欧洲最后一次强迫平民迁徙的暴行是二战末期斯大林强行迁徙一千万德国人，他们显然并非都是纳粹份子。在此前，希特勒犯下了更为残忍的罪行。欧洲共同体正是要确立这样一个原则：人民有权在其出生之地生活。法国、波兰、捷克斯洛伐克是三个在二战中受纳粹蹂躏的国家，波、捷两国尤为惨烈。这三国同德国的和解正是在这样一个原则之上达成的。任何人不得强迫民众迁居，当然更不得屠杀平民。德国在战后请求了宽恕，这同日本人不一样。一直到现在，日本对南京大屠杀的态度仍然暧昧。德国深深地承认其所犯的罪行，儿童在学校接受这一观点的教育。同时，波兰人也向德国人请求饶恕，这一点也许中国人不太了解，因为波兰在1945-46年间也强迫流放德国平民。波兰请求饶恕是波兰天主教主教在70年代作出的，而当时波兰的共产主义政权是不同意的。同样地，捷克在1989年「天鹅绒」革命之后，被选为总统的哈维尔到德国向德国人请求宽恕，因为1945年捷克将苏台德地区的德裔农民驱赶出境。所以，禁止向平民发动战争是欧洲和解的原则，是民主欧洲的基本原则之一。这是欧洲民主、欧洲联合的先决条件。

当米洛舍维奇于1991年发动这样一场战争的时候，欧洲政界手足无措，但公众则极其厌恶。一部分知识界人士则到实地考察，渐渐影

响大众舆论。人们很快就意识到，前南斯拉夫发生的事实际上危及整个欧洲战后的秩序，动摇欧洲联合的原则。所以，我们可以说，对科索沃的干预，正是基于欧洲的合法性，为了防止欧洲再度坠入1910-45年这种自杀的战争，尽管这一干预有些过晚。

▲如果说对科索沃的干预是以欧洲的名义进行的话，那么怎样解释美国的参与？

■美国同欧洲各国政府一样，开始是根本不愿意干预的。捷克总统哈维尔最先意识到南斯拉夫问题并非一个局部的问题，他认为这是一个威胁到整个欧洲的问题，事关欧洲的命运。渐渐地，在公众舆论的压力之下，欧洲政府开始感到羞耻，因为有人在欧洲的中心任意杀戮平民，也为一个如萨拉热窝这样的城市被包围五年而羞耻。在萨拉热窝，军队不仅在周围的山上向市内炮击，而且一些职业射手更以枪击出门打水、买面包的孩子为乐。这种局面实在是欧洲的羞耻。传媒长期报导波黑事件，公众压力日益扩大，逼迫欧洲政府不得不采取行动。欧洲政府的态度使得美国政府面临选择，要么参加，要么反对。美国也有少数知识界人士、记者指出，欧洲一旦发生战争，回到本世纪上半叶那种状态，美国也不可能独善其身。但是美国离科索沃很远，有大西洋相隔，美国此次决定干预，简直近乎奇迹。美国政府如果决定不干预，美国舆论也不会有太大的反对之声。

伊拉克战争有石油资源，伊拉克的飞弹也可以打到以色列去，有一个关系到全球战略的问题，科索沃既无资源，也没有可以影响世界的其它因素。欧洲的和平、平民的生命是欧洲政府干预的原由，也是美国干预的原由。

▲有人认为，美国干预的实际目的是要抑制欧洲、阻止欧洲联合的进展。

■抑制或阻止欧洲的最好办法莫过于让这个癌症长期留在欧洲的心脏。南斯拉夫危机自然会牵动整个巴尔干地区，塞尔维亚的周边国家如阿尔巴尼亚等是不能长期容忍本族同胞被屠杀的。这即是说，如果没有北约干预，欧洲中部就将会有一个类似于塞浦路斯、巴勒斯坦或者克什米尔的局势，欧洲的心脏地区就会长期留存一个恐怖主义、游击战争的冲突之源。对于美国来说，再也没有比这更为理想的削弱欧洲的途径了。美国此次出兵干预，是帮助了欧洲，而不是削弱了欧洲。

▲怎样理解俄国甚至中国在这一行动中的角色和反应？

■对于俄国与中国来说，此次战争确实提出了一个重大的问题。米洛舍维奇的用意十分清楚，他希望将俄国与中国拉入一场新的冷战中去。对于俄国，他以泛斯拉夫主义相引诱；对于中国，他以反美帝国主义、反霸权主义为号召。俄国人曾经犹豫，但终于没有选择米洛舍维奇的方向。俄国人和中国人都意识到其本国的国际战略并不是由米洛舍维奇来决定的。中国人其实可以向南斯拉夫提供导弹，但却没有这样做。

在当今世界中，发动战争要比缔造和平容易得多，任何一个小独裁者都可以发动战争，但要加强和平则非易事。难道任何一个小独裁者都可以以反美国霸权的名义将俄国、中国这些大国引入一个新冷战之中吗？幸运的是，米洛舍维奇这次没有成功，但我们并不能保证这类尝试永远不会成功。我想中国是知道目前世界局势平衡的脆弱性的。在二十一世纪，发动战争、打破地区稳定的能量日益普及，小国家越来越容易掌握先进的武器。这些国家可以发动战争，却不可以维护和平。北韩就是一个很好的例子。北韩一面面临着空前未有的大饥荒，一面却有雄心勃勃的核武计划。朝鲜的局势、印巴克什米尔冲突同中国都有关系。一股狂热的伊斯兰极端主义对印度、对中国新疆都是重大威胁。我希望作为一个大国的中国，应该将尽量避免卷入地区冲突作为自己的一项基本国策。但我对此并没有十足的信心。

▲即使米洛舍维奇在科索沃犯下了种族清洗罪行，但北约的行动则是在未经联合国安理会批准的情况下进行的，这是一种破坏国际现行秩序的行为，同时，对南斯拉夫的干预是对南斯拉夫主权的侵犯也是不争的事实。

■是的，南斯拉夫的主权确实被打破了。国际社会也确实有一个尊重各国主权完整的传统，但是并没有一套行之有效的现存秩序，国际法规也常常是互相矛盾的。尊重主权是国际法理规则，但也有其它国际法规、国际公约，如关于反人类罪、反战争罪、反宗教迫害、反酷刑等等的规定。要使这些规则都获得遵守，显然是互有冲突的。在世界范围内，是不存在类似于在一个国家内部那样清晰的一套制度秩序的，国际上并没有一套清楚的制度规定，如法庭、军队、警察、宪法等。这是第一点。

第二点是，自第二次世界大战以来，人们注意到有一些犯罪行

为超出了民族国家主权合法性的范围。比如说，纳粹德国在其国内所犯下的屠杀犹太人的罪行是在纽伦堡国际法庭上审理的。这一审判向世人宣布，主权合法性既不能成为反人类罪的辩辞，也不能洗清这类罪行，更不能为反人类罪提供合法依据。这就是纽伦堡国际法庭将一些纳粹战犯判以绞刑的原因。日本其实也应该接受国际审判，但遗憾的是，国际社会并没有对日本采取同样的作法。

经过二战的教训，人们本以为此类问题会得到避免，但事实告诉我们，反人类罪仍在继续。冷战期间，柬埔寨发生了灭族大屠杀，联合国完全无力制止。这一屠杀为越南的军事入侵柬埔寨所制止，当然，越南并非出于人权的目的。后来，联合国在谴责越南入侵的前提下，决定对柬埔寨进行干预，以制止屠杀，保获平民。这一行动也是一种打破国家主权的行动，虽然国际舆论对此没有明言。实际上，现在国际上形成这样一种局面：面对一个极为严重的屠杀民众的罪行，谁来首先制止这一罪行，谁就有理。这并非一个国际警察的规则，因为根本没有一个国际警察。美国并没有制止柬埔寨的屠杀，中国也没有制止柬埔寨的大屠杀。美国或者中国其实是有能力制止的。这不是警察制度，而是一种消防队救火的办法。火灾发生了，消防队员来救火，是合法的。

另外一个例子是卢旺达。卢旺达发生过一次大规模的种族屠杀。在十个星期内，上百万的平民被杀，他们之所以被杀，仅仅是因为他们生下来就属于图西族人。这场屠杀其实只需五千士兵就可以制止，但联合国没有行动。这场屠杀是由加加梅将军所制止的，加加梅本人或许也是一个战争罪犯，但其制止屠杀的行动则被国际社会在事后承认。美国总统克林顿曾向卢旺达人民请求原谅，因为美国没有干预制止屠杀。

科索沃问题也属于这一类。由于联合国对此不干预，北约出来制止了这一反人类罪、种族清洗罪。科索沃阿族人被驱逐、被屠杀仅仅是由于他们生而为非塞尔维亚人。联合国如能出面固然好，如果不出面，一个地区军事集团出面制止这一罪行也是正常的、合法的。使这种干预行动合法化的，正是这种惨绝人寰的反人类暴行。这种行动并非是以某种理想的名义、以世界权威的名义来进行的，而仅仅是一件扑灭危及人类、或一部分人类生存的火灾的行动。这就是消防队的救火功能。此次北约干预制止了科索沃的种族清洗，其行动是合法的。但这既不等

于说消防队在其本国或在其它情况下没有问题，也不等于说北约今后的行动就一定正义。消防队并非道德天使。

▲在这种背景下，怎样理解人权？北约乃至美国是否代表着人权？您曾经提出「恶的力量」的概念，能否用来解释此次科索沃战争？

■北约此次的行动是符合人权的，但不等于北约代表着人权。美国也不代表人权。美国支持阿富汗的达里班学生军就是一个错误，甚至是一种罪行。代表人权的是一次制止种族屠杀的行动，而不是某一政府、国家。我以为，人权是反对非人类、非人道的行动，而不是将人提升为理想的人。今天科索沃人将能够有权像其它人一样生活，但并不因此就提升了他们的道德水准。他们中间会有罪犯，会有腐败份子。他们的人权就是他们能够同其它人一样生活，而任何人均无权取消他们的这种生活权利。

我不是道德主义者，我并不关注人是否能够进入天堂的问题。这是宗教或意识形态关注的问题。人要进天堂，就要求合乎天堂的标准，由于天堂的标准不一样，就可能发生冲突。天堂标准无法统一，但我们却可以较容易就地狱的概念获得共识。在二十世纪，地狱的概念是甚么？是集中营，是种族灭绝，是强迫儿童工作，是杀人的地雷等等。这种以多种形式存在的地狱，是一个较容易沟通的概念。中国人也许认为美国就是这种地狱，而美国也许认为共产主义是地狱。但对于一个被关押在集中营的人来说，不管这一集中营是希特勒的、是斯大林的、是狂热伊斯兰的、还是其它极端民族主义的，集中营中这一囚犯的境况并没有甚么不同。集中营囚犯的经验是世界共同的。同样的，很多人都具有杀人的、迫害人的冲动，这也是世界共通的，即是说，同善相比，恶更具有世界普遍性。善的普遍性仅仅是人类具有共同反对恶的本性，因而所谓普遍的善，其实就是反对普世的恶的善。善是抵抗恶的大堤。只有筑起尽可能多的善的大堤，才能避免最坏的情况发生。

德国目前的情况很能说明这一点。德国绿党领袖费舍尔现在是德国外长，他是我三十年来的朋友。费舍尔表示，当塞尔维亚姆拉吉奇将军在电视镜头之下在斯雷布雷尼察屠杀约一万人的时候，费舍尔对绿党表示：「我既反美，又反北约、反战，我也反对德国军队参与任何国际行动。我曾经坚决反对越南战争，我也上街游行反对美国等等。我没有变，我仍然反对战争，但是我也反对比战争更坏的罪行，而且倾我一

生竭力反对━我反对奥斯威辛纳粹集中营。当一个军事将领在电视镜头前将男人与妇女、儿童分开，三天之后，男人全被枪决，妇女、儿童中一部分被枪决，我们知道将发生甚么事。这自然还不是奥斯威辛，但奥斯威辛则是从此开始的。我们德国人应该知道甚么是『最恶』。为了制止这个『最恶』，为了使奥斯威辛不再重演，尽管我反北约、反美、反战，但我主张干预，主张进行有限战争，主张德国军队参与国际行动。」这一立场，曾经使费舍尔成为德国绿党的少数派。但今天作为德国外长，费舍尔正是实行这一原则。

现已被联合国秘书长任命为科索沃国际托管政府负责人的法国卫生部长库什内也表白了同样的意思。1969年，他作为医生在尼日利亚进行人道救援时见到种族灭绝暴行时就表示：「我没有经历纳粹集中营，没有经历红色高棉大屠杀，正是因此我们应该干预。因为我们曾经没有能够制止对平民的屠杀，所以现在必须制止这种屠杀。」

也许这些是欧洲的故事，是欧洲的命运，离中国似乎较为遥远。但我们可以设想，如果在亚洲某地发生种族大屠杀，日本人表示，我们曾经在南京犯了屠杀罪，我们曾经是罪人，正是因此，我们要制止这种屠杀再次发生。如果有这种情况，中国人也许不难理解。中国也应该制止这类屠杀罪，因为中国人曾经经历了南京大屠杀。

科索沃的情况使欧洲人回想起二次世界大战、纳粹暴行，这是欧洲人主张武力干预的历史动因，也是北约干预的最基本动力。

2.6少数者的权利

丁林

中国当代学者。本文原载成长文摘，2002（2）

近几年随着中美文化交流的展开，美国一些远离主流的文化小溪，也渐渐被介绍到中国。于是，美国不再是一个刻板的固定套路，在大洋此岸人们的印象中，美国的形象正在逐步丰富起来。我曾经两次在国内的杂志上看到有人提到：美国有一群默默无声地生活在自己世界里的阿米绪人。

假如我们对美国的一般印象可以放在概念的一个极地的话，那么阿米绪是肯定必须送到相反的另一个极地去的。如果我们称美国的生活方式是现代的，那么阿米绪可以说是古代的；如果我们称美国是技术进步的，那么在同一个价值体系里，阿米绪不仅是落后的，而且是拒绝进步的，等等。假如再形象化一些，如果我们对美国人的印象是眼花缭乱五彩缤纷的，那么阿米绪人永远是平淡的，是只有黑白的单色调的。

假如在你的想象中，阿米绪是一小群生活在某一个群山环抱，车船不达，鸟不

下蛋，与世隔绝的山洼洼里的话，倒也没什么稀罕了。他们生活在美国传统农耕区富庶辽阔的平原上。他们不但不封闭，甚至不集聚而居，没有什么阿米绪村庄，他们全是散户。一个个阿米绪农户就星星散散地座落在其他美国人的住房之间，混居在同一个地区。他们家门口的乡间公路也都是平展的柏油马路，直达高速公路。城镇就在附近，那就有购物中心和娱乐设施。嘈杂，多变而生气勃勃的现代生活就近在咫尺之遥。但是当你经过那里的民房，很容易辨别出阿米绪的住宅，除了都有巨大的谷仓之外，还在后院停着黑色的小马车。

因为在我们断定不开汽车就算不得美国人的年代里，他们却只驾马车。所以，这不能不让认定“技术进步”必是“挡不住的诱惑”的人们愣一愣神。不管将来如何，你不得不承认，毕竟在世界上此类诱惑最大的美国，阿米绪已经两百多年这样默默地过来了，宁静安祥。也许不见得特别幸福，至少并不格外痛苦。他们也有自己的喜怒哀乐，但是并没有如我们想象的那样，被“诱”得骚动不安，六神无主，痛苦不堪。

说起他们的来龙去脉，还得上溯到五百年前的欧洲。在十六世纪欧洲宗教改革的大潮中，从苏黎世产生出一个人数不多的激进改革派，被称为"再洗礼派"。他们主张严格实践圣经教义，排斥不符合圣经的虚文褥节。他们认为宗教信仰应该在日常生活中时刻加以实践，不能说一套做一套。他们认真地寻求圣经中对于大小事情的说法，弄清楚了就一定要去做，而且要做到。他们认为，教会应该是信仰相同的成人的集体。所以，婴儿出生以后“被动的”第一次洗礼不能算数。而在一个人成年之后，如果他确信自己真有信仰的话，应该“主动”地再接受一次基督徒的洗礼。这就是“再洗礼派”这一名称的来历。

十六世纪还远不是一个宗教宽容的年代。再洗礼派一问世，就遭到来自罗马天主教会和其他新教徒两个方向的迫害。在再洗礼派发源的瑞士和德国南部，当时曾有几百个再洗礼派教徒被烧死在火刑架上。在这样残酷的环境中，再洗礼派却显示出惊人的宗教执着。他们认为，虽然他们面对的世界是傲慢的，富有的，偏狭的，暴戾的，而他们却仍然应该是善良的，清贫的，谦卑的，非暴力反抗的。在严酷镇压下，再洗礼派逐步形成了一些与其他新教教派不同的特点。他们无法形成良好的教会组织，一开始甚至只能在山洞里悄悄地聚会祷告。他们甚至没有明确的领袖，因为领袖一出来就给杀了。他们的一切都只能悄悄做，恐惧，不安和受苦受难始终伴随着他们。

既然没有严密有形的教会组织，没有教会规范的约束，也没有一般宗教常见的仪式仪规的凝聚，那么，他们作为一个教徒存在，就完全是依靠他们内心的信仰了。因此，假如说再洗礼派的信仰特别执着，大概是不错的。他们在北欧传播的过程中出现了两个支派。十六世纪中叶，一个叫做梅诺的荷兰人曾试图在北欧重建和平的再洗礼派的团体。他们的后继者就叫做梅诺纳特，也就是梅诺派。而到了十七世纪末，瑞士和南莱茵河的再洗礼派还是处于遭受迫害的分散状态，有一个叫阿曼的瑞士人站出来号召再洗礼派的改革和联合，这一派就被叫做阿米绪，也就是阿曼派。

这两个分支此后都来到北美这块新大陆，大部分定居在宾夕法尼亚州和俄亥俄州。这两个州当年是北美大陆最好的农业区，而他们在欧洲时就是最出色的农夫。感谢开拓宾夕法尼亚的教友派，他们是对待异教最为宽容的北美主流教派，更要感谢北美大陆很快风行，并在美国独立

以后由美国宪法保障的宗教自由，使这些“梅诺纳特”和“阿米绪”们，终于能够安居乐业了。由于阿米绪与梅诺纳特相比，他们更恪守古老的服饰和生活方式，在外观上更容易辨认,他们的风格与现代生活的反差也更为鲜明强烈，所以很多美国人也是只知阿米绪而不知梅诺纳特。

宾夕法尼亚的兰开斯特，是阿米绪比较集中的地区，离著名的大都市费城仅一小时车程。在去冬最寒冷的日子里，我们来到那里，也是想一睹真正的阿米绪生活。可是我们发现，他们安静谦卑地生活在自己的世界里。只要是对外开放，以满足游客好奇心而设立的“阿米绪旅游点”，那就一定不是阿米绪办的。因为这样获利甚丰的“第三产业”，并不符合他们的生活原则。然而，他们虽然在宗教上固守而且生活方式内向，可是他们对外界很友好，也理解外人对他们的好奇。假如你想给他们的小马车拍张照，他们会微笑着放慢车速，让如愿以偿。我们发现，他们没有这类小教派非常容易出现的诡秘行迹，他们坚守的只是一种由宗教信仰导致的平淡。

生活在宾夕法尼亚的再洗礼教徒至今没有显赫的教堂，他们的教堂一如他们的农舍，朴素而卑微，有时候甚至象早期教友会一样，把他们聚会崇拜上帝的教堂谦称为会屋。老派的阿米绪还轮流聚集在各自的农舍里做礼拜，围着老式的乡村火炉，一边坐着男人，一边坐着女人，读着老版本的圣经，用的是这里其他人都不懂的高地日尔曼语。而在他们只有一间房间的学校里，他们的孩子则个个都要学两种语言，英语和这种他们从欧洲家乡带来的古老语言。

无论在什么地方，你一眼就能把阿米绪认出来，因为他们的服饰与众不同。简单地说，其他的人，四五百年来的服饰一直在变，而他们却一直没有变。不论是男人的服装礼帽，还是妇女的衣裙，都是一水的黑色。只有在节日或婚礼上，妇女们才加上一方纯白的披肩。姑娘们的裙衫上没有一个钮扣，男人们的服饰上有钮扣，但没有任何其它装饰。据说这些突出"谦卑"的规矩都可以从圣经中找到依据。在兰开斯特，假如你遇到以前只在电影里才能看到的“古代欧洲村民”，他们就是阿米绪。

也许，他们的上空就是高压线，他们的邻居就是家用电器样样俱全，但是他们不用电。所以，也没有电灯，电视，电冰箱，收音机和微波炉。阿米绪不用汽车，他们是农夫，却拒绝使用拖拉机和任何新式机械，有些梅诺纳特偶然使用汽车，但一定是黑色的，以示谦卑。阿米绪

则用马拉犁耕地，驾着单驾马车外出。我们看到，在兰开斯特的乡间公路上，答答疾驶的阿米绪马车后面，常跟着几辆耐心的邻居们的汽车。

对于认定只有自己的价值体系是唯一正确的人们，很难理解为什么阿米绪放着现成的新技术拒不使用。他们除了认定阿米绪固守落后，再也找不出别的解释。然而在多元文化的概念逐步被人们接受的今天，人们能够看到，这些再洗礼派教徒非常聪敏智慧，也非常能干。他们在兰开斯特县用传统农业技术经营的家庭小农庄，是全美单位出产最高的农庄之一，而且没有化学污染土壤退化等现代农业的通病。他们的生活简单而安逸。他们自己的解释是，由于他们的宗教信仰和几百年来所遭受的迫害，他们对整个外部世界抱有深刻的戒心，他们强烈地要和外部世界的浮躁轻薄和人性渐失，保持一个距离，从而能不受诱惑干扰地追随他们的上帝。他们认为眩目的电器是对他们的精神世界的威胁。

兰开斯特公路上汽车马车混列行驶的景象在美国实属罕见，因此，在离开之后我们依然久久难以忘怀。这也引起了我们的另一个好奇：阿米绪既然是混居在普通的美国人中间，他们要解决的问题显然不止是汽车和马车的矛盾，他们独特的宗教信仰与几百年前的生活方式，同现代化的外部世界是如何协调的呢？这个问题最突出的部分，就是他们和各级政府依据现代美国生活所制定的法律冲突是如何解决的的呢？

之所以我们会立即产生这样的联想，就是因为在美国生活了几年之后，我们知道这是一个重法律契约并且执法很严的国家。在一个民主社会，法律和政府的决策是多数达成一致的结果，所以法律一旦通过，就要求个人服从，包括持有不同意见的少数，而阿米绪显然是美国的少数。

在两个不同文化发生冲突的时候，最重要的往往是妥协的精神。阿米绪是一个谦卑的群体，因此，他们在自己能够接受的范围内，也在作最大的妥协。兰开斯特县议会曾经立法规定，阿米绪的马车在公路上行驶时，车后部必须安装一个橘黄色三角形的慢行车标志。尽管这有违阿米绪不行装饰的传统，但是他们理解交通安全的合理性，如今他们的马车上都有这个标志，衬在黑色的车蓬上，格外醒目。同时县议会立法规定，马车夜间行驶不能使用老式黯淡的油灯，而必须使用干电池的车灯。阿米绪是不用电的，但是，这一次他们还是接受了这个干电池车灯。又如，兰开斯特县为了公共卫生，立法禁止没有化粪池的户外厕

所。阿米绪于是改变自己的习惯，把厕所移到室内，并且都接受了地下化粪罐这样的“新技术”。

然而，在现代美国社会中，还是有一些与阿米绪宗教信仰完全冲突的法律，是他们无法妥协的。这种冲突有时还相当尖锐。这就是考验这个国家的时候了。因为民主意味着按照多数人的意志行事，但是如何对待少数人，始终是民主社会一个难解的课题。美国也经历了一个逐步认识的历史过程。

首先遇到的就是一个大问题：战争与和平。当美国卷入两次世界大战，以及以后的朝鲜战争，越南战争时，国家都需要有人当兵打仗。征兵法应该对所有的公民一律平等，这是现代国家的一个常识。但是阿米绪所属的再洗礼派是绝对的和平主义者，他们的信仰使他们坚守不动刀兵。于是，他们和美国的法律开始了旷日持久的冲突。

那么，绝对的和平主义者究竟意味着什么呢？在阿米绪代代相传的一本书中，记述了他们人人熟知的一个历史故事。早年间，有一个荷兰再洗礼派教徒叫迪尔克。他由于遭受宗教迫害被警官追捕，追捕过程中警官掉进了一条冰河。迪尔克明知自己一旦被捕将会性命不保，他还是不能见死不救。他返过身来救起警官，自己却因此被捕，被烧死在火刑架上。这件事发生在1569年，在他们到北美大陆以前。

他们来到北美大陆以后，也有类似的事情发生。在白人和印地安人互相追杀的年代，有一次，一伙印地安人在夜间包围了一个叫雅各布的阿米绪家庭。雅各布的儿子们本能地操起了打猎用的猎枪准备自卫。雅各布却夺下他们的猎枪扔了出去。结果是，他们一家除了两人被掳走以外，全部被杀。这并不是一个孤立的例子。不仅是阿米绪，其实当时还有大量教友派教徒也由于坚持和平主义而被印地安人杀死。以上这些历史都是阿米绪教育后代的典范。

在一次大战期间，一些阿米绪的年轻人被迫入伍，参与军训，甚至被迫拿起了枪来。然而，不管是什么理由的战争，对于再洗礼教徒都是不可接受的。所以阿米绪抗拒军令者甚众。那是近一百年前，美国政府战争当前，显然不打算在这个时候与阿米绪探究什么宗教哲学问题。因此，在这次战争中，有很多阿米绪教徒因拒服兵役而被逮捕入狱，也有人因为在阿米绪的报纸上告诫教徒遵从教义反对杀戡而被判“煽动不服从罪”。

当时，有一个叫鲁迪的阿米绪被征入伍。军官逼着他穿上了军装，列队操练。几个星期以后，轮到实弹演练的时候，他再也受不了良心的谴责，脱下军装，要求退伍。按当时的法律，违抗军令要受军事法庭的审判。军官把他带到军营外的三座新坟边，拍着手枪警告他，明天早晨如若不穿上军装报到，他就将是第四座坟墓。鲁迪一夜无眠。第二天早晨，新兵们吃早饭的时候，鲁迪来了。他穿着一身黑色的阿米绪传统服饰，戴着黑色的帽子。为了宗教良心，鲁迪作了死的选择。从来就说一不二的军官看着这个阿米绪，却没有枪毙他，让他退伍了。

在一次大战期间，这个问题每个个案遇到的情况不同，处理的方式也不同。冲突发生了，问题却没有解决。由于阿米绪人数不多，牵涉的面不广，没有引起太大的注意。

到了二次世界大战，德国是主要敌对国。恰巧很多阿米绪祖先的故乡就是德国。他们在教育中很重视保持故乡语言，阿米绪的日常语言往往是高地日耳曼语。所以，这一次他们的反战行为在美国引起了关注。有人怀疑他们拒绝作战，是因为他们站在自己的母国一边。美国国会为此专门举行了听证会。为了阐明再洗礼派的和平主义宗旨，争取不上战场的权利，一向不愿抛头露面的阿米绪派出代表在国会听证会上宣誓作证。他们以自己的历史向全美国人民证明，他们反战只是出于他们的宗教信仰。他们反对的是任何一种战争，不论其交战国是谁，也不论其战争原因如何。

在他们绝对和平主义的宗教立场被确认之后，多数向少数作出了让步。在二次大战这样的险恶环境中，美国国会依然承认一个事实，人和人不一样，少数人有少数人的理由。美国军方为称作“良心反战者”的阿米绪作出了特殊安排，称为“替代性服役”。他们必须在军方安排的医院或工厂从事两年没有酬劳的，与战斗没有关系的工作，以代替服兵役打仗的公民义务。

阿米绪历来只在自家农庄上务农，很少外出就业。他们认为，这样的两年“替代性服役”仍然使他们被迫融入外部生活，并把外界躁动的气息带进了再洗礼派虔诚平静的生活。再洗礼派再次向国会申诉。经过长期的努力，现在的“替代性服役”改为"自愿性服役"，阿米绪可以在自己的教会管理的农庄上从事两年没有报酬的农业工作，以代替服兵役。

美国国会作出这样的决定并不容易。二次大战对所有的参战国来

说，都是一场惨烈的厮杀。在战争接近尾声之前，谁也说不上胜负的必然走向。在这种非常状态下，作为一个国家的“多数”，同意用自己的血肉之躯去为一些声称是“和平主义者”的“少数”抵挡敌人的子弹，其原因仅仅是因为尊重这些“少数”的宗教信仰，假如没有理性的精神，几乎是做不到的。

美国在历史上屡有无视少数的过去，成为他们迄今为止不断反省的原因。

现在你如果在美国游览的话，常可以遇到一些历史纪念牌，记载了插牌所在地发生的一段历史。有不少这样的牌子在检讨当年对待印地安人和黑人的不公正.正是这样的反省使得美国在对待少数的问题上，变得越来越谨慎，也越来越宽容。

这个国家的多数和阿米绪是有冲突的，但是双方都以理性为基础，尤其在处于多数优势的主流社会一方，逐步地在学会如何尊重少数，以达成妥协。因此，阿米绪虽然是美国公民，但是他们的公民义务和权利与一般美国人是不完全一样的。例如，美国的税收很高，这样的税收虽然不在阿米绪传统的自给自足生活方式之内，阿米绪还是依法纳税。可是另一方面，他们也和政府达成协议，他们以传统方式颐养天年，从不出现老无所养的问题，他们不享受美国的老年福利金，也就不交纳税收中用于社会养老的社会安全基金。他们也不承担美国公民的一项重要义务，就是他们不担任法庭的陪审员。因为在他们的宗教信仰里，只有上帝有权判定人们的罪孽或清白。

在历史上，美国法律与阿米绪的一次最大的冲突，是在教育领域发生的。这场冲突，很典型地反映了“少数”与“多数”在文化上的差异可以有多大。

阿米绪的传统学校是所谓“单室”学校，顾名思义，学校只有一间房间。它也只有一个老师，所有的孩子都在一起上课，为的是让他们学会互相帮助。

美国人一贯认为，选择怎样教育子女，这是父母的权利，美国历史上延续至今一直有家庭学校的做法。问题是，阿米绪还认为，孩子读书到十四岁，相当于八年级，就够了，从十五岁起就应该到农田里干活了。他们认为外面的孩子从十五岁开始的高中教育对阿米绪是有害无益的。可是，教育立法和他们的教育方式直接冲突。

美国的教育管理权归属各州，对中小学最有发言权的是各地的学校理事会，有家长和教育界人士共同组成。各州的议会有教育立法权。为了维持整个社会全体民众的教育文化水平，各州议会在上世纪末就先后立法实行强制性的义务教育。各州的普及教育立法是顺应时代潮流，立足于提高全民文化水平，深得民众的支持。至今为止，我还很少听到有其他人反对义务教育法规的。当阿米绪所定居的那些州开始立法规定强制教育至十六岁时，阿米绪教徒教育自己孩子上学只到十四岁的做法就违法了。

阿米绪当然也理解，州政府在教育上的强制立法，并没有恶意。但是他们认为，公立学校的教育方式，会引导他们的孩子脱离他们代代相传的宗教追求，是对他们的宗教传统的威胁。这不是没有道理的，专家们曾经指出，再洗礼派的教育，在维护传授价值观念方面起了不可低估的巨大作用。对于他们来说，能否自己教育子女，等于自己能否生存延续。

少数不可以藉着不同意而不服从法律，这是美国的游戏规则。唯一的合法途径是申诉，而少数人的合理申诉能够得到公正的对待，也是游戏规则能够操作下去的前提之一。申诉有两种方式，一是向行政和立法分支和平请愿，二是向司法分支提出法律诉讼。阿米绪的神父们劝告大家不要和政府冲突，也不要上法庭去打官司，因为这违背了阿米绪教徒和平主义与世无争的传统。神父们决定向州立法与行政两大分支请愿，请求网开一面。

宾夕法尼亚的阿米绪把请愿书印了一千份，然后征集签名。阿米绪教徒人数虽少，可是他们捍卫信仰的精神以及和平谦卑的态度却深得宾夕法尼亚人的同情。签名者甚众。往往一个阿米绪就可以征得三千个来自外部世界的签名。他们把这些签名联成130英尺长的条幅，然后，阿米绪的代表就带着它去见州长。州长于是下令州司法部长进行调查，新的教育法是不是侵犯了宗教自由。阿米绪因此很感激这位州长，在随之而来的感恩节，他们给州长送去一篮农家产品，包括一只火鸡，一罐糖浆，还有一些苞米。但是，调查结果并没有解决问题。

阿米绪知道他们还可以走的一条路就是司法途径。但是，阿米绪不喜欢提起诉讼，他们只习惯于诉诸上帝。这一次，他们无路可走，假如不想放弃的话，唯一可行的是“以身试法”了。实际上这是一般美国人在

自己的观点处于主流文化之外的时候，常常采取的方式。这一类以被动形式出现的司法挑战，常常引发对一个主流观念的质疑，甚至可能改变这样的观念。而“被动”，正是阿米绪的特点。

阿米绪从不惹事生非，但他们不送自己的孩子读高中，警察就找上门来了。美国是一个执法很严的国家。在本世纪初，就有阿米绪家长因为违反义务教育法而被逮捕，他们的孩子则由政府监管。为了家庭的团聚，他们要么屈从，要么被迫变卖家产，举家迁徙，有些阿米绪家庭甚至为了逃避义务教育法，迁移到遥远的墨西哥去。他们不愿意在压力下改变他们的宗教信仰和与此相随的生活方式。

宾夕法尼亚是一个有着宽容精神传统的州，我们去过的兰开斯特居住着全美第二大的阿米绪人群。州教育法通过后，一开始地方政府对如何向阿米绪执法也很困惑，所以出现了比较罕见的执法不严的情况。地方上对阿米绪少年缀学到地里干活，基本上取睁一眼闭一眼的态度。但是到了1937年，兰开斯特的教育官员觉得阿米绪传统的单室学校实在不够正规，并且没有高中教育。就计划关闭一些单室学校，以新建的公立学校作为替代。州政府的代表想说服阿米绪，“教育是通向知识的大门”。可是，这种对话建立在完全不同的文化价值体系里，自然是谁也说服不了谁。这样的文化冲突使州政府和阿米绪都深感不安和困扰。二次大战中，这个问题被搁置一边，战后又立即重提，为此又有一些阿米绪家长由于违反义务教育法而被课以罚款，甚至被捕坐牢。他们再次向州政府请愿。直到1955年，州政府作出妥协：阿米绪人可以在自己的学校里教育子女到14岁，然后为他们设立一种专门的职业学校，阿米绪的孩子在这种职业学校受教育到法定的16岁。这种职业学校一周只上半天课，并且是由阿米绪的教师讲授传统的农业知识。这个安排是一个突破，所以在美国历史上很有名，称作“兰开斯特职业学校妥协”。这里的阿米绪完全是靠着一种不可摧毁的宗教精神韧性，和强大的多数人的政府达成妥协，赢得了按自己的意愿教育子女的权利。美国史书上的妥协一词通常是一个正面的词。大家认为，达成妥协解决了问题，是双方共同的胜利。

由于教育立法权归属各州，所以“兰开斯特职业学校妥协”并没有解决其他州的类似冲突。问题是普遍的。在爱荷华州的布肯南县，地方政府宣布要取消单室学校，把阿米绪学童集中到新建的公立学校；而阿米

绪却坚持把孩子送到他们的单室学校去。在1965年11月的一天早晨，县上的教育官员带着警察，开着校车，来到一所阿米绪的单室学校，要把孩子们押上校车送往新学校。单室学校只有一个阿米绪老师，无可奈何地看着孩子们列队出去。突然，不知是谁喊了一声。没等警察和官员回过神来，孩子们象炸了窝一样，拼命地冲向附近一望无际的苞米地，刹那间就消失在青纱帐里。原来是一个阿米绪孩子喊了声"快跑！"，他用的是阿米绪的高地日尔曼语，其他人谁也听不懂。

随行的新闻记者凭着职业反应，迅速拍下了穿着黑色衣衫的大小男孩女孩，象兔子一样惊慌逃向田野的背影。这张照片后来非常有名，因为这个问题后来终于在全美国人民同情的目光下，走向了联邦最高法院。

在有些地方的阿米绪学校，学童们被成功地押上校车转学，两种不同价值相遇形成十分荒诞的后果。一个为了提高孩子教育水平的法律，实行中却场景凄凉。阿米绪孩子们唱着"上帝爱我"，母亲们无声地哭泣，父亲们则青着脸，默默地站立一旁。阿米绪人依然奉行和平主义的原则。但正是这种沉默，谦和然而执着的态度，以及美国民众对于“多数与少数”关系的反省，使得阿米绪的教育事件开始走向全美国。来自全国各地的私人捐款涌向布肯南县，要求替阿米绪人偿付罚款。这种同情和抗议给爱荷华州州长带来很大的压力，但是他作为行政长官无权修改法律。他只能在他的职权范围内，宣布暂停执行合并学校三周，同时请求拥有立法权的州议会，考虑立法豁免阿米绪的强制教育。

1967年，爱荷华州议会将豁免权授予州行政部门的教育官员，从而，爱荷华州的阿米绪也赢得了以自己的方式教育子女的权利。

就在这个时候，一个叫林德赫姆的人挺身而出。他不是阿米绪，而是路德教会的一个牧师。他了解了阿米绪在教育问题上的遭遇以后，认为阿米绪的宗教自由受到了侵犯。1967年3月，他在芝加哥大学一个有关公共教育立法的学术会议上，呼吁关心阿米绪宗教自由权利的人伸出援手。一个叫做“阿米绪宗教自由全国理事会”的组织就这样诞生了，林德赫姆担任了这个理事会的主席。这个组织不仅有律师，学者，还有基督教和犹太教的宗教领袖。

这时全国关注的目光移到了堪萨斯州，那里有阿米绪的家长被捕，还有人在法庭上被定罪。堪萨斯州态度强硬地宣布，类似宾夕法尼亚州

的“职业学校妥协”的做法，在堪萨斯州将是非法的。州一级不打算妥协。林德赫姆的组织曾经试图把案子上诉到联邦法院，但是联邦最高法院拒绝接案，其原因是美国“分权”的制度。在这个制度下，教育管理是留归各州的权力，联邦政府无权干涉。因此，联邦法庭也就没有这些案子的司法权。

于是，那里的阿米绪又决定迁徙。不少人就这样迁到了威斯康辛州的格林县。但是到了1968年秋天，这儿也开始严格执行教育法规。又有两家阿米绪面临被捕，被指控的罪名就是没有送孩子上高中。1968年圣诞节前夜，林德赫姆和一个叫鲍尔的律师，在请求威斯康辛州政府豁免阿米绪遭到拒绝后，决定在格林县的法庭，代表阿米绪向州政府打官司。告州政府侵犯阿米绪的宗教自由。

可是，官司输了。地方法庭认为，虽然可以说州政府侵犯了阿米绪的宗教自由，但是普及教育涉及全体公民的长远利益。这一利益压倒了少数人的宗教权利。

这在美国是经常发生的事情，就是在两个法律条款发生冲突的时候，必须判断何者为先。出现这样的法律悖论的时候，一般总是要走到联邦最高法院，因为最高法院具有“司法复审权”。这正是鲍尔律师想要达到的目的。他不是打算在地方法院就打赢这场官司，他甚至知道他会输。但是他要开辟一条司法渠道。鲍尔先上诉到威斯康辛州最高法院，州最高法院推翻了地方法院的判决，法官说，能够压倒少数人宗教自由权利的所谓全体人民的利益是不存在的，阿米绪选择八年教育并没有损害社会。

于是案子的被告，威斯康辛州政府的行政分支，开始向联邦最高法院上诉。前一次，案件的性质是判定阿米绪孩子的教育管理问题，这个问题联邦法院没有司法权。可是现在，案件的性质是全国性的民间团体代表百姓控告州政府侵犯宗教自由，也就成了州教育法规是否违宪的问题，这属于联邦最高法院的审理范围。于是，这一次，联邦最高法院接受了这个叫做“威斯康辛诉约德尔等”的案子。鲍尔律师出庭辩论，一些从不抛头露面的阿米绪也默默来到首都华盛顿，听候决定他们命运的判决。他们还是一袭传统阿米绪的黑色服装。黑色的背影衬映在最高法院白色大理石建筑的背景上，使我们今天看到这张过时的新闻照片时，依然有惊心动魄的感觉。

1972年年底的一天，最高法院大法官以压倒多数作出了有利于阿米绪的判决。首席大法官沃伦在判词中指出，现代中等教育所教授的内容和价值同阿米绪宗教生活的根本方式有尖锐的冲突，强制实行的教育法规侵犯了阿米绪教徒的宗教自由权利。

在最高法院的判词中，沃伦大法官写下了如下这段现在还常常被人引用的话："我们不可忘记，在中世纪，西方世界文明的很多重要价值是由那些在巨大困苦下远离世俗影响的宗教团体保存下来的。没有任何理由假设今天的多数就是'正确'的而阿米绪和类似他们的人就是'错误'的。一种与众不同甚至于异僻的生活方式如果没有干涉别人的权利或利益，就不能仅仅因为它不同于他人就遭受谴责。"

最高法院的判决，一劳永逸地解决了各州与阿米绪在教育问题上的冲突，沃伦大法官的判词，更是对美国人民长久以来的思考和反省，作出了一个总结。民主制度要求少数服从多数，同时要求多数不能压迫少数，不能侵犯少数的自由和权利。要做到这一点，在制度的设计上，一开始就要为持不同意愿的少数预留下申诉，辩解和反抗的渠道。在百分之九十九点九的一致之下，仍要为百分之零点一的异见留下呼吸的空间。这也是美国法律强调个人的宪法权利必须归属个人，而政府"不得立法"侵犯这种权利的根本原因。如果法律不打算保护千分之一万分之一，也就保护不了"百分之五"，那么，"多数"本身也就都潜在地岌岌可危。我们曾经习惯于法律对"百分之五"的不予保护，这是因为，当我们身处"多数"之中，我们理所当然地认为，"多数"就是对的，我们只知道庆幸自己不是少数。谁也没有想过，今天你不挺身而出保护你所不同意甚至不喜欢的百分之五，你怎么有把握下一次你不在另一个百分之五中呢？今天你看到与你无关的百分之五遭受的不公正扭过了头去，下一次轮到你的时候，你还向谁去呼喊呢？

一个社会要发动成千上万的人并不难，要达到多数人的一致也不难，难的是公正善待只有百分之几的少数。有时候，少数显得如此人微言轻，他们的生死存亡是如此地微不足道，可是，一个制度能否保证这微乎其微的少数得到公平的善待，恰恰是检验这个社会是否文明和人道的试金石，也是决定这个制度能否长治久安的一个关键。

也许，最平凡的阿米绪正默默地以他们的存在，在给人类讲述着一个并非无足轻重的故事。

2.7编者旁白

“Above sll nations is humanity．”

这是胡适先生1914年在其《国家主义与世界主义》的文章中所引用的美国学者 Goldwin Smith的话，胡先生把这句话译为“万国之上犹有人类在”，如果要想再简洁一点，不妨译为：“国家之上是人。”

什么叫“国家之上是人”?

1988年，澳大利亚新的国会大厦落成，它坐落在一个小丘之上，面对山岗，居高临下，气势非凡。但，奇怪的是，大厦上面特意铺了一层绿草地，用以供游人在其上休憩、散步和玩耍。这样的设计当然有其用意：人们可以活动在自己的议员头上，因为，公民的权力高于一切，包括象征国家最高权力的国会。

这就叫“国家之上是人”。

如果换一个语境，中国不是有句古话，叫做“国以民为本”。可惜这句话到此为止，如果往下续，按其逻辑，岂不就是：民在国之上?孟子也说过：“民为贵，社稷次之，君为轻。”

道理是显然的，但它常常被遮蔽。

既然民为国本，无民则无国。那么，有民呢，是否可以无国?亦可。比如原始人类的伊甸园时代。但，伊甸园里不伊甸，人类身上那永恒的蛮性遗留总是要使他们相互侵害。哪怕就是为了安全，人们也需要一种机构保护自己，而国家就是作为这种机构因约(契约)而生——这就是西方契约论中的国家源起。

具体而言，人们是这样组成国家的，即拥有自然权利的人们——这个权利也叫“天赋人权”——把自己的权利割让出一部分，让渡到那个叫做国家的身上，国家因此便获得由每个人的权利转换而至的权力。从权利到权力，一字之转，前者叫“人权”，后者叫“主权”。它们的关系式，不妨就是一句话：权利乃权力之母。

作为母权的权利(即人权)优先于派生的权力(即主权)，这本是常识。可是常识却有意被颠之倒之，所谓“瞻之在前，忽焉在后”，比如两三年前有关科索沃的议论。显然，那是有人故意要把水搅浑。

还浊于清，此其时也。

把人权与主权放在一个国际语境中，如果一个主权国家正在肆虐自己的公民——比如当年“红色高棉”大肆屠戮柬埔寨人民，那么，作为一个更高的权力力量比如联合国，是否可以对其干涉?答案在我这里是肯定的，而且毫不犹豫。与其说这是国际力量干涉主权，毋宁说是在保护遭到主权侵犯的人权。想想两三年前在巴尔干半岛上发生的一切吧，然后再请读读法国知识分子格鲁克斯曼的《以欧洲的名义阻止纳粹悲剧重演》。这题目在我看来不如就是“以人权的名义……”

以人权的名义，我辑选了如前的篇什。

(邵建)

第三章告别狭隘民族主义

3.1民族自由与个人自由

哈耶克

(1899–1992)，英国经济学家，诺贝尔经济学奖获得者。本文选自哈耶克《自由秩序原理》，邓正来译，三联书店，1997。

首先，须与我们自己所采取的自由意义进行对照的，乃是一种被普遍认为具有特殊意义的自由，亦即人们通常称谓的“政治自由”（political freedom）；所谓政治自由，乃是指人们对选择自己的政府、对立法过程以及对行政控制的参与。它乃是一些论者经由将自由的原始意义适用于整体意义上的群体而形成的概念，从而它赋予了人们一种集体的自由（collective liberty）。但是，此一意义上的自由民族（a free people），却未必就是一个由自由人构成的民族（a people of free men）；此外，要成为一个自由的个人，亦毋须以享有这种集体自由为前提条件。我们绝不能认为，在哥伦比亚特区的居民、生活在美国的外侨、抑或无权投票的未成年人，由于不享有政治自由，因而亦就当然不享有完全的人身自由（full personal liberty）。

有人论证说，那些刚具有行为能力的年轻人，因他们已同意他们出生于其间的社会秩序，所以是自由的；然而此一说法亦属荒谬，因为这些年轻人很可能不知道可供替代此一社会秩序的选择。或者说他们对于此一社会秩序很可能毫无选择可言，甚至与其父母思维方式不同的整个一代人，亦只能在进入成年后方能变更此一社会秩序。但是需要指出的是，这种情形不会，或者说亦不必使他们变得不自由。人们往往试图在对政治秩序的此种同意与个人自由之间发现某种勾连，然而此一努力恰是当下使自由的意义更趋混淆不清的诸渊源之一。当然，任何人都能够“视自由……为积极参与公共权力（public power）和公法制定（public law making）的过程。”但需要明确指出的是，如果有人这样界定自由的话，那么他所论及的状态便与笔者于本书中所关注的状态极不相同，而且即使采用同一术语描述上述不同的状态，也并不意味着这些状态无论如何都是等同的或是可以互相替换的。

此一混淆的危险在于，这一用法有可能掩盖这样一个事实，即一个

人可以通过投票或缔结契约的方式而使自己处于奴役状态，从而同意放弃原始意义的自由。就此而言，我们亦不敢苟同下述两种观点：一种观点认为，尽管一个人以自愿的但却不可撤销的方式把自己的劳务长期地出卖给类似于外国军团这样的武装组织，但他却仍享有着我们所谓的自由；另一种观点认为，尽管一个耶稣会牧师遵循其生活秩序之创建者的理想并视自己为一“行尸走肉”，但他仍享有着我们所谓的自由。而在现实生活中，我们也经常发现成千上万的人通过投票而将自身置于一种完全屈从于暴政的状态之中，或许正是这一事实使我们这一代人认识到：选择政府未必就是保障自由。再者，如果人民同意的政权从定义上讲便是一自由的政权，那么讨论自由的价值也就会变得毫无意义可言。

当我们说一个民族欲求“摆脱”外国的枷锁并力图决定其自身命运的时候，这显然是我们将自由概念适用于集体而非适用于个人的一个结果，因为在这一境况中，我们乃是在作为一个整体的民族不受强制的意义上使用“自由”一术语的。一般而言，个人自由的倡导者都同情上述民族自由（national freedom）的诉求，而且也正是这种同情，导使19世纪的自由运动与民族运动之间形成了持续的联合，虽说当时的联合有些勉强。然而值得引起我们注意的是，尽管民族自由的概念类似于个人自由的概念，但它们却并不是相同的概念，因为对民族自由的追求并不总是能够增进个人自由的。对民族自由的追求，有时会导使人们倾向于选择一个他们本族的专制君主，而不选择一个由外族多数构成的自由政府；而且它还常常能够为暴虐限制少数民族成员的个人自由提供借口。尽管欲求个人自由与欲求个人所属之群体的自由，所依据的情感和情绪往往是相似的，但我们仍有必要明确界分这两种概念。

本文系哈耶克《自由秩序原理》第一章《自由辨》第二节

3.2自由主义或和平主义的民族主义

米塞斯

(1881-1973)，奥地利经济学家。本文原载"思想评论网”，有删节。秋风译。

现代政治的基本假定是：政治应该是民族的（national，此词既有“民族的”之意，又有“国家的”之意——译注）。

在欧洲大部分国家中，从现代时期之始，君主国家（princely state）就取代了中世纪的等级制度（estate system）。君主制国家的唯一政治观念就是统治者的利益。路易十四著名的格言“朕即国家”就最精炼地表达了此一观念，这种观念在欧洲三大帝国宫廷一直延续到晚近的剧变为止。魁奈的学说尽管引发了新的国家观念，不是较少有人知道他早在写作他的巨著前就提出了一句格言：Pauvre paysan, Pauvre royaume；pauvre royaume, pauvre roi。在他看来，仅仅揭示国家的富裕繁荣有赖于农民的富裕繁荣是不够的，他一直认为，还必须揭示出：只有当农民富足之后，国王才能富裕起来，由此他证明了采取措施提高农民福利的必要性。国家（所应约束）的目标恰恰应该是君王。

与君主制国家相抗衡，18世纪和19世纪，自由的理念勃然兴起，使古代共和与中世纪自由城市的政治思想复苏。它与monarchomachs之反对君主连结在一起；它以英国的先例为榜样，英国的君主在十七世纪就已经彻底失败；它利用一整套哲学、理性主义、自然法来战斗，它通过文学征服了群众，使之完全服膺于这套理念。专制君主最终屈服于自由运动的进攻，从而出现了君主立宪制，出现了共和国。

君主制国家是没有自然边界的，不断增加家族的财产是君王们的理想，每一位君主都努力奋斗试图使自己留给后代的土地广于他从父亲那儿继承下来的土地。不断获取新的领地，直到遇上另一位同样强大甚至比他更强大的对手为止，这就是国王的使命。他们对于土地的贪婪，使他们根本不知边界为何物，每一君王的行为及捍卫君主制国家理念的文献中的观点都能证明这一点。最重要的是，此一原则威胁着所有弱小国家之生存，它们之所以还能维持生存，则应归功于大国之间彼此嫉妒，这些大国高度警惕着不想让任何一个变得更强大。这就是欧洲均衡的概

念，构成了它们之间一次又一次的合纵连横。小国被毁灭也有可能不危及这一均衡，比如瓜分波兰。君主们看待国家的方式，跟地产主看待其森林、牧场、农地的眼光没有任何不同。他们出售国土、也交换国土（即为了“使边界更齐整”），而这些土地上的居民的统治权也随之变换。根据这种解释，共和国就是一种无主财产，任何人只要有能力就可以占有它。这种政策到19世纪达到了顶峰：1803年的《神圣罗马帝国代表议定书》，拿破伦的国家制度，维也纳会议的决定，都是如此。

在君王们看来，土地和人民无非就是君主所有权的对象而已：前者构成了主权的基础，而后者则是土地所有权的附属物。对于生活在“他的”土地上的人民，君王们要求其服从和忠诚；他把人民差不多就当成自己的财产。而把他和他辖下之每个人连结起来这一契约（bond）也是使所有人连接为一体的唯一途径。专制统治者认为他的臣民之间自行组成任何社会组织都是危险，因此他总是努力打碎臣民中一切传统的团结合作关系，只要不是根据他所颁布的国家法令设立、只要不利于新的社会组织之形成，甚至连俱乐部，都不得存在；同时他也不允许不同地区的臣民感觉到作为一个君主统治下的臣民的那种同志情谊。不过，当然，君王们撕裂了构成其臣民的贵族、资产阶级和农民中间的一切阶级联系，使整个社会陷入原子化，从而也为新的政治情感的兴起创造了前提条件。臣民们已经越来越习惯于认为自己并不是什么狭窄小圈子的成员，而是一个人，是民族的一员，是国家和世界的一个公民，从此开辟了一种全新的世界观。

自由主义的国家理论与君主制正相反，反对君主对土地的贪欲和用领土讨价还价。这种理论首先发现，国家与民族的合一（coincide）是理所当然的，由此而形成了大不列颠——典型的自由国家，法国——为自由而战斗的经典之作。这种情况看起来是理所当然，自由主义国家理论也就未在此多费笔墨，因为国家与民族本来就是一致的，也没有必要改变它，当然就不存在什么问题。

领土边界问题头一次成为问题，是在自由观念的力量抓住德国和意大利的时候。当时在这两国及波兰，在卑劣的专制君主后面，还有一个不存在统一的国家这样一个巨大的阴影。所有的日耳曼人、波兰人和意大利人都有一个共同的伟大政治目标：从君主统治下解放他们的人民。这使他们第一次实现了政治思想的统一，从而保持了行动一致。人们穿

越海关和宪兵把守的边界张开双臂迎接统一。君主的反自由同盟所面对的是为自由而战的人民之联合。

君主制的臣服原则是尽可能地把更多土地囊括到自己的统治之下，自由学说则争取人民自决权原则，随之而来的就是人权原则[14]。任何人民或人民中的一部分都不得被违反他们的意愿置于他们所不情愿的政治联合中。那些志在建设国家、具有自由精神的人作为一个整体，形成了一个政治性民族；patrie,　Vaterland成为他们所栖息之国家的名称；爱国者成为自由精神的代名词[15]。从这一意义上看，法国人在推翻了波旁王朝的专制统治之时、在继续反抗君主联盟以保卫他们刚刚获得的自由之时，才感觉到自己是一个民族。日耳曼、意大利人之所以形成民族思想，恰是因为外国君主组成神圣同盟阻挠他们建立一个自由国家。这种民族主义的矛头所指并不是外国人，而是同样压制外国人民之专制君主。意大利人最憎恶的并不是日耳曼人，而是波旁王朝和哈布斯堡王朝；波兰人所憎恨的不是日耳曼人或俄国人，而是沙皇、普鲁士国王和奥地利皇帝。只是由于暴君所依赖的军队是外国的，所以斗争才采取了反对外国人的口号。然而即使加里波第的战士在战场上也冲奥地利士兵喊："回到阿尔卑斯山那边去，我们就是好兄弟！"[16]在他们中间，每个为自由而战的民族可以不可思议地融洽相处。所有人都为希腊人、塞尔维亚人、波兰人追求自由的斗争而欢呼。在"年轻的欧洲"，自由斗士是不分民族团结为一体的。

民族性原则最初并不是指向其它民族的利剑，它是针对暴君的。

因此，非常重要的是，民族性原则与世界公民心态之间没有任何冲突[17]。自由的理念既是民族的，也是世界主义的。自由的观念是革命性的，因为它要求消除一切与其原则不相符合的统治，但它也是和平主义的[18]。一旦所有的人民获得自由，战争的基础又何所立足？政治自由主义是与鼓吹人民中间利益之结合的经济自由主义同时生发的。

如果我们想理解马克思以降的社会主义政党的创造性的国际主义，我们也必须牢记这一点。

自由主义在其反对君主国家的专制统治的斗争中，也是世界主义者。恰恰因为君主们联合起来抵制新的精神，于是各国人民也团结起来反抗各国君主。如果《共产党宣言》号召所有国家的无产阶级联合起来与资本主义斗争，那么，它是根据这样一个所谓的事实得出这一口号

的：所有国家的资本主义剥削都是一体的。然而世界主义并不是自由主义追求民族国家的对立面，也不是资产阶级纲领的对立面，因为资产阶级也是这种意义上的国际性的。《共产党宣言》强调的重点并不在于“所有国家”这个词，而在于“无产阶级”这个词。所有国家处于同一地位、具有相同思想的人必然会联合起来，这被看成是某种理所当然之事。如果仔细考察这一说教的含义，就会发现其唯一与假冒的民族主义不一致的地方就是，后者把传统制度的每种变化当作侵害正当民族个性的行为予以反对。

自由与平等这些新的政治观念首先在西方获胜，英国和法国成为其它欧洲国家的政治榜样。然而，如果自由主义者呼吁实行外国的制度，那么，旧势力的抵制就必然会利用排外主义这样的陈词滥调。德国和俄国的保守分子就曾经用这样的论点抵制自由观念：它是外国的东西，不适合本国人民。这里民族价值被滥用于政治目的[19]。然而，把外国民族作为整体加以反对或反对其单个成员，是毫无意义的。

因此，只要论及各国人民的关系，民族原则首先就是完全和平的。民族原则，作为一种政治理想，是与人们和平共处相一致的，而作为一种文化理想的赫尔德的民族主义也是与他的世界大同主义相一致的。只是经过了一定时间后，只反对君主而不针对人民的和平的民族主义，才演变为军国主义的民族主义。然而只是在现代国家原则从西方成功地传播到东方、落实到各民族混居地区之后，才发生这种蜕变的。

的如果我们观察旧的和平形态的民族原则的第二个假定的发展，此一原则的意义就尤其清楚地凸现出来。首先，民族原则所包含的只是拒斥一切独裁霸权（overlordship），当然也包括外国对自己的独裁霸权；它要求自决、自治。然而后来，它的内容扩充了；其口号不仅包括“自由”，还包括“统一”。然而民族统一的愿望，最初也是完全和平的。

如前所述，这种统一愿望的一个源泉就是对历史的记忆。人们的目光从惨淡的现实转回到美好的过去。这一过去显示的是一个统一的国家，这一图景在每个人眼里未必都像在德国人或意大利人眼里那样宏伟壮美，不过对绝大多数人来说，还是有足够吸引力的。

然而，统一的观念并非仅仅是一种浪漫情怀，它对政治现实也很重要。蕴涵于统一中的力量才能战胜压迫者的联盟。一个统一的国家中的

一致性提供了人们维系其自由的最重要的保证。在这儿，民族主义并不与世界大同主义相对立，因为统一的国家并不希望与邻国冲突，而是希望和平与友谊。

因此，我们又一次看到，在自由和自治已经获胜的地方，统一观念并不能发挥破坏国家和创建国家的力量（state-destroying and state-creating power），似乎根本就不存在这种力量。至今瑞士就很少受到民族统一观念的诱惑。在瑞士，分离倾向最少的是德裔瑞士人，这一点非常容易理解：只有在这儿他们能获得自由，而在德国独裁统治下他们只有服从。然而，瑞士境内的法国人以及整体上来说意大利人，也都觉得他们在瑞士非常自由，因此，他们根本就没有与他们的同胞实现民族统一的愿望。

（以下删除）

不过对于民族统一国家，还需要考虑到第三点。毫无疑问，当今已经发展到在整个国际范围进行劳动分工的阶段，这就需要法律、通信、交通设施等等方面更大范围的统一，这种要求将越来越大，经济将进一步被塑造为某种世界性经济。当经济联系仍然停留在早期阶段，基本上很少扩张到村庄范围以外，那么政治组织的形式很自然地就是存在于整个世界的无数分散的小司法和行政区域。军事和外交政策利益是个例外，但它也毕竟不能迫使所有地方都统一、构成大帝国——即便是在封建时代甚至在专制主义时代，这些因素尽管也发挥作用，但也一直没有引导形成民族国家——不具备法律和行政同意所必须的环境。只有在经济关系开始越来越多地超越省界、国界、最后是洲界，世界性统一才变得有必要了。

自由主义要求经济的充分自由，通过把经济与国家分离，试图解决与贸易发展不相适应的政治安排差异的困境。自由主义致力于尽可能实现法律的一体化，归根到底是实现世界的法律统一。但它并不相信，要实现这一目标就得创造出大帝国或是某种世界帝国。自由主义仍坚持此它对待国家边界问题的立场。各国人民可以自行决定如何协调各国的法律，据此原则，应反对一切违背他们的意愿的行动。这一点使自由主义与所有那些主张为了经济目的用强制手段创造一个大国家的观点划清界限。

不过，从政治现实考虑，我们首先必须处理国家的存在问题，面对

各国抵制国际贸易自由、反对创造超国家的法律所引起的困境。因此，让人羡慕不已的是，分散在很多国家的爱国者无不重视民族统一。他们要求追随他们的榜样。他们用与自由主义信奉者不同的眼光看待问题。在日耳曼联邦组成的德国，已经把法律与司法部门、通信与交通设施以及整个行政管理一体化的必要性看作是当务之急。透过各个国家内部的革命也能创造出一个自由的德国；因此，并不必然需要统一。但是由于他们喜欢统一的国家，于是就套用政治现实主义者的说词，声称为了从根本上实现自由，有必要建立被压迫者同盟以反抗压迫者的同盟[20]，而且为了在统一中寻找到维护自由的力量，更有必要团结一致。除此而外，贸易的需要也推进了统一。贸易已不能再允许法律、货币体系、通信和交通等等领域中的分裂现象继续存在下去。在所有这些领域中，时代要求一体化，甚至是超越国家边界。人民已经为这些领域实现世界统一做好了初步准备，那么，难道不应该首先在德国境内实现其他国家已经实现的目标——创造一个德国民法作为未来的世界法律的典范、创造德国刑法作为预备阶段的世界刑法、创造德国铁路联盟、德国货币体系、德国邮政体系？而所有这一切，将确保德国统一国家的形成。因此，自由人的纲领不能把自己仅仅局限于“拍卖30个君王的王冠”；仅仅是经济发展到一定阶段的要求，也必然要求创建一个统一的国家。

因此，追求国家统一的斗争已经包含了对民族性原则的新解释的精髓，而这将使和平的自由主义民族性原则蜕变为好战的运用武力政策的民族主义，即导向帝国主义。

3.3民族主义的基本特征

乔治·奥威尔著

(1903—1950)，英国作家。本文原载"思想评论网"，有删节。秋风译。

如果我们说形形色色的民族主义都是相同的，甚至其精神气氛也是相同的，这种说法也许有点过于简单化，但各种形态的民族主义确实有某种规律可寻，下面就是民族主义思想的若干基本特征：

走火入魔（**OBSESSION**）　除了自己这边的优越性之外，民族主义者没有考虑、谈论或论述任何别的东西的兴致。要让一个民族主义掩饰自己的这种忠贞不渝，简直就不可能的事。对他所在群体的哪怕是最小的不敬，或者是对对立组织的哪怕是再含蓄的赞扬，都会令他极不舒服，只有作出最强烈的反击，才能平息他的愤怒。如果他效忠的是现实存在的国家，比如爱尔兰或印度，那么，他一般会宣称，他的国家的优越性不仅表现在军事实力和政治美德上，也会表现在艺术、文学、体育、语言结构、居民的体质优美、甚至气候、景色、美食等方方面面。他会对正确地展示国旗、对不同国家在报纸上的相关新闻的标题字的大小和先后次序非常在意。在民族主义思想中，正名术（Nomenclature）占有非常重要的地位。赢得了了独立或取得民族革命胜利的国家通常会改变国名，那些人们投注了强烈感情的国家或其它群体，通常都有好几个称呼，而每个称呼都有不同的含义。西班牙内战的双方都有八、九个称呼，以表达不同程度的爱憎感情。有些称呼（比如称弗朗哥的支持者为"爱国者"，称支持政府的人士为"保王派"）都是大成问题的，而这些称呼中没有一个是对立的双方会同时使用的。

不稳定性（**INSTABILITY**）

民族主义者感情强烈，并不能妨碍他们的忠诚对象发生转移。首先，像我前面已经指出的，民族主义者经常会效忠于某个外国。有一个常见的现象，不少伟大的民族领袖或是民族主义运动的创始人，其实并不属于他们为之奋斗的国家。有时，他们是彻头彻尾的外国人，更多的时候，他们来自其民族性大成疑问的偏远地区。比如斯大林、希特勒、拿破伦、德·瓦勒拉（de Valera，1959-1973，爱尔兰独立运动领导人，

后任爱尔兰总理。--译者注）、迪斯累利、普恩加来（Poincare，1860-1934，一战前后的法国总理、总统，强调民族团结、坚持进行战争。--译者注）和比弗布鲁克（Beaverbrook，1879-1964两次世界大战均为英国内阁成员，是保守党决策人之一。--译者注）。泛日耳曼运动在一定程度上是一位英国人张伯伦（Houston　Chamberlain）的创造。过去五十或一百年间，转换门庭的民族主义是文人中的常见的现象。赫恩（Lafcadio　Hearne，1850-1904，美国作家，后归化日本，改名小泉八云--译者著）皈依了日本，卡莱尔和他同时代很多人转而喜欢德国，我们时代的时髦则是效忠俄国。但有趣的是，还可能出现始信终弃的事。崇奉了多年的国家或群体，有可能突然在他们眼里变得面目可憎，并且马上就有了新的忠爱对象。在威尔斯（H.G.Wells）《历史大纲》（Outline　of　History）第一版及他在这一时期的其他著作中，我们可以看到，他以今人歌颂俄国的奔放热情来赞美美国，然而，几年之后，这种不加批判的赞美，变成了敌视。我们经常可以看到，固执的共产党员，在几周、甚至几天内就，变成了同样固执的托洛茨基分子。在欧洲大陆，法西斯运动主要是从共产党人中招募成员，未来几年中，可能又会出现相反的过程。唯一保持不变的是民族主义者的思想状态：他的情感对象是可以改变的，也是可以想象的。

然而，对于知识分子来说，这种热爱对象的转换，具有重要的功能，上面在讨论切斯特顿的时候略有提及。相比于效忠于自己的祖国，或是别的他并真正了解的群体，把感情投注到其它群体身上，能使他的民族主义更强烈--更粗俗、更愚蠢、更恶劣、更不诚实。假使我们看到，那些关于斯大林和红军的最肉麻和自吹自擂的废话，是出自相当聪明而敏感的人之手，我们就会明白，只有在他对实际发生的事相隔膜时，才有可能写出那种东西。在像我们这样的社会中，被形容为知识分子的人，通常对他自己的国家没有深切的感情。公共舆论--也就是说，他作为知识分子所关注到的那部分公共舆论--不允许他热爱自己的祖国。他周围的绝大多数人都是一肚子的怀疑，都有点愤愤不平，出于模仿或者仅仅是由于怯懦，他也可以采取同样的态度：在这种情况下，他对近在眼前的那种民族主义看不上眼，又不愿意靠拢真正的国际主义世界观。他仍然感到需要一个祖国，于是，很自然地转向外国寻找。一旦找到，他就一头扎进去，投入自己全副激情，他相信，由此他就解放了

自己。上帝、国王、帝国、联合王国国旗--所有这些已被推翻的偶像，以不同的形态又再现了，而正是由于人们没有认清其真相，所以，它们才能成为人们好心崇拜的对象。转换门庭的民族主义就相当于利用替罪羊，是不用改变自己的行为而又能实现救赎的捷径。

不顾现实（**INDIFFERENCE TO REALITY**）所有的民族主义者都不能看到同样一组事实之间的共同点。英国的托利党人会在欧洲捍卫自决权，而在印度，却反对当地人的自决权，并且一点也不会觉得有什么矛盾之处。行为是善是恶，不在于行为本身，而在于是谁做的，所有的暴行--拷打折磨、使用人质、强制劳动、大规模放逐、不经审判就监禁、伪造、暗杀、轰炸平民--假如是我们的人干的，那就另当别论了。《自由新闻年鉴》发表了被德国人绞死的俄国人的照片，以揭露骇人听闻的暴行，而一、两年后，它发表了被俄国人绞死的德国人的照片，用的却是热烈的赞美口气。面对历史事件，也同样如此。历史是根据民族主义的观点写就的，中世纪宗教裁判所，英国星座法庭（the Star Chamber）的酷刑，英国利用海盗（比如Francis Drake爵士就曾奉命将活着的西班牙俘虏沉入海底），恐怖统治（the Reign of Terror，法国大革命时期从1793年10月到1794年7月实行的雅各宾专政--译者注），印度兵变英雄疯狂扫射数百名同胞，或者克伦威尔的士兵用剃刀乱砍爱尔兰妇女的脸，所有这些暴行，如果是在实现"正义"的事业中干的，就是道德上中立的，甚至是有益的事了。如果我们回顾本世纪过去二十多年的历史，我们就会发现，几乎每一年，总有报道说，在世界的某个地方，发生了残暴行径，然而，面对这些--发生在西班牙、俄国、中国、匈牙利、墨西哥、阿姆利则、士麦那--暴行，没有一件是英国知识分子作为一个整体一致相信或者一致予以谴责的。这些行径是否应予以谴责，甚至这些事是否真的发生了，都取决于自己的政治倾向。

民族主义者不仅不认为人会犯暴行，他还有一种很出色的能力，可以假装听而不闻。六年多前，那些崇拜希特勒的英国人就假装不知道有Dachau和布痕瓦尔德集中营这样的事。而些高声斥责德国集中营的人士之所以嗓门那么高，只是由于他们根本不知道，或者只是听到一点，在苏联也存在集中营。像导致数百万人死亡的1933年乌克兰大饥荒这样的大事，那些英国的亲俄分子基本上是视而不见。很多英国人对这次战争中德国和波兰犹太人遭受种族灭绝的事所知甚少。他们自己的反犹主义

倾向导致他们对这种骇人听闻的罪行不闻不问。在民族主义思想中，有些事实可以同时是真实的，不真实的，既是已知的，也是未知的。如果一个已众所周知的事实令他难以忍受，他就习惯性将其抛到脑后，不让其进入自己的逻辑思考过程，而另一方面，如果是他喜欢的事，那么，即使是从来无人认可、甚至是他本人都知道并无其事，他也会煞有介事地大谈特谈。

(以下被删除)

每个民族主义者挡不住一种信念的魅惑：历史是可以改写的。他经常沉浸在幻想的世界中，在这个世界中，一切都按他觉得应该的那样发生--比如说，西班牙无敌舰队实际上获胜了，或者俄国革命在1918年被打垮了--而只要可能，他就会把这个幻想世界的片段塞进历史书中。我们时代的很多宣传作品就是赤裸裸编造的谎言。有的材料被查禁，日期被修改了，引言跟上下文割裂，并被篡改，从而改变了其原来的含义。那些被认为不应该发生的事件就不准提及，甚至被坚决否认。1927年，蒋介石屠杀了几百名共产党员，然而，十年后，他却成为左派心目中的英雄。世界政治的重新组合把他排进反法西斯阵营，于是人们就觉得，共产党员被屠杀就"算不了什么"，或许根本就没有那回事。当然，宣传的主要目的是要影响当下的舆论，然而，那些篡改历史的人可能真的有点相信他们确实是在恢复历史真相。看看那些为了说明托洛茨基并没有在俄国内战中发挥多大作用而精心编造的谎言，那么，人们很难认为，编造谎言的人完全是在撒谎。更有可能他们觉得，他们自己的叙述才是上帝眼中发生的事实的真相，因而相应地重新组合历史记载就是完全正当的。

民族主义者对客观事实漠不关心，在一定程度上也是由于世界各地之间的封锁，这使人们越来越大难以弄清到底发生了什么。人们确实经常对最残暴的事件难以置信。比如，人们不可能在几百万、甚至几千万人这样大的数字中清点这次战争所造成的死亡人数。关于灾难的报道层出不穷--战争、大屠杀、饥荒、革命等等--让普通人有一种不真实的感觉。人们没有办法验证这些事实，人们甚至不能确信这些事是否真的发生过，他们从不同的消息来源那里得到的是完全不同的解释。关于1944年华沙起义的种种说法，到底哪个正确，哪个错误？德国人在波兰建造煤气室，到底有无其事？孟加拉大饥荒，到底该归罪于谁？也许真相最

终是可以发现的，但是每家报纸对于事实的记述都不诚实，我们可以设想，普通读者要么是相信谎言，要么是无所适从。对于到底发生了什么弄不清楚，这种普遍的不确定性当然使人们只好依赖那些愚蠢的信念。由于没有什么东西能被充分证明或否定，于是，最不可能出错的事实也能被厚颜无耻地否认掉。而且，尽管民族主义者日思夜想的是实力、胜败、复仇，但他们经常对现实世界中发生的事不感兴趣。他唯一想要的是自己人正在比别人变好的感觉，而做到这一点，最简单的办法就是对对手视而不见，这比起研究那些事实是否支持他的想法要容易得多。所有的民族主义争论都是学校辩论赛的水平，这种辩论不可能得出任何结论，因为各方都无一例外地坚信自己会获胜。有的民族主义者已经离精神分裂症不远了，他们非常幸福地生活在权力和征服的梦想世界中，而根本无视现实世界的存在。

3.4地方国家消亡论

汤因比 池田大作

汤因比(1889–1975)，英国历史学家。池田大作(1928–)，本佛教学者。本文选自汤因比、池田大作《展望二十一世纪》，荀春生等译，北京，国际文化出版公司，1985。本文有删节。

池田 国家威信在丧失，这是第二次世界大战后值得注意的倾向。特别是在国家形态高度完备的所谓发达国家中，这种倾向更加明显。但是国家这一概念，如博士所说是对古代集团力量崇拜的复活，近世以来很不容易才明确起来的。对人类来说，不能否认国家是有用的，但不是不可缺少的，也不是什么尊严的东西。倒可以说，作为以国家为中心的意识形态的国家主义，对人类有害的一面更大些。

汤因比 国家主义——对地方民族国家集团力量的崇拜——是西方脱离基督教时代的主要宗教。比起任何其他宗教来有更多的人虔诚地信奉这种宗教。这种信仰遍及全球，今天大约有140个正式的地方主权国家。每个国家都被奉为神明，享有任意肆虐的神圣权力，以前地方主权国家，无论在理念上或实际上都不受任何法律约束。但像您所说的那样，第二次世界大战后，人们对地方民族国家的崇拜思想减退了。

池田 这是因为什么呢?我想第一是经济文化以及人类的各种活动中，国际交流频繁起来了。这些活动越出了国家权力干预的领域。人们感到国家的存在反而会妨碍各种国际交流活动的自由。

第二是今天被认为是可能爆发核战争的时代。这种战争的规模已经不是一个国家所能处理得了的。我想这是国家权威低落的重要原因。

就是说，在国际纠纷中超级大国有着强有力的发言权。但是超级大国也不是具有一切职能的。因此，就不能不依赖集体防卫体制等同盟形式。然而在这种集体防卫体制中，也始终是持有核武器的超级大国掌握着主导权，中小国家尽管大胆发言，也总是被忽视的。

换句话说，以前单独进行战争是国家的特权。今天由于核武器的令人恐怖的破坏性，任何国家都难于单独进行战争了。

汤因比 我也认为您说的第一点和第二点是今天历来被神化了的地方

国家权威跌落的主要原因。

最近技术进步带来的影响之一是，不论军事的还是非军事的活动，规模都在显著地扩大。如果要开展哪怕有一点意义的活动，惟一有效的规模只有全球的规模。我们正在临近这样的时刻。

这意味着地方民族国家，作为最适于人们各种活动的单位，今天已成了极不方便的东西了。并且只要有国家权力，就完全是个障碍。而且开展活动的规模在不断扩大，而另一方面地方国家的范围在不断地缩小。如今在地球上，同一个可居住的地区，地方国家的数量比第二次世界大战前大约增加了一倍。

池田 国家权威跌落的第三个原因，是不断组织起企业和工会等社会集团，它们具有独立于国家之外的目的。人们开始具有这样一种强烈的意识，认为个人是属于这些个别集团的，这比从属于国家的思想意识要强烈得多。

汤因比 这一点也很重要。以经济为目的的一些民间组织——营利的企业团体和工会——已经比各国政府机关还强大，因此对其成员来说，这种组织比政治上的公民权还重要。各国政府对跨国营利企业团体已经无力对抗。工会虽然还没越出国界，但各国政府同其中的一些组织已不能抗衡。

在1500年的英国，国家获得了任何个人、任何组织都难以对抗的权力优势。英国的亨利七世确立了这种国家的极权，而在日本要比英国约晚一个世纪，是由丰臣秀吉和德川家康完成的。

然而在今天的英国，各种工会可公然同国家对抗。这和过去的英国贵族在亨利七世彻底摧毁其权势以前，能与国家相抗争的情况是一样的。

池田 必须指出的第四个原因，是有这样一种见解变得强烈起来，即认为“体制”跟“人”是完全对立的。这种观点认为国家是代表体制的头头。正因为如此，人们对国家权力的横暴和权威主义开始抱有强烈的反感。

汤因比 这个问题并不是今天才开始的。我相信，任何形态的国家都受体制的支配，都是由代表体制的人来操纵，达到为体制的利益服务的目的。

因此任何时候，只要体制疏远了群众，被统治的群众就会对国家本

身抱有敌意。

池田 您说得很对，被疏远的群众对国家抱有敌意，任何时代都能看到这种现象。我看可以说过去这种疏远，无论在意识上或在事实上都没有今天这样涉及这么多群众。我想战争就是一个明显的实例。在现代，国家把所有国民都卷入战争，使其生命和财产濒临危险。而在过去，冒这种风险的只是特定阶层的人，只限于志愿人员。可是现代国家通过征兵制将死亡的危险笼罩在每一国民的头上。

1914年爆发第一次世界大战以来，战争变得极为凶残了。我想这也是导致群众不再相信国家是绝对存在的一个理由。

汤因比 的确，事实上自1914年以来，由于战争的性质起了很大的变化，战争愈加残酷，人们已对国家失去信赖。20世纪的战争在世界各地所犯下的罪行，跟17世纪西欧战争的残暴野蛮没什么两样。17世纪的战争比18世纪、19世纪的战争更加疯狂，流血也更多。

1914年以后，伴随战争的残暴行为，不言而喻，就是所谓合法的战争行为，也已经带来了不可收拾的破坏性结果。军人伤亡人数相当庞大，群众伤亡人数也同样有增无减。这是因为武器改良——发明了飞机和导弹运载核弹——已使战斗人员和非战斗人员无法区别。在越南，枯叶作战使农村地区急剧荒废。今天，由于在农业上过度使用杀虫剂，正使世界各地的田园逐渐荒废，而在越南所发生的同类事情，是用激烈的手段进行的。

池田 上面我们谈到了使国家权威跌落的几个因素。实际上这些因素都是复杂地交错在一起的。与此有关，我想谈一下第二次世界大战后的军事审判。这是一个有象征意义的问题。

这种审判是战胜国裁决战败国的战争魁首，并根据“违反和平和人道罪”处以极刑的。战胜国方面的官兵，当然也有不人道的行为，但战胜国只裁判了战败国的魁首。并且没有充分证据就判决的事例也不少。审判的内容具有缺乏严正性的一面。

这些暂且不论，但在这种军事审判中——当初也许并无这种动机——作为结果，也有应该给予高度评价的地方。其一就是“和平”、“人道”具有不可侵犯的严肃价值。就是说，即或有军令和国家的指示，侵犯“和平”和“人道”的人，也要受到惩罚。可以说，这一事实已经作为历史记录在案了。

与此相对照的是，第一次世界大战对战败国的德国皇帝、将军并没有问罪。因为国家做的事情，不管后果如何悲惨，也不加罪名。然而第二次大战后，把“国家的意志”看成绝对的，把国家本身看成尊严的这些既定的概念，事实上已被打破了。这样，军事审判就意味着否定了国家权威的绝对性，象征性地显示出了赋予现代历史光彩的重要特点。

汤因比 纽伦堡军事审判和东京审判象征并宣布，人类实现了对战争态度的一个历史性转变。这两次审判的意义就在于把明明是犯罪的战争，第一次作为犯罪行为而明确下来。通过这些审判，战争失去了主权政府以之为合法特权的土壤。而在过去发动战争的这种特权是被认为神圣而不受法律制约的。

然而，从某种意义上说，这两次审判也有不够公正的地方。一方面无论哪个战胜国都对战败国进行了审判，而另一方面战胜国一方的政治家、军事当局没有一个人受到审判。本来对他们中的一些人，是应该按同样的罪名公正地给以起诉的。

池田 所以今后应该怎样考虑战犯，这是个问题。是否还像第二次大战后那样进行审判——假定应当审判的话，审判什么人，用什么形式，以什么为基准，这些都是问题吧。

汤因比 所有参与某种制度的人，对于这个制度的领导者以他们的名义所采取的一切措施，也要负一定的个人责任。假设美国选民设立军事法庭，审判越南战争中本国的战犯，我想被告就不能仅限于总统、司令官和各级长官，美国的选民也必须检举自己。因为在民主立宪国家，最终的责任是在选民身上。

池田 仅就战争问题来看，很明显必须对现在这种国家状态进行根本改革。

当然，像上边我们讨论的那样，将来的理想形态是实现世界联邦。过去那种意义上的国家必然消亡。但是，我认为将来为了引导向这个方向发展，哪怕是暂时的权宜之计也好，必须改变现在我们对国家的看法。

我考虑，把国家当做表示社会文化特征的地区单位或行政单位大概就可以厂。要控制国家的残暴，全世界的人都应当透彻了解这样的思想。

汤因比 必须剥夺地方国家的主权。一切都要服从于全球的世界政府

的主权。这是我一贯的主张。当然即或成立了世界政府，现在的地方国家还是作为地方行政单位，继续担负着有益的、确实不可缺少的地方自治任务——正像联邦国家中各成员国所起的作用一样。

我预料，随着人们活动规模的继续扩大，现在各个地方国家的行政权限要逐渐地转移到世界政府手中。但是根据职务的不同，有些实行世界规模的统一很困难，在行政上还是分散到地方比较方便，这样一些情况可能会保留下来。

越深入进行这样的考察，越使我不能不得出这样一种认识，如您想的那样，不能让现在的140个地方国家永远作为一个有权发动战争、有权最终决定各种民事的政治单位保留下去，而且也不可能保留下去。

池田　在国家和个人关系上，博士您是怎样认识和评价现代国家的呢?作为个人的希望，您认为将来国家应该成为什么样的呢?

汤因比　作为个人，我是把自己作为一个公民所属的国家，看做像供给自来水、煤气和电气的公共事业团体一样的东西。我感到纳税像别的开支一样，是我作为一个公民的义务。把我的收入忠诚地报告给税务机关，是我在道义上的义务。

但是为了国家，必须把自己的生命牺牲在战场上这种良心上的义务，我想无论是我还是其他公民都不会有的。更何况杀戮其他国家的公民，使其残废，使其国土荒废这样的义务和权利，我们是完全没有的。我们要把最大的忠诚献给人类，而不献给我们所属的地方国家和统治着这个国家的体制。

然而，我的这种态度还只不过是我一个人的。为了把地方国家的权限限制在我认为适当和正当的职能范围内，需要所有的人改变思想，放弃历来那种对国家的宗教般的献身精神。我希望国家的神圣地位要否定，而恢复纯粹大自然的惟一神圣地位。

池田　我想，热爱自己生长的土地和社会，使其进一步发展，这种愿望是原来怜爱自己的生命，希望改善生活这种植根于本性的感情向社会动机转化的结果。

这本身是一种美德，是作为一个人的至关重要的问题。没有这样的热情和魄力，恐怕就不会有今天这样的社会发展。然而对自己生存的社会的自然的爱，一旦被利用来卷入国家对国家的对立中，就会带上邪恶的色彩。这是因为人心的自然表露，被国家这个完全不同领域的原理改

变了形态。

国家对国家的关系，有时被看做是敌对关系。这必然要求自己的国家凌驾于别国之上。并且要求国民还要意识到本国在所有方面都比别国优秀。

在西方，认为自己国家优越的思想，在古代犹太教中，乃至于接受其思潮的基督教选民思想中都得到证实。这种思想甚至强化到这样的高度，认为自己的国家是受到神的恩宠。明治维新以后的日本，就把"神国日本"这一信念作为精神支柱。

在国家主义的影响下，不知有多少青年的纯真的爱国心被歪曲、被利用、被蹂躏。因此，本来对自己生存社会的纯真的爱，却变成了对其他国家国民的憎恶或蔑视；本来是自己和社会共存的理念，不知不觉变质成为为国家和社会而牺牲自己了。

汤因比 在两次世界大战以及美国独立战争和法国革命以后发生的大部分战争中，把世界那么多青年逼进悲剧和毁灭境地的这种爱国心，我看就是一种古代宗教。西欧各民族重新回到古代宗教的原因，是他们发现进入近代以后，丧失了对祖传基督教的信仰，而自己正处于一种宗教信仰的空白。这种复苏的基督教以前的宗教，也是把地区共同体的集团力量作为崇拜对象。这本来是古代苏美尔和希腊的城市国家公民的宗教。

在希腊、罗马历史上，对各地区性集团力量的崇拜，不久就变成了对罗马帝国整个集团力量的崇拜。罗马帝国领属的公民只知道罗马帝国在统治着"天下万物"。在这种意义上帝国的权力是全球性的。但是罗马帝国和中国这个历史更悠久的帝制国家并存了几个世纪。帝制中国的公民也只知道中国在统治着"天下万物"。然而基督教的殉教者们，认为对罗马帝国集团力量的崇拜是一个不满意而且不完善的宗教，不愿履行皈依这个宗教的仪式，而选择了殉教的道路。

我认为基督教殉教者的态度是正确的。不过崇拜作为神的凯撒和作为女神的罗马，与崇拜作为城市国家雅典的地方性集团力量的象征性女神雅典相比较，崇拜人的集团力量还是害处少些。因为世界范围的对人的集团力量的崇拜，会给人类带来政治上的统一。因此也会带来和平。但是不管是地区的还是世界的，把人的集团力量作为崇拜对象，的确是不适当的。所谓国家，无论是地方国家还是世界国家都应该仅仅是公共

设施。

池田 我同意博士的见解，国家意识或国家对国家的敌对意识是以地方集团力量为基础形成的。如您指出的，对这种人的集团力量的崇拜完全是错误的。

然而对现代人来说，生活的基础已经扩展到世界规模，像过去那样把人的生存基础禁锢在国家这一有限的框框里，并且相信这是人类生存不可缺少的因素，那样的时代跟现在已完全不同了。在现代，所谓自己生存的国土，也可以说那就意味着世界。因此，如果在现代寻求相当于过去本来意义上的爱国心这个理念的话，我想那一定就是把全世界看成“我的祖国”的人类爱、世界爱。那时，国家规模的国土爱可能就相当于现在说的乡土爱了。

汤因比 现在人类居住的整个地区，在技术上已经统一成为一个整体。因此在精神上也需要统一为一个整体。以前只为人类居住地区的局部地区，只向其居民和政府献身的政治热情，现在必然奉献给全人类和全世界，不，应该奉献给全宇宙。

希腊哲学的斯多噶学派提倡说“人是宇宙的一员”。中国新儒学派的哲学家程颢说：“仁者以天地万物为一体，莫非己也。”又说：“仁者浑然与万物同体。”按照王阳明的世界观来说就是：“大人者，以天地万物为一体也，其视天下犹一家焉。”

我相信人的正确的崇拜对象是“存在于宇宙之中，宇宙的彼处”，宇宙的背后的某种“终极的精神之存在”。我还认为这种终极的存在就是爱。在这个意义上，我赞成王阳明的格言：“至极者，明德新民之极则也。”我认为即或爱导致自我牺牲，人类也要始终服从于爱。爱就是代索取以给予的一种精神上的冲动。爱还是把自我引回到跟宇宙调和的一种冲动。自我之所以为宇宙所疏远，就在于自我中心性。这种自我中心性是天生的但又不是不可克服的。

3.5靖国神社与日本人

董炳月

中国当代学者。本文原载《读书》．1999(11)。有删节。

笔者留日四年多，生活在东京，但从未去过靖国神社。读了小堀桂一郎的《靖国神社与日本人》，便于归国前的最后一个“终战纪念日”(1998年8月15日)去靖国神社看风景。结伴同行的是旅日多年的李长声先生。

上午10点左右从地铁九段下(车站名)站上来，没走多远就看到一个大鸟居，那是靖国神社的正门。日语汉字“鸟居”译成汉语就是“牌坊”，久居日本的中国人往往直接称牌坊为“鸟居”。日本各地鸟居的结构基本相同——两根柱子，上面架起两根横梁，但鸟居的用料、颜色、大小并不相同。有的以石条做材料，有的以原木做材料。有的涂颜色，有的不涂。明治神宫巨大的木制鸟居(原木乃自台湾运来)没涂任何颜色，保持着自然的朴拙。濑户内海宫岛前的大鸟居建在海水里，柱子、横梁涂得鲜红，衬着蓝色的海平面和远方起伏的绿色山峦，雄壮而艳丽。但是，靖国神社正门这种巨大的褐色鸟居我是第一次看到。它的异乎寻常的高大与凝血般的深褐色，立即使我想起“凶险”这个词。据《靖国神社与日本人》一书介绍，靖国神社正门的鸟居也有一段不平凡的历史。原有的青铜鸟居高约20米，位居日本第一，昭和十八年(1943)由东条英机做主拆除，拆除下来的90余吨铜和铁被用于“国防”(小堀不用“侵略战争”这个词)。现在这座鸟居是昭和四十九年(1974)用钢管重建的，高达25米，依然是日本第一。

神社前的气氛异乎寻常。有人在路边演说，喊口号，发传单。随手接过几张传单一看，有新成立的小党派的广告，有主张恢复《教育敕语》(1890年颁发，宣扬忠君爱国，1947年被废止)思想统治地位的征求签名通知，有反对“谢罪外交”、主张趁江泽民来访时前往抗议的倡议书。大鸟居前停着警车，车旁边一群手持盾牌、警棍的防暴警察。

神社里已是人来人往。一个白色的大帐篷里，“第十二回战没者追悼中央国民集会”正在进行。路边有个免费茶摊，一位黑瘦的老人端着大托

盘给人们递茶水。他斜披着一条白布带，上书“告慰英灵”几个黑色大字。遮阳帽上别着个小纸牌，上书“缅甸派遣独立汽车第59大队油谷宗四郎”：是一位为当年的军旅生涯而自豪的老兵。一位老态龙钟的和尚身着袈裟拄着大木牌站在路当中，旁边插着一面太阳旗，一面“中华民国”的“青天白日满地红”，木牌上写着“忘记靖国民族悲剧将会重演”之类的话。在人来人往的神社里，老和尚杏黄色的身影与两面国旗的奇特组合引人注目。凄厉的军号声传来了，循声望去，老兵的游行已经开始。光芒四射的海军军旗，指挥刀，三八枪，洁白的军服。兵虽老但队列依然整齐，步履依然有力。在照相机的咔咔声中和摄影机的镜头前，他们精神抖擞。老兵队列过去，又一拨儿警察，又一拨儿衣袖上缝着太阳旗标志的现役自卫队队员。在正殿前扔硬币、合掌、鞠躬的日本平民，络绎不绝……那晚回家看电视，得知刚上任的邮政大臣野田圣子也和几位阁僚一起参拜了靖国神社。野田只有36岁，是战后日本最年轻的内阁成员，而且是一位女性。

8月15日靖国神社里的景象一定让小堀桂一郎欣慰。作为《靖国神社与日本人》的作者，他是某些怀有“靖国信仰”的日本人的忠诚代言人。从吉田茂到桥本龙太郎，许多日本政界要人不顾中国人的不满以“个人身份”参拜靖国神社，是因为他们深知靖国神社在日本人精神世界中的位置。对于日本领导人来说，国内的民心当然比国外的反应重要。

《靖国神社与日本人》的后半部分多次提及一本叫做《再见吧，我是祖国的山樱》 (展转社1994年8月初版)的书，并引用了其中一位名叫植村真久的学生兵留给女儿的遗书。8月15日那天在游就馆，我买到了这本书。

平成五年(1993)是日本“学徒出阵”(学生上前线)50周年，靖国神社为此举办了题为“学徒出阵五十周年——苏醒的殉国学生的真情”的展览。展览自7月13日开始，到年底，来自日本全国各地的参观者已超过8万人。应各方要求，展览一直延长到第二年8月15日。《再见吧，我是祖国的山樱》，就是用从展品中选出的65位学生兵的有关材料编辑而成的。植村真久是立教大学学生，战争末期应征入伍，昭和十九年(1944)10月26日作为“第一神风特别攻击队大和队”队员从后来受到原子弹袭击的长崎登机飞往菲律宾，战死海上，年仅25岁。出击前夜，队友理解他的心境，用军用电话接通了他远在东京的家，使他能够通过话筒

最后一次听到襁褓中的女儿素子的啼哭声。在留给女儿的遗书中他写道："'素子'这个名字是爸爸给你取的，爸爸希望你成为一个素朴善良、富有同情心的人"；"等你长大了，想念爸爸的时候，就到靖国神社来吧。你在心里默念爸爸，爸爸就会出现在你的心头……"20年后，在靖国神社的大殿里，长大成人的素子伴着《樱花奏曲》，为亡父跳起安魂舞……

展览不仅感动了小堀桂一郎以及许多日本人，甚至感动了一位俄罗斯人。当年是苏联红军横扫了日本关东军，但来自苏联红军故乡莫斯科的某杂志副主编卡列娜，德陶卡娜却被日本学生兵征服了。在访谈《莫斯科女儿东京印象记》(《东京人》1994年2月号)中谈及参观学徒出阵展的印象，德陶卡娜说："青年学生面对死亡时的表情豪迈坦荡"；"我理解了什么是大和魂。我又一次深刻认识到拥有那种表情神圣的青年人的日本民族是一个具有强大精神力量的民族。"她的话被靖国神社宫司(官司类似于中国寺庙的住持)重新组合引用在《再见吧，我是祖国的山樱》的"序言"里。就是我这位在靖国神社里备感孤独的中国人，读到植村真久的遗书，看到他怀抱婴儿的照片，也几欲泪下……我恐惧于自己的眼泪。

但是，我从《再见吧，我是祖国的山樱》中读出的东西，与小堀桂一郎(以及德陶卡娜)读出的东西大不相同甚至相反。小堀读出的是学生兵对祖国怀有的献身崇高感，而我读出的却是"军国日本"的残忍与丑恶。

书中，每一张照片上的脸(有的戴着眼镜)都是那么年轻。20多岁的年华，青春焕发。其中许多人是东京大学、京都大学、庆应大学等名校的高才生。从那些遗书或日记中，我读出了他们对生命的留恋。植村真久在飞向死地的前夜用电话倾听女儿的啼哭声的时候，他不会希望女儿成为孤儿，成年之后到神社去寻找父亲。中央大学的穴泽利夫在写给未婚妻智惠子的遗书中，说他想读《万叶集》，想看拉斐尔的名画《西斯廷圣母》，想与智惠子见面。登上战斗机去撞美国军舰的时候，他脖子上围着智惠子相赠的围巾。他21岁的生命殒落在冲绳附近的海面上。同样是中央大学的沟口幸次郎，战死时也是只有21岁。在死前的日记中他写道："我的父亲和母亲都是以务农为生的伟大的人。每当听他们谈起年轻时的奋斗与挣扎，我都感到对不起他们。在山村的小道上，他们拉着

车在走，我想跑过去帮他们推车……现在我已经帮不了你们，请原谅我的不孝……”

这些年轻、聪慧的生命过早地消失了，像花蕾尚未绽放便在风雨中凋落。说他们是英雄，不如说他们是日本军国主义的牺牲品。他们的死告诉人们战争这把双刃剑是怎样在伤害他人的同时伤害自己。将东条英机的牌位与他们的牌位并列在一起，其实是对他们的嘲弄，任何一个有理性的人，都应当能够从游就馆里的“人体鱼雷”和樱号火箭特攻机这些用于自杀性攻击的武器中发现日本军国政府对生命的残忍。然而小堀桂一郎作为一位本应代表社会理性与良知的知识分子，发现的却是克己、献身、忠君爱国这种封建道德观，并试图以这种道德观为核心重建“大和精神”。

当然，在小堀桂一郎看来，我对《再见吧，我是祖国的山樱》的理解一定很荒谬。也许确实荒谬。

在甲午战争以来侵略与被侵略的历史中形成的日本人与中国人历史观的对立难以改变。对于中国来说，靖国神社里游荡着侵略者的幽灵，而对于日本来说，这些幽灵则是为国捐躯的“英灵”。因此，某些日本人不会停止对靖国神社的参拜，中国人也不会对其参拜心平气和。这种“历史宿命”不会改变。也许只有当靖国神社里的亡灵不是被作为精忠报国的英雄来褒扬、而是被作为侵略战争的牺牲品来哀悼的时候，中日两国由靖国神社参拜而生的政治、情感的冲突才会消失。不过，那样一来，“靖国神社”、“游就馆”这种带有褒扬和教诲性质的名称就不能再用，日本人就必须彻底否定其半个世纪的侵略史，必须抛弃在这侵略史中建立起来的“靖国信仰”。而小堀桂一郎的《靖国神社与日本人》和8月15日靖国神社里的参拜队列，证明许多日本人根本无意于那样做，而且做着恰恰相反的事情。

值得庆幸的是，日本人败战不久的1947年，部分日本人曾一度将靖国神社作为军国主义牺牲品的祭奠所(据世界思想社1971年版《昭和世相史》)，日本还有富于理性精神、拒绝靖国神社的战后民主派，在学徒出阵50周年之际，日本全国还有270余所私立大学的校长联合起来发表共同声明：“学徒出阵的悲剧不能重演!”但愿有一天，靖国神社的意义会因为他们而改变。

1998年9月草就于东京

1999年3月改定于北京

3.6编者旁白

摘录一：

20世纪60年代，美国参院外交委员会公布了一个研究报告，名为"意识形态与外交事务"。该报告认为当时世界格局中存在着三种基本意识形态，一是共产主义，一是立宪民主，一是民族主义。前两者一以苏联为首，一以美国为代表，人们把这两者之间的冲突称之为"冷战"。30年后，冷战结束了，可是世界并未获得安宁。民族主义作为仅存的意识形态不但未随前两者的衰落而衰落，反而乘虚而入，挑起了各种各样的"热战"。环视当今世界，层出不穷的国家冲突和地区冲突无不因民族主义而起。前南斯拉夫的波黑、刚刚过去的科索沃、硝烟还未散尽的车臣、历时半个世纪之久的阿以、同样是经久未能解决的库尔德和土耳其、非洲的胡图与纳西、英伦三岛的北爱、南亚的印巴、包括我们自己的西北和西南……所有这些冲突，无不是狭隘民族主义性质的。它给地球带来的战争动乱，已经超过了冷战时期。亨廷顿断言冷战后世界最危险的冲突将发生在不同文明之间，然而不同文明总是附着在不同民族或种族的机体上，因此，从这十来年的实际情况看，目前世界上最危险的威胁就是民族主义纷争，它已经成为当今世界战争之源。

—以上文字摘自我以前写的一篇有关狭隘民族主义的文章《普通的法西斯》，这篇文章表明了我对狭隘民族主义的基本态度。在任何意义上，我恐怕都是一个非狭隘民族主义者，正如同我现在还颇欣赏的马克思所作的他是"世界公民"的告白。

摘录二：

人天然属于某一民族，因而具有一定的民族认同，这是很自然的，但狭隘民族主义情绪却不是自然的，而是人为地制造出来的。制造者给狭隘民族主义镶了不少美丽的花边，诱得多少人为之赴死，还以为崇高，以为壮烈。错了，狭隘民族主义既不伟大，也不崇高，它的核心只有两个字："利益"。美国学者安德森把民族视为一种"想像的社群"，如果这"想像"概念是有效的话，那么我不妨以为是关于"利益"的想像，即这个民族的成员把所谓民族利益想像为一种共同的福祉。但这想像是虚

幻的，一个民族内部存在着千差万别的等级和事实上的不平等，民族利益对这些不同等级而言，存在着不同差额，然而对那些承受着极不平等的底层民众来说，基本上就没什么份，尽管他们（包括年轻的学生）最容易被民族主义所煽动。因此，需要指出，哪怕就是关于利益的想像也是被制造出来的，制造者往往是可以从中获益的权责集团、谋求更大权力范围或试图转嫁国内危机的政治家，以及制造民族主义神话，用以与利益兑换同时也谋取其话语权力的人。

——这个段落可说是我对狭隘民族主义的一种实质性看法，至今我仍然不改变其观点，然而它似乎还可以深入。

摘录三：

进而言之，狭隘民族主义不仅是利益主义，并且更是一种"集体自私主义"。在狭隘民族主义语境中，"私"是一个否定性概念，它要求每一个人把自己无条件地献身给他所在的民族群体。20世纪90年代后半期的日本，以军国主义方式出现的狭隘民族主义又开始喧嚣，它向国民强调超越自我的"公"，并用漫画形式重塑当年日本兵的形象，问"日本人是去参战，还是逃避战争"？参战意味着献身，而且义不容辞。那么这是什么"义"呢？民族大义。然而，它不过是一种放大的私利而已。群体比个人更自私——一个学者如是说。作为个体的人总是被要求成为一个道德的人和无私的人，教化的结果是个人在一些问题上能把他人利益或群体利益置于自己之上，甚至为此献身。但吊诡的是，这样无私的要求却无法落实到任何群体，小到一个村落，大到一个民族，它都不可能像它对个人所要求的那样来反求于己。民族群体只有利害的衡量，没有克制自己利益冲动的道德理性。个人尚可用道德来约束自己，狭隘民族主义则只服从利益至上的原则。它的非道德性使它不愿理会和自己相同的其他民族在利益上的需要，往往不自觉地把自己的利益凌驾于其他民族群体之上。不妨看看阿以两大民族几十年来在土地问题上纠缠不清的冲突吧，这冲突如果是在私人之间，解决的难度也不会有这么大。因此，这里就出现了"集体的自私"问题。这也正是美国学者尼布尔在一本名为"道德的人和不道德的社会"的书中揭示出来的有关人类社会存在的一条定律。

——既然如此，当我负责编选本章文字时，我便拥有了一种裁选的价值尺度，同时也裁选出现在见到的这些文章。在某种意义上，它们是在

为我张言，何况言说得如此之好，比如哈耶克，比如米塞斯，当然还有汤因比……

(邵建)

第四章多样文化与普世价值

4.1全球伦理普世宣言

斯威德勒

美国天普大学教授。本文选自孔汉思·库舍尔编《全球伦理：世界宗教议会宣言》，何光沪译，成都，四川人民出版社，1997。

一、总则

我们这些来自不同的伦理和宗教传统的男人和妇女，谨承诺遵行下列“全球伦理普世宣言”。我们在此所言者，并非包含十分详尽细节的各项道德标准，而是单一总体的伦理，即对待善恶的基本态度，以及将其付诸行动所需的基础原则和中程原则。

我们做出这一承诺，并非无视我们之间的差别，恰是出于我们各别的观点，因为我们在各种各样的伦理和宗教传统中，毕竟看出有共同的信念，这些信念使我们可以宣言，要在我们对待自己、对待彼此、对待周围的世界之时，反对一切形式的非人道而赞成人道。我们在我们的每种传统中都发现有：

a)支持普遍人权的理由；

b)为公正与和平而工作的召唤；

c)以及对保护地球的关切。

我们肯定并赞成这些正面的人类价值——自由、平等、民主、对相互依存的承认、对公正和人权的承诺，它们在我们的世界上，尽管有时缓慢得令人痛苦，但仍然在越来越多地得到接受和拥护。我们还相信，我们的世界上的种种状况在激励我们，甚至在要求我们，超越那些使我们分裂的东西，要在对于保存和尊重地球至关紧要的事务方面作为一个整体来说话，因此我们支持走向一种反映我们多种多样传统中的最佳价值的全球秩序。

我们确信，一种公正的全球秩序，只能建立在一种清楚明了普遍承认的规范和原则的全球伦理之上，而且，这样一种伦理推定人们有公正行动的准备的意愿——这是心灵的趋势。此外，一种全球伦理要求精心表达那些得到支持的原则，以求得到公正的考察和批评——这是头脑的

趋势。

我们的传统中的每一种，都坚持一些超出在此所表达的东西的崇奉。但是我们发现，在我们的伦理和宗教传统之内，世界共同体正在逐渐揭示出一种基本的、最低限度的道德方面的一致意见之种种成分，这种一致意见对于一切有善良意愿的人，不论是男是女，不论是否信教，都是有说服力的，而且它将为我们提供一个道德结构。在其中，我们可以同自己之间、同彼此之间、同世界之间相互关联时采取公正和尊重的方式。

为了确立一种全人类范围的一致意见，我们发现有必要发展并使用一种奠基于全人类的语言，尽管每一种宗教和伦理传统都有其自身的语言来表达本宣言的内容。

除此之外，我们的每一种伦理或宗教传统，都不会满足于最低标准，虽然这些标准至关重要；恰恰相反，由于人类总在永不休止地超越自身，我们的诸传统还提供了可供努力争取的最高标准。因此，本宣言也提出了最高标准。但是，这些最高标准显然只是可供争取的理想，因而不能就它们提出要求，以免一些人的某些基本的自由和权利因而受到侵犯。

二、前提

作为一份我们相信必能巩固对人权之肯定和对地球之尊重的“全球伦理普世宣言”，本文件肯定并支持1948年联合国“世界人权宣言”所列举的各项权利和相应的责任。与联合国的该首次宣言一致，我们认为有五项一般前提是全球伦理不可或缺的：

a)每一个人均拥有不可剥夺和不可侵犯的尊严；个人、国家和其他社会实体均有责任尊重并保护每一个人的尊严。

b)没有一个人或社会实体存在于道德范围之外；每一个人——所有个人和社会组织——都应该做好事而避免坏事。

c)人人具有理性和良知——做人的重大要求是按良知行事；各种社团、国家和其他社会组织均有责任保护并培养这种内在能力。

d)各种有助于人类和世界福利的社团、国家和其他社会组织都有权利存在和发展；这种权利应该受到一切人的尊重。

e)人类是自然的一部分，不是与自然相分离的；伦理上的关切应该超出人类而扩及地球的其他部分以至宇宙。简言之，本宣言要反映实

在，它不是纯粹人类中心的，而是宇宙人类中心的。

三、基本规则

我们提议，以数千年来在诸多宗教和伦理传统中一直得到肯定的“金规则”，作为据以奠定全球伦理的基本原则：“你不愿意别人怎样对待你，你就不该怎样对待别人。”或用正面措辞来说，“你愿意别人怎样对待你，你就应该怎样对待别人”。这条原则应该不仅对人们自己的家庭、朋友、社团和民族有效，而且针对一切其他的个人、家庭、社团、民族、全世界以及整个宇宙。

四、基础原则

1．因为自由乃属于做人的本质，所以，只要不侵犯他人的权利或表现出对有生物或无生物适当的尊重，每一个人都有自由行使和发展每一种能力。此外，行使人的自由的方式应该促进一切人的自由，促进对一切生物和无生物的适当的尊重。

2．因为一切人都具有同等的尊严，所以，一切人都应该被作为目的而不仅仅是手段来对待。此外，所有的人在同别人的每一种交往中，都应该努力最大限度地增进所有相关的人之内在尊严。

3．虽然人类比非人类具有较大的内在价值，但是所有的事物，生物和无生物，都由于它们的存在而确实拥有内在的价值，因此对待它们应该有适当的尊重。此外，所有的人在同非人的生物和无生物的每一种交往中，都应该努力最大限度地尊重其内在的价值。

4．随着人类必然地不断追求更多的知识和真理，人们也要追求使自己认为好的即自己所爱的东西同自我相结合；通常，这种自我被扩张或超越，而包含自己的家庭和朋友，人们乃为自己的家庭和朋友追求好处。此外，由于有上述“金规则”，这种能爱和被爱的“自我”需要继续其自然的扩张或超越，而包括社团、民族、世界和宇宙。

5．所以，真正的人类之家，乃是本真的自爱和他爱，二者相依相成地以这样一种方式相联结，以至最终趋向于成为包容一切的爱。爱的这种扩张与包容性，应该被承认为个人交往与全球交往中的一个积极的原则。

6．那些对别人负有责任的人，应该帮助其对之负责的人。此外“金规则”意味着：假如我们陷于不能自助的严重困境，我们会想要能帮助我们的人来帮助我们，即使我们对我们未负有任何责任；因此，我们应该

帮助不能自助的陷于严重困境的他人，即使我们对他们未负有任何责任。

7．因为一切人都有同等的权利认为自己的宗教或信仰——即自己对生活的终极意义和相应地该如何生活的解释——是真实的，所以每种人类宗教或信仰都应该被给予适当的自由和尊重。

8．此外，对话——即主要目的在于向别人学习的交谈——是一种必要的手段，人们通过它而不断扩充和深化自己对生活意义的解释，并且发展出一种不断拓宽的一致意见，凭着它，男人和妇女们就能够以真正富于人性的方式，共同生活在这个星球上。

五、中程原则

1．法律责任

因为一切人都拥有固有而平等的尊重，所以，一切个人和社团都应该在法律面前平等对待每一个人，为一切人提供同等的保护。

与此同时，一切个人和社团都应该遵守一切公正的法律，不仅要服从其文字，尤其要服从其精神。

2．关于良心和宗教或信仰的责任

因为人类是思考着的、并因而在本质上是自由抉择着的存在物，所以，一切个人和社团都应该尊重人性的这个方面，允许一切人拥有思想自由、言论自由、良心自由、宗教或信仰自由之权利。

与此同时，一切人行使其思想自由、言论自由、良心自由、宗教或信仰自由之权利的方式，应该显示出对其自身和别的所有人的尊重，并争取为自己和人类同胞创造最大限度的广义理解的利益。

3.关于言论和信息的责任

因为人类是思考着的存在物，具有感知实在并表达对实在的感受的能力，所以一切个人和社团拥有尽可能多地了解真相和诚实地表达真相的权利的责任。

与此同时，每一个人都应该避免种种掩盖、歪曲、对他人的操纵以及对个人隐私的不适当的侵犯；这种自由与责任尤其适用于大众传播媒体、艺术家、科学家、政治家和宗教领袖。

4．关于参与一切影响自己或自己对之负责者的决策的责任

因为人类是自由抉择着的存在物，所以，一切个人和社团都应该尊重人性的这个方面，允许一切人有权在一切影响自己的决策中直接或间

接地公开提出意见，包括有意义地参与挑选自己的领导人并使之有责任说明决策，还应该允许一切人有同等的权利担任一切自己能力可以胜任的领导职务。

与此同时，一切人都应该努力以这样一种方式行使其参与自治的权利责任，以便为自己和人类同胞创造最大限度的广义理解的福利。

5．关于男女关系的责任

因为妇女与男人是天生平等的，又因为他们常常相互吸引，所以，一切个人和社团都应该尊重人性的这些方面，允许一切人，妇女和男人，拥有同等的权利去自由结婚，而且，一切妇女和男人在婚姻生活或者解除婚姻方面都应有同等的权利。

与此同时，所有的男人和女人在婚姻之外和婚姻之内彼此对待的方式，都应该尊重自身和别人的内在尊严、平等、自由和各项责任。

6．关于财产的责任

因为人类在本性上是自由的、有肉体的和社会性的，所以，一切个人和社团都应该尊重人性的这些方面，允许一切个人和社团有权拥有各种不同种类的财产。

与此同时，应该以这样一种方式组织社会，以使财产之处置带有尊重，努力不仅仅为财产所有者，而且也为其人类同胞，以及一般地为整个世界创造最大限度的福利。

7．关于工作与闲暇的责任

因为一切人要过真正的人的生活，通常就应既有有意义的工作，又有消遣性的闲暇，所以，一切个人和社团都应该尊重人性的这些方面，并努力这样来组织社会，以便为自己也为其社团的所有成员提供真正的人的生活的这两个方面。

与此同时，一切个人都有责任适当地工作以获取报酬，并且同一切社团一起，努力为自己、为自己的社团、为其他的个人和社团，争取更有创造性的工作和娱乐性的闲暇。

8．关于儿童与教育的责任

首先，儿童对自己的生存、对自己的社会化和教育，不能负任何责任；能负责任的是他们的父母。当他们不论因何缘由而不能负责之时，范围较大的社团、亲属亲戚和公民社会就有责任为孩子们提供尽可能最亲切的照顾，物质方面、心理方面、道德或精神方面以及社会方面的照

顾。

因为人类只有通过宽泛意义上的教育，在现在越来越多地还要加上严格意义上的教育，才能成为真正富于人性的，所以，一切个人和社团都应该尊重人的发展的这个方面，并且应该努力为所有的儿童和成年男女提供这样一种教育，这种教育旨在充分发展人的人格，以及对各项人权和基本自由的尊重，促进一切人(不论其种族、民族、宗教、信仰、性别和其他方面有何差别)之间的理解、对话和友谊以及对地球的尊重。

与此同时，一切个人和社团都有责任在为自己和自己的社团的这种教育提供必要手段方面做出适当的贡献，此外，还应努力争取为一切人提供这种教育必须的手段。

9．关于和平的责任

因为对一切人来说，作为暴力之消失和正义之呈现的和平，乃是所有人的充分人性分别地和共同地完全发展之必要条件，所以，一切个人和社团都应该尊重这项人类需要，并持续地努力促进和平在所有层面上，在个人的、人际的、本地的、地区的、民族的和国际的层面上之发展，同时承认：

a)和平的必要基础，是对一切人的公正；

b)暴力应予避免，只在无暴力则会导致更坏结果时才采用；

c)当和平破裂之时，应该把一切努力都集中于迅速恢复和平——在对一切人公正这一必要基础之上恢复和平。

与此同时，应该认识到和平像自由一样，是一种应当不断加以培育的正面价值，因此，一切个人和社团都应该做出必要的事先努力，以求不仅避免和平被破坏，而且加强和平的稳定发展和增长。

10．关于环境保护的责任

因为万物不论有无生命，都只因其存在便具有一种内在的价值，又因为假如环境被严重破坏则人类就不能作为人类充分发展甚至生存下去，所以，一切个人和社团都应该尊重在其中“我们大家生活、活动并拥有我们的存在”的生态圈，并且应该这样行动，从而：

a)除非是用于某种更大的善(例如用植物或动物果腹)，否则不毁灭任何自然形态的生物或无生物；

b)只要可能办到，就仅仅消耗可替换或可再生的自然形态物质。

与此同时，一切人和社团都应该不断地保持警戒，以保护我们脆弱

的宇宙，尤其是保护它免遭正在爆炸的人口和正在增加的技术可能性日益扩大的威胁。

1993年12月2日修订

4.2“普世伦理”：宗教良知的国际表现

何光沪

（1950- ）中国社会科学院世界宗教研究所研究员，中国当代学者。本文选自《宗教：关切世界和平》。成都，四川人民出版社，1997。

在当今世界上，人们可以看见两种似乎不相关联的现象：一方面随着交通和通讯技术的发展以及经济和国际联系的加强，人与人之间、民族与民族之间的距离正日益缩小，世界正缩小为所谓“地球村”；另一方面，随着传统价值的衰落和社会变化的加速，不论在东方还是西方都出现了某种伦理危机，出现了所谓“道德滑坡”。

事实上，这两种现象连在一起，使人类生活受其影响的程度大大加剧。事情十分明显：人与人之间越接近，人的行为失范（不守道德规范）造成的危害就越大--我在离你十里远的地方大放迪斯科音乐，同在你的隔壁屋里放相比，对你的影响当然不一样；一场核试验的地点离你有一万里，同离你只有一百里相比，对你的影响就更不一样。

令人忧心的是，在这个因为缩小而更加需要道德的世界上，反而出现了人所共睹的道德下降。这种道德下降不仅表现为一个民族、社会或文化内部“不守规则”行为的增多，而且表现为一些民族、社会或文化之间的关系从和谐、友好演变为暴力、压迫，而这又常常起因于自我中心和利己主义，违反或无视一些起码的准则。在意识形态和政治对抗造成的“冷战”已成过去的今天，不同民族、国家和文化之间的对立造成的热战和冲突却依然层出不穷。

更加令人忧心的是，本来应提倡高尚道德并引导信众为善的宗教，在某些冲突和战争中，竟然被用来为一些伤天害理的行为辩护，甚至被用来煽动仇恨和实行暴力。

在这种情况下，1993年“世界宗教议会”通过的《走向全球伦理宣言》向全世界宣布：“我们特别要谴责借用宗教名义的侵略和仇恨”，这不能不使世人感到，这种声音，可以说是代表了国际宗教界的良知。

《走向全球伦理宣言》是由基督教界发起而得到世界各宗教响应的全球伦理运动的一个里程碑。它既是1993年以前长时间努力的结果，又是以后漫漫长途的起点。这项运动的宗旨，就是要在这个道德滑坡的世界上，在宗教的差异会被用来为冲突和对抗辩护的情况下,强调基本道德生死攸关的重要性，展示基本道德在不同宗教中的基础以及各种宗教平等对话、和平共处的可能性。

全球伦理运动有着深远的理论根源和广阔的社会背景。

众所周知，本世纪初期的基督教自由主义曾受到第一次世界大战残酷现实的打击，天主教现代主义则从上世纪末叶就受到教廷的严厉批判。但是，批判自由主义的主将、20世纪最有影响的基督教神学家卡尔·巴特(1886-1986)　在其晚年开始缓和了其僵硬的观点，从强调“神人之间无路可通”，转而同意上帝也有人性，或朝向人的一面。另一位最有影响的神学家保罗·蒂里希(1886-1965)　　则不但在理论上论证了所谓“遵主圣范”就是要在生活中摆脱同自我、同他人、同世界、同存在的疏离，而且在实际上也开始同佛教进行对话。当代著名神学家麦奎利(1919-)更号召基督教徒“放弃过时的狭隘观念”。他写道：“宗教多元状况即使不是永远，至少也将长期与我们同在，而且十分可取的是，各种宗教不仅要寻找一种共处之道，而且还积极寻求更切近的相互理解，在共同的任务中彼此合作。”（麦奎利：《基督教神学原理》，第172页。）这代表了越来越多的基督教神学家反对“唯我独尊”并主张与其他宗教合作的观点。他又写道：“世界各大宗教在道德教导方面，比在任何其他方面彼此靠得更拢，而且在用爱、同情、利他主义来要求信徒方面是一致的。在这方面，它们还与最良好的世俗伦理最为接近。”麦奎利：《基督教神学原理》，第503页。）这些著名思想家以及其他众多基督教学者的类似观点，反映了基督教神学界的开明倾向。在天主教方面，梵蒂冈第二次大公会议宣布的革新与开放方针，及其关于信徒参与俗世建设和关于与其他宗教、其他意识形态进行对话的重要文件，以及教廷中相应机构的设立，特别是卡尔·拉纳尔等主要思想家的理论，都反映出天主教神学界越来越多人的这一主张，即承认其他宗教中的真理，并以平等对话代替唯我独尊，关注现实社会的各种问题，其中包括伦理道德问题。

从20世纪60年代西方青年的嬉皮士和造反运动以来，传统道德和价值观的危机引起了越来越多有识之士的关注。在努力挽救传统道德、阻

止道德滑坡的社会运动中，基督教会成了一支主要的力量，在这方面，西方教会中的保守派比自由派或开明派的态度更为鲜明，这尤其表现在他们坚决反对吸毒、堕胎和同性恋等等合法化的态度上。尽管在一些"前沿"的敏感的伦理争议问题万面，在对待与其他宗教合作的态度方面，西方基督教中的保守派和开明派有明显的分歧，但是在维护社会基本道德方面，双方毫无疑问是一致的。

二

正是在这样的理论渊源和社会背景之下，一些著名的西方神学家发起了"全球伦理"运动。先是著名的德国神学家孔汉思(Hans Kung)在1989年的联合国教科文组织会议上提出，"没有各宗教间的和平，便没有各民族间的和平"，并在加拿大和美国的演讲中宣传这一理念。1990年，孔汉思又出版了《全球责任》一书，第二年该书在英国与美国出版，并加了副标题《探求新的世界伦理》。爱丁堡公爵菲利普为其英文本写序并指出，该书提出的这个问题，"在关于这个星球上人类住区之未来的讨论中也许是最紧要和最具挑战性的问题"。1991年，美国天普大学宗教系主任、普世研究所所长、长期研究和促进不同宗教和意识形态之间对话的斯威德勒教授(Leonard swidler)发出一份呼吁书，号召起草全球伦理宣言，并主张宣言应汇聚对全球伦理及相关问题的各种研究和思考成果，然后散发到所有宗教和伦理团体的各种不同的讨论会上，去进行适当的修改，以便最终能被世界上所有的宗教和伦理集团所接受。这份呼吁书由来自不同宗教的重要学者和神学家签署发表后，孔汉思又同一些不同宗教的代表人物和学者进行了讨论，并接受了世界宗教议会大会理事会的委托，开始起草"世界宗教议会宣言"。在经过了许多研讨会与对话会的讨论之后，宣言"导言"成形，并被送交世界各地的许多研究所、国际会议和国际组织进行讨论，得到了许多宗教代表人物和专家学者，其中包括联合国前副秘书长以及众多的哲学家、教育学家和宗教学家的反馈和建议。这种"草拟一讨论一修改"的程序从"导言"延续到宣言初稿，又延续到二稿，仅仅第二稿完成后的征询意见和讨论修改过程就在世界范围内持续了九个月之久。在经过世界各大宗教的一百多名专家以及世界宗教议会理事会和筹备委员会的咨询和认可之后，宣言定稿又被送交各宗教的二百名与会代表，最后在1993年9月为纪念第一届"世界宗教议会"一百周年而举行的六千多人参加的"世界宗教议会"全体大会上得到了

讨论和通过。

《走向全球伦理宣言》在历数了当今世界上各种人为的苦难之后指出，没有一种全球伦理，便没有更好的全球秩序。《宣言》从世界各大宗教和文化的道德准则中，提出了全人类都应当遵循的一项基本要求：每个人都应受到符合人性的对待！并以耶稣的名言"你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人"和孔子的名言"己所不欲，勿施于人"作为支持。《宣言》又根据各大宗教都包含的"不可杀人"、"不可偷盗"、"不可撒谎"和"不可奸淫"四条古训，针对当代世界的状况，表述了四项"不可取消的规则"：1、珍重生命-- 致力于非暴力与敬重生命的文化；2、正直公平 -- 致力于团结与公平的经济秩序；3、言行诚实 -- 致力于宽容的文化与诚实的生活；4、相敬互爱-- 致力于男女平等与伙伴关系的文化。来自世界各种不同宗教的"宣言"签署者们承诺：要献身于共同的全球伦理，更好的相互理解，以及有益于社会的、有助于和平的、对地球友好的生活方式。最后，《宣言》呼吁所有的人，不论是男是女，信致还是不信教的人们一起努力，以实践这种生活方式，使世界变得更美好。

可以看出，"全球伦理"的两大特点，一是具有基本性，即只提出人类应有的最低限度道德；二是具有普遍性，即指明这种道德在各种不同的宗教和文化传统中都有其根据。

三

在这份宣言通过并发表之后，孔汉思和斯威德勒等著名神学家仍在继续推进全球伦理运动。其中有两项重要发展，一是斯威德勒为使全球伦理运动走出宗教界的范围，而成为信教和不信教的各国人民的共同事业，另行起草了一份《全球伦理普世宣言》。在其中他不仅把伦理的"基本规则"简化为"已所不欲，勿施于人"，而且提出了八项"基本原则"和十项"中程原则"，强调每一个人在法律、宗教、言论、决策、财产、男女关系、工作与休闲、儿童与教育、和平以及环境保护等十大方面均负有责任。斯威德勒除了撰写文章阐释这一新文本的意义、必要性和理论基础等等之外，还发起在许多国际学术会议和宗教对话会议上对此宣言进行讨论和修改，力求使运动深入到学者、领袖和民众这三个层面中去。另一项重要发展，是一些重要的退休政治家开始同宗教领袖、专家学者联合起来推进此一事业，例如，包括前西德总理施密特和前加拿大总理特鲁多在内的一些著名政界领袖组成的互动委员会(Inter Action Council)

就联合一些宗教界与学术界人士，于1996年在维也纳召集会议，发表关于全球伦理的报告书，提出了一系列重要建议，其中包括由联合国召开大会来考虑“人类责任宣言”的问题，以补充“世界人权宣言”。

所有这些活动，可以说都进一步增加了孔汉思所说的“希望的迹象”。孔汉思在《走向全球伦理宣言的历史、意义与方法》一文中说：宣言“只能提供一种最低的伦理”，但是，“假如实现这种最低限度的共同价值、标准和基本态度，那就已经是一个了不起的成就了”。（《全球伦理》中译本，第78页。）“这份《宣言》的实现前景如何？当然没人能够知道。十分显然，‘全球伦理’现在已经成了一个纲领性的词汇，而且许许多多的人现在已经承认了全球伦理的特定的共同原则。然而同样肯定的是，《走向全球伦理宣言》还不是全球伦理的实现。这样一份宣言不可能是终点，而只能是通向终点的途径。它的结果依赖于每一个人，依赖于你和我。”（《全球伦理》中译本，第80页。）

而《全球伦理》一书的编者之一库舍尔则写道：“《走向全球伦理宣言》第一次提供了一个征象，表明各宗教的代表们能够怀着善意，公开强调那些有约束力的价值观、不可取消的标准和具体的规范，能够在它们的信徒中间传扬和平的心胸，以及对话与合作的意愿。这个希望乃是系于以下的事实：一个日益增长的伦理意识的广泛过程正在不同宗教中开始兴起，正在加强着那些为此目标而努力的力量。每一种宗教都受到号召，要运用自身的伦理传统和灵性资源，为全人类的幸福作出贡献。这些伦理传统和灵性资源，可以支持《走向全球伦理宣言》导言中所说的东西：‘我们是相互依存的。我们每一个人都依赖于整体的福利，所以，我们珍视生物共同体，珍视人、动物和植物，珍视对地球、空气、水和土壤的保护。我们对于自己所做的一切，都负有个人的责任。’”

我想，有着重视伦理道德的悠久传统的中国各大宗教的代表，同样具有这样的善意，同样能够强调这些基本的伦埋规范，在信徒中传扬和平的心胸，以及对话与合作的意愿。面对着中国和世界在道德上的紧迫需要，中国各大宗教责无旁贷，更应该运用自身的伦理传统和灵性资源，为中国人民和全人类的幸福作出贡献。

4.3在北京大学的演讲

克林顿

（1946- ），美国前总统。本文是克林顿1998年6月29日在北大的演讲。有删节

（以下删除）

克林顿总统：谢谢。陈校长、任书记、迟副校长、韦副部长，谢谢你们。今天，我很高兴率领一个庞大的美国代表团来到这里，代表团中包括第一夫人和我们的女儿，她是斯坦福大学的学生，该校是和北大具有交流关系的学校之一。此外，我们的代表团中还包括六位美国国会议员、国务卿、商务部长、农业部长、经济顾问理事会理事长、我国驻华大使参议员尚慕杰、国家安全顾问和我的办公厅主任等。我提到这些人是为了说明美国极为重视对华关系。在北大百年校庆之际，我首先要向你们全体师生员工、管理人员祝贺。恭喜了，北大！（掌声。）各位知道，这个校园曾经一度是由美国传教士建立的燕京大学。学校许多美丽的建筑物由美国建筑师设计。成千上万的美国学生和教授来到北大求学和教课。我们对你们有一种特殊的亲近感。我很庆幸，今天和79年前的一个重要的日子大不相同。1919年6月，就在这里，燕京大学首任校长司徒雷登（John Leighton Stuart）准备发表第一个毕业典礼致辞。他准时出场，但学生一个未到。学生们为了振兴中国的政治文化，全部走上街头领导“五四”运动去了。我读到这个故事后，希望今天当我走进这个礼堂时，会有人坐在这里。非常感谢大家前来听我演讲。(掌声。)

一百年以来，北大已经发展到两万多学生。贵校的毕业生遍及中国和全世界。贵校建成了亚洲最大的大学图书馆。去年贵校有20%的毕业生去国外深造，其中包括一半的数理专业学生。在这个百年校庆之年，中国、亚洲和全世界有100多万人上机访问贵校的网址。在新世纪黎明之际，北大正在率领中国奔向未来。

你们是中国下一代的领导者。我今天要跟你们讲的是，建立中美两国牢固的伙伴关系，对于你们的未来至关重要。

在几千年的历史长河中，中国为人类文化、宗教、哲学、艺术和科技作出了贡献，美国人民深深钦佩你们。我们铭记着第二次世界大战期

间两国的牢固伙伴关系。现在我们看到，中国处于历史性时刻：能和你们光辉灿烂的过去相提并论的，只有贵国目前气势磅礴的改革和更加美好的未来。

仅仅在30年前，中国还与世界隔绝。现在，中国参加了从航空旅行到农业开发等领域的1000多个国际组织。贵国为大规模贸易和投资敞开了大门。今天有40,000多年轻的中国学生在美国留学，还有数十万中国学生在亚洲、非洲、欧洲和拉美国家留学。

贵国在社会和经济领域的变革更为显著，从一个封闭的指令性经济体制向一个日显生机、日趋注重市场性的经济转变，产生了连续20年史无前例的增长，赋予人民更大的自由，到国内外旅游、进行村委会选举、拥有住房、选择职业以及上更好学校。因此，贵国帮助成千上百万的人们摆脱了贫困。在过去的10年中人均收入翻了一番以上。大多数中国人民过上了20年前还难以想象的美好生活。

当然，这些变化也打乱了固有的生活和工作格局，给贵国的环境造成了巨大压力。以前，每个城市居民到国有企业就业都有保障。现在，你们必须到就业市场上去竞争。以前，每个中国工人只要满足北京中央计划人员的要求，现在，全球性经济意味着人人必须跟上世界其他地区的质量和创造力。对于缺乏适当训练、技能和支持的人们来说，这个新世界的确令人生畏。

在短期内，一些诚实勤快的人会失业。正如你们所见，过去20年的开发模式和能源使用模式，造成了空气污染、滥伐森林、酸雨和缺水，在环境、经济和医疗保健方面带来了巨大代价。

面对这些挑战，必须制定出培训和社会保障的新体系，推出保护环境的新政策和新技术，以便在促进经济增长的同时改进环境。我对中国人民智慧、独创性和开发精神的所见所闻，过去几天我和江主席和朱总理及其他人会谈中的所见所闻，给了我信心，相信你们定能成功。

在你们建设新中国的同时，美国希望同你们建立新关系。我们要看到一个成就非凡、安全开放的中国，和我们携手为一个和平繁荣的世界而努力。我知道，无论在中国还是在美国，都有人怀疑两国之间的紧密关系是否是好事。但是，世界在变化，我们面临着种种挑战，我们了解的这一切告诉我们，我们两国携手合作比分道扬镳要有利得多。

已故的邓小平告诫我们要实事求是。新世纪来临之际，事实显而易

见。我们两国间的距离在缩短，实际上是所有国家间的距离在缩短。以前，美国的快速帆船开到中国要花几个月。今天，高科技使我们天涯若比邻。从笔记本电脑到激光技术、从微芯片到兆字节储存器，信息革命正在照亮人类知识领域，将我们更紧密地联结起来。人们只要敲一下电脑的键盘，观念、信息和资金就能跨越全球，为人们创造财富、预防和征服疾病、加深具有不同历史和文化背景人民之间的了解，带来了极大的机会。

但我们也知道，更大的开放和更快的变革也意味着，别国产生的问题会很快蔓延到本国境内，如大规模毁灭性武器的扩散、有组织的犯罪和贩卖毒品的威胁、环境的恶化和严重的经济混乱等问题。没有哪个国家能避免这些问题，没有那个国家能独自解决这些问题。我们，特别是中美两国的年轻一代必须以迎接这些共同的挑战为共同的事业，共创一个光辉灿烂的新世纪。

二十一世纪是你们的世纪。中美两国将面临亚洲安全的挑战。我们两国曾在朝鲜半岛为敌，现在我们携手合作，为一个永久和平和无核武器的未来而努力。

世界各国正在摆脱核威胁，而在印度次大陆，印度和巴基斯坦却甘冒挑起新一轮军备竞赛的风险。我们正在谋求一个共同的策略，以使印巴两国停止进一步的核试验，并为解决分歧进行对话。

在二十一世纪，你们年轻一代必须承担制止更加致命的核武器、化学武器和生物武器扩散的重任。如果这种武器落入坏人之手或流入不适当的场所，无论大小国家，其安全都会受到威胁。中美两国日益认识到制止这类武器扩散的重要性，因此我们已开始齐心协力，控制世界上最危险的武器。

在二十一世纪，你们年轻一代一定要扭转犯罪和毒品的国际逆流。全世界有组织的犯罪分子每年从人民手中抢走的财产达数十亿美元，破坏了人们对政府的信任。美国人民深知毒品给学校师生和社区居民造成的破坏和绝望。中国的边境和十几个国家相邻，已成了各种走私分子的通道。

去年，我和江主席请求中美双方的高级执法官员加强合作，打击这些犯罪分子，防止洗钱，防止在残酷条件下偷运外国人，防止伪币破坏货币的信用。就在本月，我们的缉毒署在北京开设了办事处。不久，中

国的缉毒专家也将在华盛顿开展工作。

在二十一世纪，你们年轻一代的使命是必须保证今天的进步发展不以明天为代价。中国过去20年来的快速增长以遭受毒害为代价，即贵国人民的饮用水和呼吸的空气都已遭受污染。这种代价不仅仅体现在环境方面，对人民的健康也造成了严重的危害，而且还会阻碍经济的发展。

环境问题正在变得日趋全球化和全国化。例如，在不久的将来，如果目前的能源使用模式不改变，中国将超过美国成为世界最大的温室气体的排放国。温室气体是全球性升温的主要原因。如果世界各国不减少排放造成全球性升温的气体，下世纪的某个时候就会出现气候急剧变化的严重威胁，这将改变我们的生活和工作方式，某些岛国就会被大水淹没，某些国家的经济社会结构就会遭到破坏。

我们必须大力合作。经验告诉我们美国人，可以在促使经济成长的同时保护环境。为了我们自己也为了世界，我们必须做到这一点。

我国副总统戈尔已同中国政府合作开展了不少工作。在此基础上，我和江主席正在一起探讨方法，在中国推出美国的清洁能源技术，在促进中国经济发展的同时提高中国的大气质量。

但我还要重申—这话不在我的讲稿上—在这一点上你们这一代还要有更多的作为。这对你们、对美国人民和世界的未来都是一个巨大的挑战。这个问题必须在大学里提出，因为如果政治领导人认为采取环保措施会导致大规模的失业或严重的贫困，他们就不愿意这样做。事实证明环保不会造成失业和贫困。如果我们的方法得当，人们将取得更快的经济增长，拥有薪水更高的工作，促进教育和科技向更高水平发展。但是，你们大学生和你们的大学，中美两国以及全世界的人民都必须带这个头。（掌声。）

在二十一世纪，你们必须承担不分国界的国际金融系统的重任。当香港和雅加达的股票市场下跌时，其影响再也不是局部性，而是全球性的。因此，贵国充满生机的经济成长同整个亚太地区恢复稳定和经济发展紧密相连。

在最近一次的金融危机中，中国坚定不移地承担了对本地区和全世界的责任，帮助避免了又一个危险的货币贬值周期。我们必须继续携手合作，对付全球金融系统面临的威胁以及对整个亚太地区本应有的发展和繁荣的威胁。

在二十一世纪，你们这一代将有极大的机会，将我们科学家、医生、工程师的各种才能结合起来，用于追求共同的发展。我们早就在一些合作领域中取得了突破，包括从医治脊柱对裂到预报恶劣天气和地震等。这些突破证明，只要我们合作，就能改变中美乃至全世界数以百万计的人的生活。扩大我们在科技领域的合作是我们给未来奉献的厚礼之一。

在我以上列举的每一个关键领域，显然，只要我们相互合作而不是互不往来，我们就能取得更大的成就。因此，我们应该努力，确保双方之间目前的建设性关系在下个世纪结出圆满的协作果实。

要做到这一点，我们就必须更好地相互了解，了解各自的共同利益、共有的期望和真诚的分歧。我相信大家在电视上都看到了，我和江主席星期六在联合记者招待会上公开直接的交流，有助于澄清和缩小我们的分歧。更为重要的是，允许人们理解、辩论和探讨这些问题，能使他们对我们建设美好的未来更加充满信心。

（以上删除）

从我居住的华盛顿特区白宫的窗口向外眺望，我们第一任总统乔治．华盛顿的纪念碑俯视全城。那是一座高耸的方形尖塔。在这个庞大的纪念碑旁，有一块很小的石碑，上面刻着的碑文是：美国决不设置贵族和皇室头衔，也不建立世袭制度。国家事务由舆论公决。

美国就是这样建立了一个从古至今史无前例的崭新政治体系。这是最奇妙的事物。这些话不是美国人写的，而出自福建省巡抚徐继(畬)玉(Xu Jiyu)之手，并于1853年由中国政府刻成碑文，作为礼物送给美国。

我很感激中国送的这份礼物。它道出了我们全体美国人民的心声，即人人有生命和自由的权利、追求幸福的权利，有不受国家的干涉，辩论和持不同政见的自由、结社的自由和宗教信仰的自由。这些就是220年前美国立国的核心理想。这些理想指引我们跨越美洲大陆，走向世界舞台。这些仍然是美国人民今天珍视的理想。

正如我在和江主席举行的记者招待会上所说，我们美国人民正在不断寻求实现这些理想。美国宪法的制定者了解，我们不可能做到尽善尽美。他们说，美国的使命始终是要“建设一个更为完美的联邦。”换言之，我们永远不可能尽善尽美，但我们必须不断改进。

每当我们放弃不断改进的努力，每当我们由于种族或宗教原因、由

于是新移民，或者由于有人持不受欢迎的意见，而剥夺我们人民的自由，我们的历史就出现最黑暗的时刻。每当我们保护持不受欢迎的意见者的自由，或者将大多数人享受的权利给予以前被剥夺权利的人们，从而实践《独立宣言》和《宪法》的诺言，而不是使其成为一纸空文，我们的历史就出现最光明的时刻。

今天，我们没有谋求将自己的见解强加于人，但我们深信，某种权利具有普遍性，它们不是美国的权利或者欧洲的权利或者是发达国家的权利，而是所有的人们与生俱来的权利。这些权利现在载于《联合国人权宣言》。这些就是待人以尊严、各抒己见、选举领袖、自由结社、自由选择信教或不信教的权利。

《独立宣言》的作者、我国第三任总统托马斯．杰克逊在他一生的最后一封信中写道："人们正在睁开眼睛关注人权。"在杰克逊写了这句话172年之后，我相信，人们现在终于睁开眼睛关注着世界各地男男女女应享受的人权。

过去20年以来，一个高涨的自由浪潮解放了成千上百万的生灵，扫除了前苏联和中欧那种失败的独裁统治，结束了拉美国家军事政变和内战的恶性循环，使更多的非洲人民有机会享受来之不易的独立。从菲律宾到南朝鲜，从泰国到蒙古，自由之浪已冲到亚洲的海岸，给发展和生产力注入了动力。

经济保障也应该是自由的要素。这在《联合国经济社会文化权益公约》中获得承认。在中国，你们为培育这种自由已迈出了大步，保证不遭受匮乏，并成为贵国人民的力量源泉。中国人的收入提高了，贫困现象减轻了；人们有了更多的选择就业的机会和外出旅游的机会，有了创造更好生活的机会。但真正的自由不仅仅是经济的自由。我们美国人民认为这是一个不可分割的概念。

在过去的四天中，我在中国看到了自由的许多表现形式。我在贵国内地的一个村庄看到民主的萌芽正在迸发。我访问了一个自由选举村委领导的村庄。我也看到了大哥大电话、录象机和带来全世界观念、信息和图象的传真机。我听到人们抒发自己的想法，我还同当地的人们一起为我选择的宗教信仰祈祷。在所有这些方面，我感觉到自由的微风在吹拂。

但人们不禁要问，我们的发展方向是什么？我们怎样相互合作走上

历史的正确一面？贵校伟大的政治思想家之一、胡适教授在50多年前说过："有些人对我说，为了国家的自由你必须牺牲自己的个人自由。但我回答，为了个人自由而奋斗就是为了国家的自由而奋斗。为了个性而奋斗就是为了国民性而奋斗。”

我们美国人认为胡适是对的。我们相信，并且我们的经验表明，自由加强稳定，自由有助于国家的变革。

我国的一位开国先贤本杰明．富兰克林曾经说过：“我们的批评者是我们的朋友，因为他们指出我们的缺点。”如果这话正确，在美国很多时候，总统的朋友比其他任何人都多。

(笑声。)但确实如此。

在我们生活的世界，全球性的信息时代、不断的改进和变革是增加经济机会和国力的必要条件。因此，让信息、观念和看法最自由地流通，更多地尊重不同的政治和宗教信仰，实际上将增加实力，推动稳定。

因此，为了贵国和世界的根本利益，中国的年轻人必须享有心灵上的自由，以便最充分地开发自己的潜力。这是我们时代的信息，也是新的世纪和新的千年的要求。

我希望中国能更充分地赞同这个要求。尽管贵国历史上有过辉煌的功绩，我认为，贵国最伟大的时光仍在前头。中国不仅顶着20世纪的种种艰难险阻生存了下来，而且正在迅速向前迈进。

其它的古老文化消亡了，因为他们没有进行变革。中国始终显示出变革和成长的能力。你们必须重新想象新世纪的中国，你们这一代必然处于中国复兴的中心。

我们即将进入新世纪。我们所有的目光瞄向未来。即使贵国以千年计算历史，即使美国以百年计算历史，贵国的历史也更加悠久。然而，今天的中国和任何一个国家一样年轻。新世纪将是新的中国的黎明，贵国为其在历史上的伟大而自豪，为你们进行的事业而自豪，为明天的到来更加自豪。在新世纪中，世界可能再次转向中国寻求她文化的活力、思想的新颖、人类尊严的升华，这在中国的成就中已显而易见。在新世纪中，最古老的国家有可能帮助建设一个新世界。

美国希望与贵国合作，使那个时刻成为现实。

感谢大家。(掌声。)

以下删除

问：总统先生，能够第一个提问，我感到很荣幸。正如您在演说中提到的那样，中美两国人民应当携手并进。在这一进程中，最重要的是我们进行更多的交流。

我们认为，由于中国正在改革中实行开放，我们对美国的文化、历史和文学有了更好的了解，我们也从传记中对您有了很多了解。我们也对许多任美国总统有了很多了解。我们也看过了《泰坦尼克号》这部电影。但是美国人民对中国人民的了解似乎不如中国人民对美国人民的了解。可能他们只是从几部描写文革或农村生活的电影中认识中国。

因此，我要问的是，作为10年来第一个访华的总统，您计划做些什么事情，来加强我们两国人民之间的真正了解和尊重？谢谢。

总统：首先，我认为这一点提得很好。我来到这里的原因之一就是试图—你们可以见到，新闻界有些人与我同行—我希望我的访问能够帮助美国全面和平衡地认识现代中国，我来到这里后，就能够鼓励其他人也来到这里，鼓励其他人体验中国的生活。

昨天我在听众中见到一个年轻人，他自我介绍说他是第一个到中国攻读法学院的美国人。因此我希望，将会有更多的美国人到这里来学习，更多的美国人到这里来旅游，更多的美国人到这里来经商。今天上午，第一夫人和国务卿参加了一个法律项目会议。我们正在共同进行许多合作项目，帮助中国人促进法治。这应当能够促使更多的人到这里来。

我认为你的问题不容易回答。这就是我们应当努力的地方。我们需要更多的人参加，需要更多种类的联络。我们在这方面做得越多越好。

还有人提问吗？

问：总统先生，作为一个中国人，我对祖国的统一非常关心。从1972年以来，在台湾问题上取得了进展，但是我们看到美国人一再向台湾出售先进武器。我们感到愤怒的是，我们看到美国和日本延续了美—日安全条约。据某些日本官员说，这项条约甚至涵盖中国台湾省。因此我要问，如果中国在夏威夷派驻海军设施，如果中国与其他国家签署安全条约对付美国的一个部分，美国是否会同意这种行为；美国人民是否会同意这种行为？（掌声）

总统：首先，美国的政策并不是中国和台湾和平统一的障碍。三项公报和《与台湾关系法》体现了我们的政策。我国在将近20年前就承认

中国，并实行一个中国的政策。我在同江主席的会谈中重申了我们的一个中国政策。

美国和中国达成了协议，就是我们实行的是一个中国政策，同时我们也达成了协议，就是将通过和平手段实现统一，我们鼓励海峡两岸进行对话，以实现这一目标。因此，我们的政策是，向台湾出售的任何武器只能用于防御目的，国家不得认为—中国不得认为我们会试图以任何一种方式破坏我们自身的一个中国政策。这是我们的政策。但是我们认为应当能够实现—任何统一都应当能够和平实现。

关于日本，如果你们阅读我们同日本签署的安全协议，我认为协议的条款明确显示了协议的目的不是用来对付任何国家，而是支持亚洲的稳定。我们在南朝鲜驻扎了军队，目的是防止两个朝鲜越过分界线恢复朝鲜战争。我们在日本驻军的目的，主要是帮助我们在紧急情况下促进亚太地区的稳定。但是我认为，说日本或美国具有旨在遏制中国的安全关系，这是不公平的。实际上，两国都希望在二十一世纪与中国拥有安全伙伴关系。

例如，你们提过北约—我们在欧洲扩大了北约，但是我们也签署了一项条约，就是北约与俄国之间的一项协议，以证明我们不再对付俄国。过去五年来，北约所做的最重要的事情，就是与俄国并肩合作，结束波斯尼亚的战争。我向你们预测，你们现在见到的事情，就是我们与中国合作，努力限制印度和巴基斯坦的核试验造成的紧张局势，你们今后还会见到很多很多这样的事情。我认为，在这一领域里，你们将见到很多安全方面的合作。我们不能用昨天的冲突作为镜子来看待今天的协议。

问：总统先生，我很高兴有机会向您提问。您带着友好的微笑，踏上了中国的土地，并来到北大校园，因此，您的光临使我们非常激动和荣幸，因为中国人民真正渴望中国和美国在平等的基础上建立友谊。据我所知，在您离开美国之前，您说您访华的原因，是因为中国太重要了，接触胜过遏制。

我想问您这句话是不是您为这次访问所作出的一种承诺，还是在您的微笑之后是不是还隐藏了其他什么话。您是不是有什么遏制中国的其他企图？

（笑声和掌声）

总统：我要是有的话，就不会把它藏在微笑后面。（笑声。）但是我没有。这就是说，我说的就是这个意思。我们必须作出一项决定–我们所有人都是如此，但是势力强大的大国人民必须决定如何定义自己的伟大。

苏联跨台的时候，俄国必须决定如何定义自己的伟大。他们是试图开发俄国人民的力量，与邻国合作实现更伟大的未来呢，还是记住自己在过去200年来的不幸遭遇，并认为要使自己伟大的唯一方式，就是在军事上主宰邻国呢？他们选择了向前迈进的方针。世界变得更加美好。

中国也是如此。你们会决定从贵国的国内外政策方面来说，中国将在二十一世纪成为一个强国具有什么意义？这是不是意味着你们在经济上会取得巨大的成功？这是不是意味着你们在文化方面会拥有巨大的影响力？这是不是意味着你们将能够在解决世界问题方面发挥很大的作用？或者这是不是意味着你们将能够以某种形式或方式，主宰你们的邻国，而不管邻国是不是愿意？这是每一个伟大的国家都必须作出的决定。

你们问我，我是不是真的希望遏制中国？我的回答是不。美国人民对中国总是怀有非常浓厚的感情，每当我们遇到问题，这种感情会不时受到干扰。但是，如果你们回顾我国的历史，我国人民始终感到，我们应当同中国人民具有密切的关系。我认为，如果二十一世纪时美国人民以平等和尊重的态度与中国保持伙伴关系，而不是由于对在我们的国界以外发生的事情持不同意见，而花费大量的时间和金钱试图遏制中国，那就会要好得多。因此我不希望那样做。我希望建立伙伴关系。我并没有在微笑后面隐藏企图，这是我的真实信念。（掌声）

因为我认为这对美国人民有利，我的工作就是做对美国人民有利的事情。对美国人民有利的事情就是同贵国保持良好的关系。

问：总统先生，我将在今年毕业，到中国银行工作。总统先生，刚才听到总统对中美两国青年一代对未来的国际安全还有环境保护以及金融稳定所具有的责任对我很受鼓舞，并且我也知道，青年一代如要想担负起责任首先应受到良好的教育。我知道，总统先生，您很爱自己的女儿，她现在斯坦福大学读书。那么，我请问总统先生两个问题，第一个问题是，多年前，总统先生曾经提出了知识型经济的概念，您认为高等教育在今后的知识型经济发展中将起到什么样的作用？第二个问题是，

总统先生对我们青年一代，包括中美两国的青年有什么具体的希望？

总统：让我首先回答你的知识型经济问题。我在回答问题时要告诉你我在美国努力做的事情。我试图在美国建立一种局面，将大专院校的大门向每个学业成绩足够的年轻人敞开，并消除任何种类的经济负担。我们还没有完全实现这一点，但是我们已经取得了很大的进展。

我为什么要这样做呢？因为我认为，经济越先进，提高受过大学教育者的比例就越重要。让我来告诉你们这在美国有多重要。我们进行人口普查–我们每隔十年进行一次普查，清点美国的人口数字，并获得有关美国人民的各种信息。1990年的普查表明，年轻的美国人如果有大学学位，则绝大多数都能够找到好工作，收入也会增长。年轻的美国人如果受过两年或两年以上的大学教育，就能够找到好工作，收入也会增长。年轻的美国人如果没有上过大学，他们就是找到工作，收入也会下降，他们失业的可能性也高得多。

中国的经济越先进，这一规律就越适用于中国–你们就更加需要许多人获得大学和科技教育。因此我认为这非常非常重要。

现在我要说说我对美国和中国的年轻一代的期望，这个期望与经济没有关系。一个由源远流长的仇恨而非现代问题主宰的世界，是对你们的未来的最大威胁之一。只要观察世界各地，就能看到人们因为种族或宗教或民族上的差异彼此不喜欢而引起的大量麻烦–不论是波斯尼亚、印巴冲突，中东还是非洲大陆的部落都是如此。

只要观察世界各地，就能看到这类问题。年轻人更容易接受有差异的人，对有差异的人更感兴趣。我希望受过良好教育的中国的年轻人和美国的年轻人能够在世界上鲜明地表达自己的观点，反对只是因为他人有差异，就去仇恨他人或者去轻视他人。

谢谢。（掌声）

问：总统先生，关于民主、自由和人权的问题，实际上这是中国人民和美国人民都非常关心的问题。但是，老实说，在这方面我们两个国家有不少的分歧。您刚才在演讲中对美国建设民主，自由的历史进行了一个比较自豪的回顾，而且对中国也发表了一些建议性的意见。对于真诚的意见，我们当然非常欢迎。但是我同时又想起了一句老话，我想中国人民和世界人民都应当把它当作是行动的准则，那就是批评和自我批评同在。

因此，我想问您一个问题。美国近些年，美国当前在人权与民主等方面是不是也存在着一些问题呢？您能不能给我们讲一下，您的国家在这方面有哪些不足？您的政府在近期内有哪些政策？有什么效果？(掌声)

总统：我认为有，首先，我要说，在任何其他国家，而不仅仅是在中国，我在提出这个问题时，都会首先承认我国在这方面曾经有过严重的问题–各位记住，美国合法实行奴隶制有许多年–我们现在也不是完美的。我总是这样说，因为我认为，任何人都不应当声称自己在一个完美的国家生活。我们都在为了争取更美好的生活这一理想而奋斗。因此我同意你提出的要点。

我要提出两个范例。在美国仍然存在着某些歧视的事例–由于种族原因在住房或就业方面的歧视。我们设立了一套制度对付这种事情，但是我们没有完全消除这种现象。去年，我一直就这个问题与美国人民进行对话，我们努力明确政府能够做到的事情，明确美国人民应当通过地方政府或其他组织做到的事情，并明确态度，即应当改变美国人民的心态。这是一个范例。

我再提出另一个范例。我们有–1992年，我在竞选总统时，在纽约市的一家旅馆，一个来自希腊的美国移民来找我，他说，我儿子10岁，他在学校里学习选举，他说我应当投您的票。但是他说，如果我投您的票，我希望您给我儿子自由，因为他没有真正的自由。因此我问这个人，你是什么意思？他说，在我那个区犯罪率非常高，枪支和帮派太多，我儿子感觉不到–我不能让他自己走到学校去，也不能让他到街对面的公园去玩。因此，如果我投您的票，我希望您给我儿子自由。

我认为这很重要，因为大家知道，在美国，我们趋向于认为自由就是不受政府的虐待或者不受政府的控制。这是我们的传统。我们的开国先贤来到这里，是为了躲避英国的君主制。但是，自由有时要求政府采取平权步骤，赋予每个人平等的机会，接受教育，过上像样的生活，并维护守法的环境。因此，我努力工作以促使美国的犯罪率减低，现在犯罪率在25年来最低，这就是说，我们有更多的儿童获得了自由。但是犯罪率仍然很高；暴力现象仍然太严重。

因此，我们美国人要关心的不仅仅是维护我们珍视的自由，而且要建立一个环境，让人民建立真正美满和自由的生活。

这个问题问得很好。（掌声。）

问：总统先生，欢迎您光临北大。刚才您曾提到过胡适说，不要为了国家的自由而牺牲自己的自由。但是我们的前任校长蔡元培先生还说过这样一句话，他说：道并行而不相悖，万物并育而不相害。我并不认为，国家的自由和自己的自由有什么冲突，不是说为了国家的自由就一定要牺牲自己的自由。我认为自由是自己一种主动的选择，认为是最好的最适合自己的情况。象中国现在的繁荣发展正是我国人民自由的选择，主动贡献他们的力量的结果。我想自由的定义应该是，为了真理和正义选择那些最适合自己情况的道路，不知道您是否同意我的观点。另外我想最后说一句，只有真正懂得自由的人才会更加尊重别人的自由。谢谢。（掌声）

总统：首先，如果你信仰自由，就必须尊重他人作出其他选择的自由。即使是对个人自由持激进看法的社会，在自由干涉到对他人权利的维护时也承认应当限制这一自由。

例如，在我国的著名法院判例中，有一个判例规定，我们虽然有言论自由，但是如果没有发生火灾，任何人都不能自由地在拥挤的电影院里高喊"失火了，"从而造成人们互相践踏。另外还有一个著名的法院判例，规定我的自由以他人的鼻子为界限，意思是说任何人都没有殴打他人的自由。

因此我同意这一点。人们有选择的自由，你必须尊重他人的自由，他们有权作出与你不同的决定。各国的制度、文化和选择永远也不可能完全相同。正是由于这些事情，生活才变得有意思。

问：总统先生，我有两个问题。第一个问题是，美国的经济8个月以来一直持续高速增长，我想请问总统先生，这除了您个人对美国所作的贡献之外，还有那些方面是美国经济成功的主要因素？或许这对中国也是一个很好的借鉴。

第二个问题是，我想请问总统先生，江泽民主席去年访问哈佛大学时，礼堂外有很多学生在游行，今天您到北大来，如果外面也有北大学生在游行，您会有什么感想？

总统：首先，关于美国经济，我认为，从我就任总统以来，政府政策的主要作用，就是处理我国政府的庞大赤字—我国过去每年的开支都有巨大的赤字—我们控制住了赤字。30年以来，我们将第一次有收支平

衡的预算。这使得利率下降，腾出大量资金用于在私营部门创造就业机会。我们做的第二件事情，就是大幅度扩大贸易，因此我们开始在世界各地大量增加销售额。我们做的第三件事情，就是试图增加人才投资–投资于研究、开发、技术和教育。

除了这些以外，美国人民本身也有很大功劳。我们的商业界非常精明；他们投资于新科技，投资于新市场和人才培训。在我们的环境中，人们创业非常容易，可能这个领域对中国最有借鉴作用。

我知道我的夫人在全世界各地的村庄中做了许多工作，她努力推进对村民们的信贷，使他们能够通过贷款自行创业，努力利用自己现有的技能。即使在最贫困的非洲和拉丁美洲地区，我们也见到这种制度的效用，在那里机会大量地产生。

因此，在美国，我们努力为人们创业、扩大企业和经营企业提供便利。然后，我们作出非常非常刻苦的努力，在以前没有机会的领域里提供机会。所有这些事情组合在一起–但是我特别认为，大部分功劳应当归于美国人民。毕竟处于我这个地位，我们应当实行正确的政策，以便我们能够建立一个大环境，让美国人民在其中创造未来。我认为基本上这已经实现了。

你问的问题很有意思。实际上，在美国我碰到过多次示威。江泽民主席在美国时，我对他说，他们向他示威我很高兴，这样我就不会感到那么寂寞了。（笑声和掌声。）

言归正传。如果外面有很多人向我示威，假如他们是因为第一位先生问我的问题而示威。假如他们说，啊，克林顿总统正在试图干涉中国和台湾的和平统一，他不应当向台湾出售任何武器。那么，我就会试图了解他们示威的原因，然后询问东道主我是否能够去跟他们谈谈，或者让示威者团体派一两个代表来见我，他们说出自己的心里话，让我来回答。

记得我刚才说过的本杰明·富兰克林的话吗：我们的批评者是我们的朋友，因为他们指出我们的缺点。你们今天向我提出了一些很好的问题，这些问题中有批评的成份。这些问题对我有很大帮助。这些问题帮助我了解不仅是在中国，而且在全世界其他人如何看待我说的话，并帮助我在担任美国人民的总统并维护我们的信仰时，注重如何提高总统的效用。

因此，我很高兴我们进行了这次交流。就我个人而言，提出的问题比我的讲演要重要得多—如果只是我一个人讲话，我就永远也学不到东西，我只有在倾听他人时才能学到东西。

多谢各位。谢谢。（掌声。）

4.4殊别价值与普世价值之间

——“文明冲突”的另一面

刘军宁（舒城）

中国当代学者。本文原载“多维新闻网”。

判断文明间会不会发生冲突，首先要探讨文明为什么冲突，即是否存在导致文明冲突的重大肇因。这种肇因首先又必须从文明的内部去寻找。本文试图通过对文明内部价值构成的剖析来对亨廷顿的"文明冲突论"1作一个简要的评估。

从价值构成上看，每一种文明都含有殊别价值和普世价值两种成分以及相应的制度。儒教文明的殊别价值主要来自孔子等人创立的儒家教化；伊斯兰教的殊别价值主要来自于《古兰经》；基督教的殊别价值则主要来自《圣经》。正是这些殊别价值把各种文明相互区分开来。从殊别价值的角度看，每一种文明都是平等的，彼此无高低之分。文明中的另一种价值是普世价值及体现这些价值的相应制度，如人权、自由、平等、正义、宽容及其制度载体如民主、宪政、法治和自由企业制度等等，这些价值在自由主义意识形态中得到了系统化。它们之所以为普世价值是因为从总趋势上看这些价值正在被各种文明所接受，而不论其殊别价值如何。含有普世价值越多的文明越先进，越少则相对越落后。从这种意义上说，西方文明是一种先进的文明并不是因为基督教比伊斯兰教或儒教高一等，而是西方文明中所包含的普世价值多于其它文明。

殊别价值受特定文明的具体性格的限制，故受到该文明范围的限度。换句话说，殊别价值的适用与推广不可能超越其所属文明的界限。例如，儒家的价值系统要在儒教文明圈以外的地方普遍推行是不可能的。相比之下，普世价值则超越了文明之间的界限，甚至可以说是"放之四海而皆准"的，如人对自由及其制度保障之普遍需要。所以，自由、正义、民主、法治这些普世价值及其制度载体是没有国界、没有文明界限的。当然，普世价值的充分落实需要一定的物质和文化条件，并且会打上各种文明之殊别价值的烙印，这是另一回事，不在本文的讨论范围之内。

在文明的问题上，常碰到的误解有两个：一是把西方文明完全等同于普世价值，二是把非西方文明完全等同于殊别价值。前者把西方文明看成是"切合所有人的普世文明"2。这过分夸大了其中的普世价值，把其中的殊别价值也普世化了。基督教特有的殊别价值并不具有普世的性格，更不能说是所有其它文明都注定要接受的。后者认为非西方文明只有殊别价值，甚至不承认普世价值可以同样适用于非西方文明。这两种观点往往相互联系。非西方文明对普世价值的吸纳固然迟于西方，且常常对这些价值加以抵制，但若从纵向的历史加以比较，它们已经接受了很多的普世价值，只是没有达到西方文明所含普世价值的程度。然而，若是把西方文明中的普世价值与殊别价值统统看作是普世价值，然后向世界加以推广，秉持这种文明观就难免造成文明的冲突。

从人类的文明史上看，在普世价值尚未出现的时代，冲突最普遍，即所谓"春秋无义战"。对普世价值分歧最大的时代是冲突最激烈、对峙最严峻的时代，如第二次世界大战及随后的冷战。对普世价值的认同越多，文明间的冲突就越少。所以自从普世价值被发现之后，文明间的冲突已不再取决于殊别价值，而是取决于普世价值的普世程度。换句话说，取决于各个文明对自由、民主、市场、法治、人权、多元、宽容的自由主义意识形态的认同程度。认同的程度越高，冲突越少；认同的程度越低，冲突则越有可能发生。从这种意义上讲文明的冲突不是殊别价值问题，而是普世价值或意识形态问题。

文明的冲突，还是意识形态的冲突？

亨廷顿认为，随著冷战的结束，意识形态的冲突正让位与不同文明间的冲突。他甚至自信地断言，"若是发生下一次世界大战的话，那将是文明之战。"3然而，意识形态的冲突真的消失得无影无踪了吗？还是它仍用看不见的手支配著国家间和文明间的冲突？自由、民主的普世价值已经没有普及的必要了吗？我们现在先来看看亨廷顿为其文明冲突论所列举的经验证据。

亨廷顿列举了两个最主要的例证。一是中国儒教与西方的基督教之争，二是伊斯兰教与基督教之争。按照表面上的逻辑，在三方之争中西方及其基督教是伊斯兰教与儒教的共同敌人，而不是三方互为敌人，故得出儒教与伊斯兰教联手的结论是合乎常理的。亨廷顿认为，中美的冲突是文明冲突，文明的断层线便是未来的冲突线。依此推断，儒

教文明的阵营将包括中国、日本、两韩、越南、台湾，香港。可是，现在有结成这一联盟的迹象吗？显然还没有。不仅如此，它们因为意识形态的分歧而陷入了难以弥合的分治与对立，如中国大陆与台湾、南韩与北韩之间。

用亨廷顿自己的话说，中美分歧的根本原因在于中美对人权等的看法和理解上存在差异。这些差异显然属于意识形态和普世价值的领域，而非文明或文化领域。众所周知，使中美关系出现难题的真正原因是美国坚持自由主义意识形态，而非基督教的殊别价值，以及中国政府坚持共产主义意识形态，而非儒教文化的殊别价值。所以在儒教文明圈内，与美国关系难以改善的只包括那些与美国有意识形态差异乃至冲突的社会。可见，只有意识形态的因素才能解释：为什么同为历史上受过儒教影响的国家，中国、北韩与美国关系的性质，显然不同于南韩、日本与美国的关系。按照文化冲突论，中日、两韩应站在一个阵营与美国抗衡才是，而事实并非如此，在可见的将来也不可能如此。美国与某些伊斯兰教国家的冲突，绝不是美国的基督教文化与其伊斯兰教相冲突，而是美国的自由民主价值观与这些国家的威权主义政权之间的冲突。意识形态的分裂越深，冲突的程度就越剧烈。只是伊斯兰的扩张性军事独裁政权和反对政教分离这一现代民主国家起码原则的原教旨主义僧侣政权，才与美国关系最僵；而象巴基斯坦、埃及这样的伊斯兰国家，哪怕其民主制度还不太稳定，就不会与美国存在根本的冲突。在西方文明与儒教、伊斯兰教文明之间真正的冲突线根本不是文化的断层线，而是意识形态的断层线。只是这种意识形态的断层线与冷战时期相比在划分和走向上有所变化。

亨廷顿所列出的文明冲突的许多案例中都能看到意识形态的影子。例如他暗示，西方在执行联合国决议中对以色列实行双重标准，是因为它们同属西方基督教文明5。但是，对美国舆论中指责前总统布什在"人权和最惠国待遇"问题上对中国也执行双重标准的说法，又怎么解释呢？所以，布什若在中国问题上采用双重标准，不可能是出自文化传统上的解释。唯一的解释是，此举是为了促进中国在意识形态上美国与美国对话。出于这种考虑，克林顿上台后在对华政策上也不得不谨慎行事。若是按照亨廷顿的文明冲突论，那将误诊中美关系的性质，并将导致中美在意识形态上的冲突进一步扩大。

不可否认，在当今世界上，的确在发生著一些独立于意识形态的较纯粹的文化冲突，例如发生在前苏联境内的一些民族纠纷。但是仍然没有充分的证据表明这种文明（文化）的冲突正在世界范围内压倒其它冲突。在意识形态分裂仍然十分深重的后冷战世界中，文明的冲突远远没有取代意识形态冲突，用亨廷顿自己的话说，民主化仍将是当今和未来世界的浪潮。同时，威权国家的掌握者会继续以固有文化（殊别价值）的盾牌来抵挡西方意识形态的攻势，防范自由、民主等普世价值和制度对他们的权力造成冲击。

若是把自由主义与极权主义及其左右翼变种的冲突和对抗视为意识形态冲突的全部内容，那么，的确，在第二次世界大战（自由主义对抗右翼极权主义）和冷战（自由主义对抗左翼极权主义）之后，这种意识形态的冲突已经以自由主义的胜利而告终。但是，价值观和相应的制度的冲突并未因此结束，自由、民主、人权在许多地方受到了顽强的抵抗。而这种抵抗最剧烈的地方也就是不接受自由民主的非西方与象征著自由民主的西方最可能发生冲突的地方。所谓"文明的冲突"，只不过是在另一个锋面上展开的意识形态的冲突，或是在普世价值上的冲突。如果说二次大战和冷战时期是自由主义与左右翼极权主义发生冲突，那么现在则是自由主义与威权主义的冲突，如美国与两伊、政变后的海地、桑蒂诺派统治下的尼加拉瓜、诺列加统治下的巴拿马、政变期间的格林纳达、伊拉客等威权国家所发生的冲突。显然，目前与西方发生冲突的不是全部的儒教或伊斯兰教国家，而是其中的威权国家，甚至连基督教、天主教或东正教文明中的威权国家也不例外。

(以下删除)

二行为主义政治学的限制

如果亨廷顿所断言的文明冲突其实不过是意识形态冲突的新形式，那么，我们不禁要问为什么象亨廷顿这样卓有成就的政治科学家会对其观察对象前后作出差距如此之大的判断呢？在回答这个问题之前，我们先简要回顾一下亨廷顿在过去所作的预言的效度（validity），以及其重要论断的前后一致（consistancy）的程度。

在《变迁中社会的政治秩序》（1968）一书中，亨廷顿以犹犹豫豫的笔调来暗示苏联模式作为一种可行的现代化道路具有较强的政治生命力6。事实证明，这是一条走不通的现代化道路。可是，亨廷顿为

什么会得出这样的结论呢？显然，他作判断时只是依据当时的一些经验事实，如当时走这条现代化道路的国家数量在增加、关于苏联的经济和军事实力的统计数据等，而没有认真考察这条现代化道路的价值基础的坚实程度。他固然看到了这条现代化道路的种种缺陷，但却没有从根本上怀疑这条道路的可行性。换句话说，亨廷顿对苏联模式的判断，是一种基于经验证据的事实判断，而不是对该模式的合理性、合法性和正当性的价值判断。然而苏联模式却有其特有的价值基础，所以不含有价值判断的判断不可能是对苏联模式的全面判断。如此看来，象美国所有其他的行为主义政治科学家一样，亨廷顿没有预见到苏联后来的突变就不足为奇了。他们判断的失误就在于忽略了价值问题，而他们所研究的对象的独特性恰恰在于其独特的价值观和意识形态。

再来看看亨廷顿《第三波》（1991）中引用的一个研究结论：历史上民主国家打过的战争与威权国家打过的战争一样多。威权国家既同民主国家打过仗，也相互之间打过仗。不过，从十九世纪初到1990年，民主国家（除极少数几个例外）没有同其它民主国家打过仗。只要这种现象持续下去，民主在世界范围内的扩张就意味著和平地带在世界范围内的扩展。根据过去的经验，一个民主占主导地位的世界很可能是一个相对免于国际暴力的世界，特别是如果苏联和中国变成了象其它主要大国那样的民主国家，重大的国际战争的可能性就可能被极大地降低。

然而，亨廷顿所同意的这一看法，显然与其在《冲突》一文中所采取的立场出现了逻辑上的断裂。在该文中，他有两个前后连贯的观点：1.以后的冲突不再是意识形态的冲突，而是文明的冲突；因此，2.如果爆发下一次世界大战，那将是文明间的大战。意识形态冲突消失的前提，是各个文明对普世价值的态度没有重大分歧了。这并不是说世界上不再有任何意识形态了，而是各个文明被一种意识形态，即自由主义的意识形态及其民主政治的制度架构归化了。然而，眼前的事实是，根据亨廷顿自己在《第三波》中的看法，目前第三波民主化仍还面临著回潮的危险，怎么能说意识形态的冲突让位于文明的冲突了呢？退一步说，若是世界上的各种文明在意识形态上都被自由民主统一了，根据上述《第三波》中的结论，自由民主国家是不会打仗的，更何况打世界大战呢？若《第三波》中的结论正确，在没有意识形态（的武装）冲突的

世界中，只会有文明的（平和的）摩擦，《冲突》一文中关于文明间的世界大战的预言就不成立的。所以亨廷顿一前（民主国家不打仗）一后（将来的大战是文明间的大战，不是意识形态的冲突）的两个命题是互相冲突、相互排斥，因而不能同时成立的。在我看来，文明的冲突是伪命题。这一点，我们还可以从亨廷顿用同一论据来证明两个矛盾的命题中看出来。

在《第三波》中，亨廷顿比较同意儒教文化和伊斯兰教文化有碍民主化的文化障碍论。在《冲突》一文中，与这两类文明有关的国家被认为会联合起来与西方对抗。可是事实上，这些国家与西方冲突并不是因为它们是儒教或伊斯兰教国家，而是因为它们拒斥在西方占主导地位的意识形态，包括拒绝民主化。其反证是并非所有的儒教或伊斯兰教国家都排斥西方意识形态，如日本或埃及。所以，导致西方与非西方冲突的不是这个国家属于哪个文明，而是这个国家是否接受那些已经在西方扎根了的普世价值。按照亨廷顿在《第三波》中所秉持的有限文化障碍论，若是威权的儒教或伊斯兰教国家与西方发生冲突，那是因为双方在意识形态上有分歧；若是所有儒教和伊斯兰教国家实现了民主化，那么，根据民主国家不发生战争的命题，民主化了的儒教或伊斯兰教国家可能会与西方文明发生摩擦，但却不会发生冲突。可见，从上述分析中并未找出文明冲突的证据。除非亨廷顿把文明冲突的内涵扩大，把意识形态的冲突也包括进来，使其成为文明冲突的一部分。但是亨廷顿排除了这一做法，他在《冲突》一文的一开始，就把文明的冲突与意识形态的冲突放在并列的位置上。就象其二十多年前研究现代化模式时一样，这次在研究冲突的模式时又再次低估了文明的价值内涵。

这一误判的根源恐怕要追究到亨廷顿所采纳的起源于经验-实证主义的行为主义研究方法。象经验社会科学一样，行为主义政治学的最大特征是逃避价值，对研究和判断价值没有信心。亨廷顿虽是一位卓有成就的政治科学家，但他却是在当时的行为主义气氛和经验-实证主义的学术传统上成长起来的。《变迁中社会的政治秩序》是一部经验研究型的理论著作，甚至连其使用的都是行为主义政治学的术语体系。《第三波》的话题虽是民主，但却不是研究民主所内含的价值问题，而是对现实中的实现民主的途径进行比较研究和经验描述，其侧重的是手段而不是价值。经验社会科学由于其在价值上的迷惘，故在作价值判断时反而难以合理地使用经验论据，或是忽略了经验证据中所隐含的价值问题。这些缺陷在亨廷顿关于文明冲突的预测中就充分显示出来。经验社会科学的最大长处在于其描述能力，而其最大的短处则是其预测能力。

亨廷顿在其研究中始终存在著价值关怀不足的问题，这在他过

去对政治发展的研究及最近对民主化问题的研究中都一再显现出来。他虽注重政治发展、民主化与经济发展的关系，却不去探究前两者与经济制度的关系，可是并非所有的经济体制都能与自由、民主珠联璧合。经济发展的好坏在很大程度上取决于经济制度对财产权和经济自由的落实程度。亨廷顿抛开经济体制把民主化与经济发展直接挂钩，不能不说是一个重大的疏忽。此外，在《第三波》中他还把所有的非民主国家归入威权国家一类，这就混淆了威权主义与极权主义在价值系统上存在的重大差异，从而混淆了两者之间的界限。

行为主义政治学的最大局限性在于其对普世价值的必然普世性缺少信心，以为吸纳普世价值与否对文明的生存并无妨碍。可是，并不是所有生活在非西方文明下的所有人都拒绝普世价值；而且，拒绝普世价值及其制度（如自由民主、市场经济）的文明在文明间的竞争中处于极其不利的地位，长期以往，其文明的应战能力将受到极大的削弱。在假定普世价值不普世的前提下，对文明间相互认同的大大低估遂使文明间增加爆发冲突的可能性成了唯一的结论。然而，若对普世价值充满信心，例如相信自由、民主注定迟早要被引入每个文明，那么，对文明前景的预测也就大不相同了。

(以上删除)

从殊别价值到普世价值

既然亨廷顿所谓的"文明的冲突"不过是表现为普世价值之争的意识形态的冲突，那么普世价值自身的存在又何以证明呢？

普世价值的存在来源于超越文明、超越种族、超越人与人之间先天和后天具体差异的普遍人性，来源于整个人类相同的生存方式，来源于人类社会内部生存冲突的压力，来源于人类对超越性、普世性事物的执著追求。

对普世价值的论证主要是由一些哲学家和思想家来完成的。在近现代，一些社会科学家也主动担负起论证的责任。有人从自然法角度加以论证，用自然状态和社会契约来论证普世价值的必要性和必然性。有人从功利主义来论证，认为普世价值合乎最大多数人的最大幸福。也有人从生物进化的角度来论证，认为普世价值的发现和确立有助于使得人与人之间的生存竞争更加理性、更加和平，有利于消除这种竞争对人的生存所造成的威胁。这些论证的方法既是互相冲突的，又是互相弥补

的。连亨廷顿先生本人都认识到，象民主、自由、法治、宪政这样负载著普世价值的制度的扎根有助于国家的经济发展、人民福祉的提高和个人潜能的充分发挥和自我实现。普世价值的意义不仅在于其价值的内在合理性，更在于这些价值的普遍适用性。自由民主不仅可以帮助基督教国家摆脱对权力的恶性争夺，同样也可以帮助儒教社会摆脱以暴易暴的治乱循环，而这种恶性的生存竞争每每给儒教社会带来巨大的浩劫，人民遭受深深的苦难。所以，从这种意义上看，普世价值是人类生存和文明存续的普遍需要。

从殊别价值到普世价值的攀升说明人类在认识自身上又达到一个新的境界。在今天看来是殊别价值的东西，如"三从四德"、"三纲五常"，在儒教文明中曾是具有普遍适用性的价值。但若放到整个人类文明的大格局来看，它们又属殊别价值，这是因为人们找到了更超越、更崇高和更重要的价值。同是也应该看到，每一个文明的殊别价值中都隐藏著普世价值的种子。所以，不仅有人从基督教的角度去论证普世价值，也有人从儒教的传统中去发现普世价值的资源。普世价值的发现、确立和传播，同时又是与近代以来文明与文明之间的距离缩短、对话和交流日益增加、不断密切乃至全球一体化的趋势是密不可分的。没有不同文明间的大量交往和密切互动，普世价值的传播和对普世价值的抗拒都将是难以发生的。所以，从这种意义上讲，普世价值不免要反映在现代性之中。同时，普世价值的显现和对其认同与接纳都需要一个过程。这导致了世界各个文明对普世价值的接纳程度的不平衡。意识形态的纷争也就由此产生。普世价值的发现和确立同时也是人类的超越精神和超越能力的产物。

对普世价值与殊别价值加以分疏是理解文明间的互动和冲突的关键所在。亨廷顿对未来冲突性质的误判不仅反映了经验社会科学自身的限制（即对价值问题的忽略），而且也反映了西方所面临的"精神分裂"（亨廷顿语）。这种精神分裂表现为美国及西方自认为是自由、民主等普世价值或高级意识形态及其现代性的发明者及垄断者，甚至视自由主义为西方文明的殊别价值。把西方文明的殊别价值与这些普世价值混在一起，对其它文明获得这种价值的尝试感到不自在，好象有人在觊觎自己的东西，例如，亨廷顿在文章中对墨西哥总统的民主化战略便流露出了矛盾的心情。另一方面，美国及西方又自视为上述普世价值、自由

主义制度和意识形态的守护者和推广者。例如，德国和日本的自由民主制度就是在他们的一手扶植下建立起来的。他们一方面视推广普世价值为己任，另一方面又感到这种推广工作是他们"白人的负担"。这种矛盾心理在于既想把自己心爱的东西馈送别人，同时又总觉得别人不配享受自己的东西。而后一种心态就常常把非西方文明有意无意地推到了西方文明的对立面。此外，用不当的手段来推进普世价值也容易激起其它国家的负面反应。

其实，威权国家的多数知识分子一方面是其文明的殊别价值的守护者，同时也是普世价值的传播者和鼓吹者，他们的努力有助于缩小不同文明间存在的对普世价值的态度上的差异，促进不同文明间的对话和融合。所以，对美国及西方来说，不要把威权国家的统治者对普世价值的拒绝看成是威权国家的全体人民和知识分子对这种价值的拒绝，而这种混淆在《冲突》一文中也不时地流露出来。退一万步说，假如儒教国家与伊斯兰教国家真的正在结成军事联盟，对美国和西方来说，是鼓励这种联盟，使之牢固，然后与之决战，还是在这种联盟形成之前，用经济、文化、外交的手段去化解它，这是事关重大的抉择。在中美双方各自坚守自己的意识形态的条件下，借用文化的冲突来进行意识形态的冲突是一种选择，用文明的对话来化解意识形态的冲突是另一种选择。我以为，后一种选择对保存各个文明的殊别价值和推进全人类的普世价值都有利，使得各个文明带著自己的个性汇入普世价值得到普遍认同的主流文明中。

纵观未来的世界，在非西方文明中将存在著既坚守固有传统，又追求普世价值的双重倾向，而且，这两种倾向可能会互相抵牾。西方文明将一方面继续将其文明中固有价值与普世价值搭配推销，同时又怀疑非西方世界接受掺杂著其殊别价值的普世价值的能力和诚意。因此，普世价值会更日益全球化的同时，其所招致的抵抗也会更加持久。其所引发的冲突便是不同的文明间以普世价值之争为主旋律的意识形态之争。

刘军宁简介：安徽人，北京大学政治学博士，曾为中国社会科学院政治学所副研究员。现在为中国文化研究院研究人员，美国哈佛大学费正清研究中心访问学者。著有《权力现象》（香港商务印书馆、台湾商务印书馆）等。

编注：经刘军宁先生许可，多维观点连载刘军宁先生文章，多维观点在此向刘军宁先生致谢。

4.5缠足、隆乳与“文化”比较

秦晖

（1953- ）中国当代学者。本文原载“思想的境界网”。

这些年来在“文化”、“文明”之类话题下产生了太多的混乱。从80年代的“反传统”到90年代的“弘扬传统”，让人头晕目眩。从几十种乃至上百种“文化”定义，到“文化是个筐，什么都能装”的噱语，从堂而皇之的“原典精神”，到商业化运作的无数“文化节”，以及“烟文化”、“酒文化”、“鬼文化”乃至“厕所文化”等等，使不少人士对“文化”概念的滥用屡有批评，提出“慎言文化”、“泛文化等于无文化”，以及不要“在文化的脂肪上搔痒”等等。

然而在我看来，“文化”话题如今最大的困惑还不在于语义范围的模糊，而在于论述逻辑的混乱。思想与科学的历程中不乏这样的例子：范围不很精确的概念未必不能形成新知，但逻辑的混乱则只能把人搞糊涂。多少话语泡沫与“假问题”都起因于概念上的逻辑陷阱。

举例而言，如今国人似乎已经公认妇女缠小脚为中国“文化”中的糟粕。然而倘若追问；缠足究竟有什么不好？据说是“摧残妇女身心健康”。

但辜鸿铭以昔日西方妇女的束腰陋习同样危害健康来辩解，不也好象有几分道理么？近日看到一则报导，说是今日西方女性时髦的隆乳术副作用甚大，无论是早期的石蜡注射，还是后来的硅胶、盐水袋法，后遗症发生率都颇高，甚至有造成死亡的案例。我不禁想到了辜老夫子，他如果看到这则报导，一定会更加振振有辞了。

的确，缠足与隆乳都是以人工夸张女性性特征来增加“魅力”的“整形手术”，而且后者对健康的危害并不小于前者。那么人们有什么理由在两者中分高下呢？

老实说，在这种问题上我很愿意支持“文化保守主义者”。本人喜欢吃中餐，不喜欢吃西餐；喜欢律诗绝句与古风，不喜欢洋人的“楼梯诗”；……如果雷锋叔叔与巴顿将军搞竞选，我也定会投那老做好事的雷叔叔一票，而不会去选那凶巴巴的老军头。但转念一想，咱们还是远离

那缠足时代为好，哪怕那“文化”再可爱。其实道理很简单：隆乳在今日西方是一种个人自愿行为，而过去中国的缠足（与西方中世纪的“贞操带”等陋习一样）则是他人强制施行的。正是也仅仅是由于这一点，如今即使在中国，强迫妇女缠足也不为法制所容这决不仅仅是个审美“文化”问题；而即使在西方，强制他人隆乳也是犯罪行为，同时那里假如有人喜欢给自己缠足，别人也许会视为怪异，但谁也无权干涉，因为这是她的权利！

问题的实质就在这里：缠足与隆乳作为一种个人审美选择，它是“文化”之别，没什么优劣可比，更不能以一种“文化”强加于另一种文化的认同者，就象当年西方殖民者强迫土著人信基督教，或者清初满族入关后强迫汉人“留发不留头”那样。但是，强迫还是自愿，是否尊重一个人为或不为某事的权利，则是有无人权之别，当然有优劣的普世标准来加以比较。改强迫之制为自愿之制，无论在哪种“文化”中都应当受称赞，应当视为可喜的进步。传统的缠足之所以被今人唾弃，固然也有时尚“文化”变迁的含义，但根本的原因还在于缠足的强制性危害了人权，体现了人类（不仅是中国人）野蛮时代的黑暗。废止缠足与其说是“文化”的改变，毋宁说是人权的进步。离开了这一点，废止缠足本身就谈不上有什么“进步”意义。我们知道明清时代我国南方许多地区对妇女的压迫并不表现为缠足，而是表现为役使妇女从事比男人更重的体力劳动。因此不仅不提倡、甚至是禁止下层妇女缠足的。“奴婢俱赤足行市中，下等之家女子缠足则诟厉之，以为良贱之别。”这样的“放足”当然不是什么妇女解放政策。

清初满族统治者在强迫汉族男子剃发留辫的同时也曾强迫汉人妇女放足，当时规定：若女子违法缠足，其父为官者要撤职查办，兵民之家要处以杖刑40大板，再加流放充军。并且实行保甲连坐，若有缠足而十家长不能稽察，也要打40大板，外加枷号一月。甚至该管督抚以下各级文官有疏忽失察者，也要交吏兵二部议处。

然而汉人对此进行了坚决抵制，毕竟上述处罚还不像“留发不留头”，人们还顶得住。于是到康熙六年，清廷终于不得不解除缠足之禁。这就是后人戏称汉族对满族“男降女不降”的由来。然而今天看来，汉人坚持缠足固然不再那么值得自豪，满族统治者的强迫放足当然也与自由无关，而的的确确是一种文化压迫。可见缠足与否（或者隆乳与否）是

一回事，强迫还是自由又是一回事。前者事关“文化”，而后者事关人权。这不仅是价值判断，而且也是形式逻辑判断。在《文化决定论的贫困》一书中我曾提到一种悖论：设若某甲性喜吃米饭、喝老白干，某乙性喜吃面包、喝威士忌，我们就说二人各自属于一种“文化”，如果有一人群A都象某甲那样饮食，另一人群B都象某乙那样饮食，我们就名之曰文化A和文化B。但如果某一人群C实行饮食自由之制（即其成员可以自由选择吃米饭或面包等等），而另一人群D则厉行饮食管制，只许吃某一种食品（许食面包而禁米饭，或者相反），那么这两者是否也构成了不同的“文化”（姑且称之为文化C与文化D）呢？显然这两种文化划分是互悖的：在前一种划分里分属两种“文化”的人，在后一种划分里完全可以同属一种文化：吃米饭者与吃面包者都属于后一划分中的文化C；反过来说，前一种划分里同属于一种“文化”的人，在后一种划分中也会分属两种“文化”比方说同为吃米饭者，如果他并不禁止别人吃面包，那他就属于文化C，如果他禁止，则属于文化D；更滑稽的是：在前一种划分的意义上提倡文化宽容、文化多元或文化相对论，就意味着在后一划分意义上只能认同“文化C”而不能容忍“文化D”，即在这一划分中“文化宽容”之类命题是无意义的。而如果在后一划分中主张文化宽容（即认可文化D的不宽容原则）或文化相对（肯定D与C各有价值，不可比优劣），那在前一划分中的宽容、相对云云就全成了废话。为了使“文化讨论”有意义，在逻辑上就必须排除后一种划分。这与讨论者的价值偏好无关。

你可以喜欢饮食管制，你可以说这种“制度”很好，或者说这种“规定”很好，但不能说这种“文化”很好，否则就没法跟你对话了。

因此“文化定义”尽可以千奇百怪，但都必须以承认价值主体（个体）的选择权为逻辑前提。即它只能意味着“我喜欢如何”，而不能意味着“我被要求如何”。

我喜欢吃米饭和你喜欢吃面包是文化之别，但我被要求吃米饭和你喜欢吃面包，就决不是文化之别。喜欢缠足和喜欢隆乳，是文化之别，但强迫别人缠足和自己喜欢隆乳，就决不是文化之别。基督教、伊斯兰教和儒教是文化之别，但信仰自由和异端审判决不是文化之别。喜欢拥戴大贤大德和喜欢拥戴大智大能，是文化之别，但统治者的权力是否来源于被统治者的授予（即来源于后者的喜欢），就决不是文化之别。而只要不违反这一逻辑，“我喜欢如何”的现实边界模糊一些也无妨。有人

对如今滥用“文化”一词很反感，如什么烟文化、酒文化乃至厕所文化等，但我以为在这方面不妨宽容些，承认不承认“烟文化”“酒文化”，无非关系到文化讨论是雅一点还是俗一点，上纲上线一点还是鸡毛蒜皮一点，但如果把自由、人权之类概念都弄到“文化讨论”里（象如今一些“后殖民文化”讨论者那样），那就把“文化讨论”弄成全无起码逻辑可言的一堆废话了。比方说，我们讲满清入关后强迫汉人剃发易服是一种文化压迫，现在如果有人说，假如清朝当时不强迫汉人剃发易服那就是一种更严重的文化压迫，因为他们把“自由”强加给汉人，或者说，汉人反抗剃发易服就是一种更严重的文化压迫，因为他们想把“自由”强加给满人。那不是胡扯吗？

清初人民的反剃发斗争是一种捍卫“文化”的斗争，同时更是捍卫权利与尊严的斗争。而辜鸿铭在民国初年以蓄辫著称，他并没有受到什么干涉，因此他的行为并不是在捍卫什么“文化”。这倒不是说蓄辫与蓄发有什么优劣之分，也并不是否认蓄辫代表一种“文化”。任何“捍卫文化”的斗争首先都是捍卫自由的斗争，即捍卫人人有选择“我喜欢如何”之权利的斗争。在已存在自由的条件下，人们“喜欢”的东西（如辫子之于辜鸿铭）无须捍卫就已经有了，而不喜欢的东西（如辫子之于其他人）又不值得捍卫，宜乎“捍卫文化”之说不知何所指矣。只有失去了自由的人们，即不能按自己“喜欢”的那样作出选择的人们，才有“捍卫文化”的问题。如喜欢蓄发却被强制剃发，喜欢缠足却被强制隆乳，喜欢吃米饭却被强制吃面包，喜欢敬孔子却被强制信耶稣等等。这时人们起来反抗强制，那就是在捍卫文化（同时也是在捍卫自由）了。而在已经有了自由的地方，“捍卫文化”却是什么意思呢？比方说在信仰自由的时代，如果美国有什么人要强制普及新教而禁止天主教，强制普及西餐而封闭一切中餐馆，人们会认为他在“捍卫美国文化”吗？非也，人们会说他在侵犯人权，而且侵犯的恰恰是美国人而不是其他人的人权。

换句话说，捍卫文化，就是要反对强制同化，而不是要强制反同化。恰恰相反，文化的捍卫者，必然是强制的反对者，即那些既反对强制同化，也反对强制反同化的人。由此产生的一个推论是：如今人们谈论纷纷的所谓“文化霸权”是个真问题吗？“文化霸权”如果真的存在，那么它就是指文化强制，包括强制同化与强制反同化。当年西方殖民者强迫印第安人信奉基督教，清室入关后强迫汉人剃发易服，那是强制同化，

也就是文化霸权。日本锁国时代封建主屠杀国民中的基督教徒，东南亚一些国家统治者使用暴力来压制华人在当地的影响，那是强制反同化，也是文化霸权。

但如果在自由的条件下，某种“文化”的“流行”是否也构成一种“霸权”？麦当劳、肯德基流行中国，中餐馆风靡欧洲，这叫做文化霸权吗？好来坞、迪斯科、爵士乐的流行呢？我以为不能叫。这与好来坞、麦当劳这些东西本身好不好是两回事。

我本人很讨厌吃麦当劳，但我女儿喜欢吃。我能以抵制文化霸权的勇士自居而指责女儿顺从了文化霸权吗？不能。相反，如果我因为自己不喜欢而禁止她去麦当劳，那倒有几分“霸权”色彩了。假如我认为好来坞、麦当劳不好而希望别人和我一样拒绝它们，那也只能通过努力改进国产电影和国产快餐以便使国人更喜欢这些产品来实现这一点。霸权就是强权，它与自由构成对立，反霸权就是反强制、争自由。至于自由竞争中产生的优势如果令人讨厌，另起个贬义词斥责一番也不是不可以。要说是“霸权”就会造成逻辑混乱了。这与前面提到的缠足和隆乳、米饭与面包之比是一样的道理。实际上我们已经看到了这样的混乱：如今一方面大骂好莱坞的“文化霸权”之声不绝于耳，另一方面外国的音像与信息业者却纷纷对国人的“盗版侵权”兴师问罪。毕竟商人不同于传教士，（硬把商人捧成传教士，这不知是贬低还是高抬了他们）他们对“保护”他们的版权看得比向我们传播“文化”重要得多！

若不是他们树起这“版权壁垒”，国人对这“文化霸权”的接受程度不知会大上几倍。即使他们这样做了，我们一些人对盗版知识产品依然趋之若鹜。近日国内出现了一篇被称为“民族主义最强音”的文章，名曰《盗版有理》。该文引起国内软件业者的强烈反驳，认为该文鼓吹的盗版只会损害“民族软件业”。其实，该文真正的滑稽之处在于它在反对“经济霸权”的“最强”音之下掩盖着“文化霸权帮凶”的重大嫌疑；美国人在版权问题上“苛求”我们的确是很“霸道”，但如果他们听任潮水般的盗版光盘及其他信息产品充斥我国，这“文化霸权”不就更厉害了吗？

显然，该文主张的盗版自由正是所谓“文化霸权”的集中体现。那么从“文化”的观点看，人们是否有理由指责该文的作者是汉奸，而国外厂商倒是咱们的“民族英雄”呢？当然，要说西方的文化霸权，的确也不是没有。许多国际会议和国际论坛都规定只能用英文不能用中文就是一

例。这种行政规定不同于消费者的市场选择结果，是强制人们接受的。虽然这种状况短期很难改变，说它是霸权还是有理由。然而如今一些人反的并不是这种意义上的霸权，他们甚至在“文化”上，即在“我喜欢什么”上是极端西化的。有些“说不”者公开讲他们对西方的衣食住行无一不爱，香车华服皆大欢喜，唯一不能容忍的就是“西方的”自由、人权，——当然他们管不了也无意去管西方人，他们的意思是说决不允许中国同胞享有西方公民已有的那些权利，换句话说就是一定要让同胞们低人一等！回到本文开头的比喻，这些人显然是欣赏隆乳而决不欣赏缠足的，但他们决不允许女同胞有自由选择的权利。

他们与辜老夫子的区别，就在于辜鸿铭要强制（这样说有些勉强，实际上民初的辜鸿铭已无可能强制，他的男蓄辫女缠足都只能是一种个人的坚持了）女同胞缠足，而他们则要强制女同胞隆乳！那么，如果辜鸿铭可以叫做国粹派，那些想要强制我们的女同胞象西方人那样隆乳的人又应该叫什么？叫民族英雄，还是叫汉奸？

4.6不要鹦鹉学舌——揭开“亚洲价值观”源流之谜

何家栋

（1923- ）中国当代学者。本文原载"思想的境界网”。

亚洲价值观一词忽然名噪一时，李光耀、马哈蒂尔诸权威倡导于前，不少中国人叫好于后。这引起我的好奇。亚洲各国人民果然有这样一种共同的价值观吗？好奇之余，忙去翻书。一查才发现此说另有来历。

亚洲价值观是和西方价值观相对应的一个词。早在二战前，日本右翼著名理论家北一辉写的《日本改造方案大纲》，已经宣扬过这种思想。战前的日本右翼运动自称"革新阵营"，"主要目标"是"从根本上变革资本主义经济结构"，"限制私有财产，统制劳动"，企图通过武装暴动推翻"财阀政权"，实现"维新政权".他们"反对外来思想"，反对功利主义和个人主义，鼓吹"复古"，"彻底贯彻以天皇为中心的大家族主义"，即有别于资本主义和共产主义的"纯正日本主义"的"国民主义".他们否定议会中心主义，否定政党政治，要求确立"天皇中心的政治".天皇政治既是独裁政治又是国民政治，即"是建立在国民全体的意愿之上的全体政治".战后的日本右翼已经不敢公开鼓吹皇道主义，而是通过一种曲折的方式即通过说"不"的方式来表达他们心中的"是".日本前首相中曾根康弘曾说："战前的日本，有所谓皇国史观。然而，自从在战争失败以后，太平洋战争史观出现了，这也就是被人称之为东京审判的战争史观……什么都是日本坏的这样一种动不动就自我虐待式的思潮充斥于日本。……我反对这种想法。"那么，日本一旦克服了"自虐"式的思潮后应当自信的又是什么思想呢？人们不难从中曾根先生的字里行间看出。

日本新老右翼始终不变的基本观点，主要可以归纳为两点。一是主张日本自古以来的"建国理想"，即所谓"纯正的日本主义"（皇道主义），反对普世价值观或者说西方的自由民主价值观。二是以国家主义对抗国际主义，反对约束日本国家利益无限制扩张的现行国际秩序。

战前的日本右翼高倡"国家至上主义"，鼓吹"以国家为最高绝对价值，向国家权力寻求一切价值的源泉"，因此，依靠国家实力扩张日本

的国家利益乃是天经地义。二三十年代的国际秩序体现为凡尔塞体系和华盛顿体系，是由欧美国家主导的。日本的右翼针锋相对地提出了"亚细亚主义"，声称"亚洲民族主义与日本民族主义，必须始终成为一体，携手合作，同美英统治势力进行斗争"，并最终推动日本发动了"解放亚洲民族"的"太平洋圣战".日本军国主义者在口头上标榜一种亚洲价值观，即所谓"大东亚共荣圈"，但既然他们是彻头彻尾的国家至上主义者，由于地缘政治的缘故，就必然地把中国作为他们对外扩张最早和最大的牺牲品。

战后的日本新右翼，以"打倒Ｙ·Ｐ体制"为其中心口号之一，甚至以此作为团体的名称。Ｙ是指雅尔塔协定，Ｐ是指波茨坦宣言。Ｙ·Ｐ体制是美国依据其实力并按照它的价值观主持确立起来的，因此对于战败国日本的右翼分子来说，是一种"屈辱的、不对等的"国际关系。但是对于中国来说则不同，雅尔塔协定奠定了联合国的基本格局，确立了中国成为五个常任理事国之一的大国地位；波茨坦宣言规定日本退还中国包括台湾在内的一切被侵占领土；以Ｙ·Ｐ体制为代表的战后国际秩序是中国经过百年屈辱后昂首挺胸屹立于世界的基石。因此，当有的中国人出于反美情绪而鹦鹉学舌般地跟着日本右翼分子说"不"的时候，我们不禁要问，这些人到底有没有长脑子。

4.7文化纯洁性与个人选择

秋风

中国当代学者。本文原载“思想评论网”。

面对全球化，其实我们应该具体去问每个个人，他自己作何选择，空洞谈论国家、民族、传统，是没有多大意义的，应该最终全球化到底是利是弊，能够作出判断的只能是个人，没有任何人或集团可以替另一个人或集团作出判断，并把自己的判断和选择强加于他人。

我们以法国为例，当法国政府通过法令限制人们观看美国电影或者不准商家挂出英文招牌的时候，是不是侵犯了那些喜欢观看美国电影和希望吸引美国游客的法国人的权利？

我觉得法国自由主义经济学家萨林说得很好，当法国人反对麦当劳的时候，他们不应该去攻击麦当劳的餐厅，因为麦当劳之所以入侵了法国，是因为法国人选择了麦当劳，因为他们的消费，才使麦当劳把店开到法国，如果法国没有一个人去吃，那么出于资本的天性，麦当劳绝不会在法国多停留一天。许多人恐惧资本，尤其是国际资本，其实资本——整个市场经济——只是一种媒介，我们透过它可以发现外部的世界，可以用力无数我们并不相识的人们的知识，市场也让我们发现自己的欲望，并由我们事先根本无法想象的我们不知道生活在哪里的人来满足我们的欲望。

因此，如果你没有欲望，那么资本对你就不可能产生影响。圣人如果要做圣人，那它在任何时刻都可以是圣人。于是房宁先生提出要改造人们的需求，其实这一点都不新鲜，曾经被半个世界的人在半个多世纪中被强制要改造他们的思想，当然他们的欲望也必须按军事化的原则来满足，这是人类历史上最伟大的改造思想、改造需求、管理欲望的社会工程。当今时代一个最极端的例子就是朝鲜，在这个全球化的时代它选择自我封闭吗，它由此最坚定地维护了自己文化的纯洁性——至于受到另一种也许更具有毁灭性的意识形态的压制、破坏常常另一回事——然而，我们要追问：此种封闭是朝鲜无数个体所自愿的还是被强制？朝鲜人是本来就没有欲望，还是他们的欲望被强制性地压抑了？当人们暗示要管理普通人的需求、按照某种原则对人们的需求从高尚到卑俗编制排

行榜的时候，我们隐约看到的是反面乌托邦的影子，闻到的是古拉格的气味。

当然，也许愿意到麦当劳吃垃圾食品的人只是少数，或者说极少数，然而这少数的权利是不是也应该受到尊重？如果权利是否有效取决于可能或应该享有此种权利的人数之多寡，那么，它还是权利吗？另一方面，如果这种观看美国电影的权利可以被随意地剥夺，那么人们也可以因其它理由而剥夺同样可能也是少数者的权利，则自由何在？自由主义宪政的核心其实就是保护少数者的权利不受多数之侵凌，此乃是自由宪政与绝对民主之根本分野所在。

显然，当人们理直气壮地抵制全球化，当政府根据多数的民意捍卫本国文化之纯洁性时，其代价正是剥夺少数人的权利，从而从根本上违反了宪政原则，而且这种捍卫必然诉诸于暴力。那种限制美国电影、惩罚挂英文招牌的法律就是最典型的暴政，多数民意的支持不能改变其暴政的性质，只能说明它是多数的暴政而已，比起资本，它更邪恶。

麦当劳、好莱坞可能伤害了某些法国人（也包括某些中国人）的文化自豪感，而政府立法限制人们观赏好莱坞及某些极端分子攻击麦当劳，则是践踏了宪政原则和个人财产权利。而那些鼓吹限制好莱坞、攻击麦当劳的人，最终所伤害的乃是他们的同胞，他们被迫压抑自己已经被激发出来的新的需求，这些需求在自己的文化中根本不能得到满足，这些受害者之所以受到伤害，只因为他们的欲望跟别人不同而已，而那些理直气壮地伤害他们的人之所以肆无忌惮，只因为他们是多数而已。多数压制了少数的欲望，多数代替少数作出了不能抗拒的选择，这就是问题的实质：多数把自己的价值强加于少数，多数向少数施加了暴政。

再来看文化多样性，许多人以文化多样性来抵抗全球化，甚至有人把这种文化多样性类比为生物多样性。以生物多样性在遗传、进化上的意义来说明文化、语言多样性的重要价值。然而当他们做这种类比的时候，他们犯了一个根本性的错误：生物不能自主选择，而只能被动地接受进化的结果，而人则可以根据自己的意志作出选择。而且作出选择的不是抽象的整体性的民族、国家、文化、传统，而是作为民族、部落之成员的个人，个人可以根据自己对于本人和社会、自然环境，自然包括本部落、本民族、也包括此外的更广泛的社会的理解，而作出自主的选择。

米塞斯、哈耶克等发展的奥地利学派的一个最大贡献就在于他们揭示了，市场并不是趋于均衡状态，相反是一个持续不断的发现过程，实际上，人的生活本身也不可能趋于某种均衡状态，而是一个永远开放的发现过程，人们不仅发现新的机遇，新的知识等等外在的环境因素，同时也在不断发现自我，发现自我的新的需求、新的欲望及在旧的环境下根本不可能显现出来的潜力，面对着新的环境，个人总能发现一个新的自我。人们对于幸福的概念，其实也正是一种过程，一个发现的过程。

因此，当一个文化共同体中的成员在其他文化中发现了自己的所爱时，实际上也是发现自己的需求和潜能，在更多的选择中，他的生活更为丰富。回想一下1970年代末期，当我们可以阅读西方的文学和学术著作的时候，我们获得了何等巨大的幸福感，那么，当一个一直吃米饭长大的孩子在吃麦当劳之后，他的幸福感有是如何巨大，为什么我们这些自命的知识分子阅读福柯、哈贝马斯是一种时髦，而一个小孩吃了顿麦当劳、一个香格里拉的姑娘穿了迷你裙就是罪过？读福柯、看库布里克可以，而吃麦当劳、看大嘴美人罗伯茨却被批判，这是不是一种文化霸权主义？

社群主义的荒谬之处在于，它所谓的社群主义对个人来说毋宁是牢笼，永远不能、不应该寻求突破的铁屋，个人将被禁锢于其中而失去任何选择的权利。一个人难道生来就只能吃米饭，而不准吃汉堡？一个人仅仅因为它不能选择地被出生在一个文化中，它就只能无可选择地屈从与这个文化的一切规范？谁有做这种宣示的权力？谁有权约束人们的行为使其成员不逾越纯洁的文化规范？不诉诸于游行的和无形的、物质的和精神的暴力，能维护这种纯洁性吗？而这种文化纯洁性，毋宁说是一种文化的暴力更准确一些。如果它不导致专制，那才是奇迹。

另外我们注意到，许多充满乡愁的作者所捍卫的，其实并不是本民族的文化之纯洁性，而是他人的文化纯洁性，这一点尤以西方那些愤怒的善人们为甚，而国内也不乏这样的多愁善感人士。他们希望维护所谓尚未被现代文明摧毁的、地处偏僻的原生态的文化。然而，他们这种维护他人文化纯洁性的高尚思想和行动，得到了那些生活于该文化中的人们的同意或者授权了吗？你又有什么资格可以代表这个文化作出判断和选择？仅仅因为你是文明人？这是不是一种暴力？那些解构这个、批判那个的“后”人们，却贩卖起了暴力，也算是一种讽刺。这就是问题的实

质：文明人把自己的价值强加于野蛮人，感情丰富的人带给他们决心要保护的人们的现实，可能比资本家更冷酷。

我们可以反过来思考：文明人到原始人那里，是把原始的文化当作一种可以观赏的、像珍稀动物一样的不可再生的旅游资源，而在生活于这种文化中的人们看来，它只是他们生活的手段，并没有多么神圣的价值，就像这些充满乡愁的旅游者正在对所在的文化进行重大变化的时候，比如它们正在卷入全球化浪潮，那么，这些被观赏的文化中的人们自然也有完全的自由，令自己的文化改变，比如也融入全球化，旅游者有权利阻止这种变化吗？如果你可以自由地去偏远的地方旅游观赏，你由此而生出要保护这种文化的雄心；那么，偏远地方的人们是不是也可以到现代文明中来旅游观赏，他们由此而决心改变自己的文化，过上像你一样现代、方便的生活，这难道不是最正常的吗？

把这些捍卫别人文化的纯洁性的人们的逻辑贯彻到底，那么他们就不应该到这些地方去旅游、去采风、去朝拜，因为他们的这些非常高尚的文化事业，恰恰给这些地方的人们带来了外部的冲击，你的思想观念、言谈举止、行为方式、衣食住行，你的摄像机、照相机，你的手机、呼机、商务通，你的吉普车、旅行背囊，你的长头发或者吉列剃须刀，本身已经随着你而进入了这些被保存完好的原始文化中，你的进入本身就改变了这种文化，破坏了其纯洁性，你可以充满感动地离开，而这里的人们的某些欲望、期望、需求和想象力却被激发出来，本来平静而纯洁的文化由此而掀起浪涛，你离开了却永将不会再度恢复到你来之前的平静而纯洁状态了，因为他们自己现有的文化共同体并不能够满足他们被激发出来的、在自己的文化看来是陌生甚至是卑琐、无耻、的全新的想望，我们可以想象，这些欲望将驱使这些纯洁的人们作出什么来。

问题的关键在于选择权利，不是民族、国家、文化、传统等等抽象的整体性实体选择，而是个人的自主选择权利，每个人可以根据自己的知识为自己作出判断和选择，而且也只能为自己作出选择，这种选择的权利任何人和机构都不能替代和剥夺，不管是本民族的，还是自命为文明的人们，不管是国际组织还是本国政府，都没有权利剥夺个人的这种选择权利。是幸福还是苦难，应该由个人来判断。如果你喜欢，你可以抵制全球化，可以不吃麦当劳，不听麦当娜，不过，如果你不希望别人

剥夺你选择的权利，那么你最好也不要剥夺别人选择的权利，而且最好不要在维护自己权利的时候侵犯别人的权利。（2000/1/20初稿，3/1二稿）

4.8找寻远去的家园

葛剑雄
——复旦大学葛剑雄教授畅谈传统文明的保护和发展

背景

2001年夏初，出于对古老、传统、地域化的传统文明和乡土建筑在中国飞速前进的现代化进程中濒临灭绝景况的忧虑，香港凤凰卫视、天津电视台等共同组成“远去的家园”摄制组，联合《乡土中国》的作者李玉祥，聘请复旦大学中国历史地理研究所所长葛剑雄教授等为顾问，在湘西土家人聚居文化区、闽西客家文化区域、徽州文化区域等地进行了时间长达四个月抢救式的古文明遗存拍摄。期间克服了无数难以想象的困难，付出了巨大的努力，甚至是血的代价(凤凰卫视副台长、优秀航空摄影家赵群力先生为拍摄一个村落，不幸坠机，以身殉职)，希望能够用自己的努力去“找寻远去的家园”。

日前，“远去的家园”摄制组在复旦大学举行了拍摄成果介绍及学术研讨会。会后，本报实习记者梁清富就此对葛剑雄教授进行了采访。

乡土社会与传统文明

●记者：葛教授，你们这次选择古文明遗存作为拍摄主题主要是基于什么考虑?

葛剑雄：每个人都珍惜自己的童年。我们去寻找远去的家园，首先是精神上的一种基本需要。不仅是我们个人的需要，也是我们民族、国家，甚至人类的一种基本需要。但是历史是不能选择的，过去了也就过去了，不会再回来。正因为这样，历史就更加珍贵。而中国的历史、人类的历史，不仅仅是政治家、军事家、文学家和无数英雄的历史，更应该是老百姓,是那些生我们、养我们的父老兄弟等普通人的历史。而这个历史，在很大程度上，记录在“远去的家园”中，记录在乡土中国上。尽管这些生产、生活的方式绝大多数已经不适应我们今天和未来的需要了，但是它包含着我们祖先的文明，并会给我们很多有益的启示。比如说，我们看到的那些生活方式，难道我们就不能借鉴历史的智慧来建设我们未来的文明吗?所以我想，这也应该是凤凰台和天津台联合摄制“远

去的家园”的一点考虑吧。

●记者：古代文明遗存有多种传承载体，就建筑领域而言，古代的皇家建筑或公共建筑是不是更能体现传统文化的特色?为什么这次活动主要集中在农村呢?

葛剑雄：大家知道，这次的旅程主要在农村，也就是我们一直说的所谓“乡土中国”。既然有“乡土中国”，那么就必然有“庙堂中国”。我想“乡土中国”的含义就是过去中国社会的农村及农村的日常生活，而不是过去的官府、朝廷。过去的朝廷、官府，以及那些大型的建筑，例如紫禁城、十三陵，很多大的庙堂、辉煌的长城等等当然是我们历史的组成部分，但是，历史还有另一方面，那就是民间老百姓的日常生活。大家也知道中国幅员辽阔，有各种各样的地理环境，内部差异非常大。这些差异会反映在公共的、官方的大型建筑上面，也会反映在政治生活中间。但是我们知道这些建筑和生活方式，可以不考虑地理环境的影响。例如，在北京有太和殿这样宏伟的皇家宫殿，而北京当地并不出产这样大的木材，这些木材是从什么地方运来的呢?原来，这些大的木材是从千里之外的云、贵、川等地运来的。我们可以想象，如果当时北京的一个普通老百姓想建房子，他能这样吗?所以，最能够反映历史文明的，还是民间建筑，还是普通老百姓的生活。而这样的文化和生活也会反映传统中国的主流思想。

●记者：这方面有比较典型或者有说服力的例子吗?

葛剑雄：有的。在农村，我们可以看到农民都接受“耕读传家”这一思想，当然了，并不一定都能读，即便它想读也读不了，但这却是他们的一种信仰，一种追求。反映了儒家的伦理思想的确在中国有很大的影响；但是另一方面呢，它的生产也好、生活也好，都必须适应当地的地质地理条件。这也就是为什么我们中国在一个大的中华文化圈里面，还有许多非常富有自己特点的文化区或者文化亚区。

这一次拍摄的地方(湘西土家人文化区域、闽西客家文化区域、徽州文化区域等)，尽管都是属于中华文明范畴，但是各自具有非常明显的特点。为什么呢?因为老百姓要过日子!他们要生活、要生产，就必须适应当地的环境，用最小的代价，最大限度地利用地理环境的优势。所以我们看到这样的多元乡土文化现象、多元的乡土建筑，无论是湘西的吊角楼，还是福建客家人的永定土楼，江南的水乡，还有徽州这样的徽派建

筑，它们都是和当地的地理历史条件相结合的。那么，这种方式能够保持这样长的时间，也就说明他们有着顽强的生命力，他们是充分地利用或者适应了当地的历史环境条件，满足了当地老百姓最基本的生产、生活需要，所以这些历史(地方)文化具有巨大的生命力。

传统文明的保护与发展

●记者：从20世纪80年代开始的现代化进程已经在很大程度上改变了传统意义上的乡土社会。中国的一个实际情况是，具有典型古代文明特色的建筑大多留存在经济不发达或欠发达地区。在这样的地方，发展经济与保护传统之间存在某种必然的张力。您如何评价这种现实情况?

葛剑雄：传统文化是最能够体现中国地方特色的!但是，历史毕竟在前进!今天我们能够看到的古代文明的遗存，很大程度上都在一些交通闭塞，经济落后的地方，或者很少引起人们注意的地方。例如上海附近的周庄，为什么现在能够保存得那么好呢?其实一直到80年代初，周庄是不通公路的。很多保留传统文明与乡土特色的地方，都是最不会引起人们注意的地方。例如婺源是最具有传统文化和地方特色的，而到婺源的交通也是最差的。比如这一次我们到黄山，本来以为从黄山到婺源的交通应该是比较好的，而实际上这段路非常难走，超乎了人的想象。还有些地方，象楠溪江，我们最近去看到了宋代的建筑：水庄周围是房屋,中间是活水，建筑非常传神,但是很遗憾，走进去几乎没有办法下脚，环境是非常的脏乱差，也不知道是猪粪、鸡粪还是人粪，水池中间也放着许多废弃物。所以说，这些文明之所以保持到今天，很大程度上是依靠了贫穷、落后、交通不便。相反的，在经济发达和交通便捷的地方，在人去楼空、当地人已经去了大城市谋生的地方，这些古代文明的遗存基本上不存在了!也就是说，到现在为止，对古文明遗存主要还是依靠被动的保护，而不是主动的保护：往往在引起人们注意了以后，就是蜂拥而至的游客;然后就是拯救、复兴这些建筑，同时也造就了一大批假古董。难道这就是唯一的出路吗?我想不是!

●记者：现在我们看到很多地方都把发展经济与保护古文明遗存结合起来，其中有成功的例子也有比较多的败笔，那么在现代如何保护古文明遗存以及如何有效保护传统文明?

葛剑雄：今天经济发展了，我们才有了一些钱。我们的文化程度提高了，也才有更多的人意识到保存古代文明的价值。交通发达了，古文

明遗存可以引起更多人的关注，我们也就可以同时通过多种方法对它们进行开发利用式的保护。为什么中华民族就不能自觉地保存我们应该保存的历史文明呢?这个问题是我始终在考虑的!对未来，我本人一直是非常乐观的。现在有些地方已经开始探索积极保护的措施，例如安徽某地有条措施:凡是到您家里(民居)的游客人数都有登记，到年底分红的时候，到您家来的游客人数越多，您拿的钱也越多。因此这里的老百姓也对保护古文明遗存持积极的态度，外商来买还不同意，他们自己就把保护和开发结合起来了。相反，有的地方呢，因为政策不落实，老百姓就只想着把老房子拆掉，为什么呢?因为旧房子不拆掉就没办法造新房子。还有些地方因为缺乏规划，老百姓盖的新房和古建筑混建在一起，现在为了申请世界文明遗产，又得拆新建旧，乱来一气。

作为一种文化现象，一个特定行业或者一种建筑方式，它们的消失几乎是历史的必然。比如历史上有一种手工做碗的，现在就不现实了，除非是作为手工艺品来收藏。因为现代社会的家庭，一般是什么碗便宜买什么碗，手工做碗也就退出了历史舞台。比如还有很多表演的形式，如锣，现在就只能作为一种民间习俗来看待了，不可能与现代城市里的卡拉OK、电影、电视片竞争。所以我们只能把它作为一种艺术品来珍惜、来对待。我们决不能因为人类怀念历史，就让我们今天的生活停留在过去，而应该希望我们的社会进一步发展。而且，也只有通过社会的发展与进步，我们也才能自觉地留住我们即将消逝的远去的家园。

●记者：不同的人对古文明遗存保护的态度与方法是不一样的，特别是发达地区与欠发达地区。作为对历史地理学术有专攻的学者，您怎么看待这个问题?

葛剑雄：我想是能够找到一个恰当的保护方法，关键的问题是当地老百姓和政府官员的自觉意识。对于学者而言，我们应该深刻地反省——我们是不是真正有了一种人文的关怀?一些学者经常指责当地的老百姓不懂得爱惜祖先留下的古文明遗存；经常也有人住在城市的高楼里面却又向往农村的田园风光。这是非常不公平的。我就经常对他们说，真要让您到这样的农村住上一年半载，愿意吗?我想没人愿意。这些建筑都是只能看不能住的，难道这里的主人就没有权利改善他们的生活吗?为什么要让他们住在这样风吹雨打、朝不保夕的房子里面，为什么他们就不能像我们一样，用上自来水、抽水马桶，用热水洗澡，甚至用上空调?他

们也要生存、生活，也有追求、改善自己处境的权利。同时我们也看到，历史不可能将什么东西都留下，都留下来也没有什么价值。假如现在北京的房子都是四合院，福建、湖南的建筑还都是明清时代的建筑，也就没有什么价值了。我们现在珍惜这些古建筑，因为它们越来越少!不是什么样的古建筑都应该保护，我们应该保护古建筑中最有价值的部分。保存的方法也不是一味地要求当地人怎么怎么做，我们都是这些历史文明的传承者，都负有保存文化传统的历史责任。

我们对待古文明遗存，既不能做伪君子，也不能做书呆子。做书呆子就是只知道一味地消极保护而不开发利用，不考虑当地的生活实际需要；做伪君子就是自己可以享受城市的现代文明，你们却只能住在这样的老房子里。这都是不应该的。通过这次活动，我们可以明白保护和利用古文明传统同样的重要。

(实习记者梁清富)

4.9编者旁白

“自由是人类所要达到的最高目标和境界?”

“不，它只是一道底线。”

记得这是两年前，我和朋友围绕自由的一次对话。把自由作为我们的共同努力，这一点没有异议。不同在于，他坚持自由是一种高度，而我却觉得，对于人类生存而言，自由不是什么最高，而是最低。因为自由如同呼吸，是人的基本需要。

争论未果。

大概是写这些文字的三四天前，我去给学生上课，不意在教室后面的黑板上看到–则有关自由的小寓言，饶有深意。

一个农夫捉到一只鸟，他对鸟说：不要害怕，我给你自由。然后就把它送进了笼子。可怜的小鸟问：你不是给我自由的吗?农夫微笑着：是啊，我给了你自由，你可以唱，可以跳，可以飞，可以叫——在笼子里。

在笼子里唱跳飞叫，还叫自由吗?在这里，或许对这只小鸟来说，自由并不是去做什么，仅仅是指免于被囚禁。推其言，自由，从根本上说，就是“免于”的意思。英语中的“freedom”也正是“免于……”的名词化。免于何?曰：被强制。

那好，回到开头，免于被强制的自由，你说，是人类生存的最高目标，还是价值底线?

其实，我在这里并不想谈自由，我只是以这个词作引子。所谓“普世价值”，在我看来，就是价值的普世性。什么价值具有普世性?就是那些作为底线的价值，比如人的生存的权利、自由亦即免于被强制的权利、财产的权利、追求幸福的权利，等等。

底线之于人，不在于它给人以什么，而在于它对人的保障。一旦无它，则人将不人。可以设想没有自由的人还是人吗?对丧失自由者来说，人这个概念恐怕只是虚拟，更准确的词似乎是：囚徒。

所以，保障一个人不做囚徒的价值，比如“freedom”，就具有了普世性，因为这个世界没有一个正常人自愿为囚。仅从这一点，普世性又可释之为“放之四海而皆准性”。如果说世界上没有放之四海而皆准的真

理，但肯定有放之四海而皆准的价值。

换言之，“味之于口，有同嗜焉”。普世价值的存在，根源于生活在这个地球上的人所本有的那种休戚相关的共同性。

然而，这种共同性正在受到挑战。挑战者正在以文化多样性或文化相对主义的名义拒斥普世价值。它们的逻辑是：任何一种价值都是在历史中形成的，而历史是在不同的文化背景中展开的。不同的文化对同一价值会有不同的理解，因此，不能以一种文化中形成的价值，比如西方文化中的人权、自由等，推诸其他文化。否则，不是“文化霸权”，就是“西方中心主义”。

既然是混淆视听，就难以做到天衣无缝。

就像人的共同性必然存在于你我他等具体的人身上，普世价值的普世性当然也不是抽象的，它只能形成于各种不同形态的文化传统中。比如，“摩西十戒”，其中“不许杀人”、“不许偷盗”、“不许奸淫”、“不许贪恋他人财物”等，就出自西方文化源头之一的犹太传统，但它的普世性在我看来，是不言而喻的。我认同这些我视为底线的东西，却并不觉得自己被西方文化殖了民。同样，来自儒文化中的“己所不欲，勿施于人”，也正日益被视为具有普世价值的“金规则”。当它被世人普遍奉守时，有谁会说，这是“东方中心主义”或“中国文化霸权”？

宋代陆九渊说：“东海有圣人出焉，西海有圣人出焉，此心同也，此理同也。”如果我没记错，陈寅恪先生曾这样化约：东海西海，心同理同。在我看来，这正是普世性的又一诠释，即，人类的共同守认。

那么，文化多样性呢？

普世价值并不抵制文化多样性，相反，文化多样性如果抵制普世价值，那首先就要追问，这是什么性质的多样性。比如：

非洲大陆阉割女性快感的割礼习俗是不是文化多样性？

为男性快感而强制女性缠足的千年传统是不是文化多样性？

剥夺女性学习和工作权利的塔利班“原教旨”是不是文化多样性？

如果这些都叫文化多样性，那么，就有必要提供作为评价标准的“文化度量衡”，即：文化是人的产物，它是为人的，而不是人为它的。以此为衡，上述所谓文化非但不是“为人”，恰恰是“非人”和“反人”。因此，从本质上说，它们是反文化的，是反文化的多样性。

东西方每一种文化，在其历史上，都曾产生过大量的非人性和反人

道的内容，这些披着文化外衣的“蛮性遗留”本应是文化发展中逐步淘汰的对象，绝不能以文化多样性的名义让其合法化。

其实，把文化多样性和普世价值作为对立范畴来讨论，是一个伪问题。当然它更多是别有用心，比如“亚洲价值”的始作俑者——这个问题我已经选了文章，自己以前也作过文章，这里姑不讨论。我要说的是，就两者关系而言，普世价值与文化多样性并非相对，而是相辅相成。普世价值无不来自多样性的文化，它不过是从多种不同文化中化约出来的“公分母”，而不能化约或不必化约的那些文化分子，就是所谓的多样性了。同样，文化多样性也有赖于普世价值的存在而存在，因为普世价值为其发展提供了必要的前提。多样性即为文化上的自由选择，自由正是具有普世性的价值之一。没有自由的文化只能是文化专制，而专制状态下的文化根本不会有任何多样性可言。

因此，在这个题目下，需要警惕的不是普世价值如何遏制了文化多样性的发展，而是以文化多样性的名义抵制普世价值。

是为白。

（邵　建）

第五章只有一个地球

5.1寂静的春天

雷切尔·卡森

(1907–1964)，美国生物学家。本文选自戴安娜·拉维奇编《美国读本》，林本椿等译，北京，生活·读书·新知三联书店，1995。

地球上生命的历史即是生物与它们的环境互相作用的历史。在很大程度上，地球上动植物的形体和习性是由环境造成的。考虑到地球的漫长历史，反向作用即生物对其环境的实际影响相对较小。只有在由本世纪所体现的时光瞬间中，一个物种——人——才获得了有效力量去改变他所在世界的大自然。

在过去的四分之一世纪里，这种力量不仅增大到了令人不安的程度，而且其性质亦发生了变化。人类对环境最可怕的破坏是用危险甚至致命的物质对空气、土地、河流和海洋的污染。这种污染多数是无法救治的；由它所引发的恶性循环不仅存在于生物赖以生存的世界，而且存在于生物组织中、而这种恶性循环大都不可逆转。在当今对环境的普遍污染中．化学药品是咱射线的凶恶但却被人忽视的同谋，它们共同改变着世界的根本性质一—它的生物的根本性质。由核爆炸释放到空中的锯90以放射性尘埃的形式随雨水或漂浮物落到地球上，留在土壤里，进入地上生长着的草、玉米或小麦等植物体内，最后钻进人体，停留在骨路里直到人死去。同样，喷洒在农田、森林或花园里的化学药品长期留在土壤中，进入活的生物体内，在一种毒害和死亡的连锁反应中从一个生韧体传到另一生物体。或者这些化学药品随地下溪流神秘地流淌直至冒出地表，通过空气和阳光的化合作用构成新形式，毒死植物，使牲畜得病，对那些饮用曾一度纯净的井水的人们造成人所不知的危害。正如阿尔伯持”施威策所说：“人甚至连自己创造的魔鬼都认不出来。”

要生成现今栖居在地球上的生物需要亿万年的时间——在这漫长的时间里，生物不断发展进化，种类越变越多，达到一种同其环境相适应、相平衡的状态。而环境一丝不苟地塑造和引导它所供养的生物，这环境既包含有利生物生长的成分，又包含有害的成分。某些岩石放射出危险的射线；即便在一切生物从中取得能量的日光中，也包含有伤害力

的短波射线。经过一定的时间——不是过了若干年，而是过了千百年*生物适应了环境，达到了平衡，因为时间是最基本的因素。但在现代世界里人们没有时间。

伴随着人类急躁轻率的步伐而非自然界稳健的步履，事物很快发生变化，新情况急剧不断地产生。如今幅射不仅是地球上出现生命之前使存在的岩石隐秘的射线、宇宙射线的轰击以及太阳紫外线；它更是人类拨弄原子的奇异产物。逼迫生物与之适应的化学物质不再只是钙、二氧化硅、铜，以及从岩石上冲刷出来由河流带入海洋的其他矿物质，它们是人类聪明才智所合成的创造物，在实验室里配制而成，注自然界找不到与它们相似的东西。

适应这些化学药品所需时间应以大自然的尺度衡量；人的一生太短暂，它要求的是若干世代的时间。但即令这么漫长的时间内可能奇迹般地实现了适应，也将毫无用处，因为从我们的各个实验室会源源不断地冒出新的化学药品投入实际使用。这数字令人震惊，而且它的深层含义不易为人门所领会——每年有五百种新化学药品需要人和动物的身体以某种方式去与之适应，它们完全超出了生物学经验的范围。

在这些化学药品中，有许多被用于人类对自然的战争。自40年代中期以来，逾二百种基本比学药品被研制出来，用于杀死昆虫、杂草、啮齿动物和其他现代行话称为“害虫”的生物体；这些化学药品订着数千冲不同的商标出售。

这些喷雾液、花粉、烟雾剂现在几乎普遍在农场、花园、森林和家庭中使用一—这些化学药品能够不加选择地杀死任何昆虫．不论其是“好”是“坏”；能够使鸟儿不再歌唱，鱼儿不再跳跃于水中；能够以一层剧毒物质覆盖在叶片表面或长期滞留在土壤中。而人们使用所有这些药品消灭的目标或许仅仅是屈指可数的几种杂草或昆虫。难道有人会相信，可以向地球表面倾泻这么多毒物而又继续使它适宜一切生物生长?这些化学药品不应称作“杀虫药刑”，而应称为“杀生物药剂”。

药物喷洒的整个发展过程似乎卷入了一个永无终点的螺旋。自从滴滴涕被允许民用便逐步升级，人们得不断寻找更有毒性的物质。这是因为作为对达尔文远者生存原理的绝好证明，昆虫已演化出对人们使用的某一杀虫药具有抗药性的超级品种，于是人们必须发明一种更毒的药剂．接着又发明—种比这种药剂更毒的药剂。……

“控制大自然”这一短语是在骄傲自大的心态中构思出来的，它源于尼安德持人时期的生物学和哲学，当时人们以为自然界是为人类的便利而存在的。应用昆虫学的概念和实践大都发端于那石器时代的科学。如此原始的科学竟已用最现代、最可怕的武器装备起来，这真是我们的一大灾祸。这门科学在使用这些武器对付害虫的同时也在打击整个地球。

5.2雨雪霏霏看杨柳——世纪之交的美国环境保护主义

侯文蕙

中国当代学者。本文原载〈读书〉，2001（6）

从花斑猫头鹰说起

“我们的国会议员和林务官们是否知道，在这些森林里经历了千百万年变迁的非人类生命，现在正因为失去了栖息之处而在走向灭绝？他们可曾看见这个包括700个濒危物种的表格？……”

这是1989年夏天的一个星期一的下午，在美国俄勒冈州的莱恩郡会议中心，一位名叫芭芭拉.凯利的妇女正在发言。这里在进行一个听证会，参加会议的有本地官员、联邦机构发言人，以及一些环境保护组织和伐木业等利益集团的代表。但是挤在大厅里的大部分人都是普通市民。他们之所以不顾炎热，从繁忙的工作中挤出时间来参加这个听证会，为的是他们共同关注的一个问题：北方花斑猫头鹰-一种太平洋东岸美国北部的古老森林中的奇特猛禽，是否应该根据国家“濒危物种法案”列入到正在受到威胁的濒危物种表去。

芭芭拉.凯利是“拯救我们的生态体系”组织的领导人。她极力支持将花斑猫头鹰列为濒危物种。她认为，保护花斑猫头鹰，也就是保护它所栖息的古代森林，而这样的森林已经被砍伐殆尽了。因此,为了保护这些残存的森林,就必须终止砍伐。她说，如果继续砍伐，这些森林就将变成由“一排排难以抵御火灾和疾病的单一树种”组成的人工林场，成为既不适于猫头鹰，也不适于美洲豹和其他野生动物甚至人生活的地方。（整个生态环境将会遭到严重的破坏。她的发言得到了听证会上大部分人的支持，但是也遭到了许多人的反对。）

反对将花斑猫头鹰列为濒危物种的呼声主要为来自在伐木业工作的人们。吉姆·斯坦达德，一个世代靠伐木为生的男人，在会上发言道：“伐木业一直被谴责为野生动物栖息地的破坏者。……我不同意这个看法。”他认为，伐木者在砍伐的同时，也在栽种；因此，他们不是在“毁灭”野生动物的栖息地，而是在“扩展”它。他坚持说，在维护“我们的自然资源的永恒”上，“伐木业比任何一个群体都做得多。”因此，他敦

促大家去“努力保护那些努力保护森林的人”，不要去为了“一只小鸟”而在乎它赖以生存的树有多大或多老。一位名叫苏珊·莫根的妇女的态度则更为明朗。她代表“俄勒冈开发工作者”组织和一群依靠伐木工业生活的家庭。她强烈呼吁鱼类和野生动物管理局不要将花斑猫头鹰列为濒危物种，否则就将会毁掉千万个像她那样依靠伐木业为生的家庭生计。

辩论双方各执一词，互不相让。整个听证会的气氛激烈而紧张。

实际上，这次听证会只是自1987年就开始的一场波及全国的大辩论的一部分。

1987年7月，国家鱼类和野生动物管理局收到一份根据国家濒危物种法案将花斑猫头鹰列入濒危物种的建议书；但在当年的12月，管理局就以论证不足而做出了不能列入的决定。为此，国内的一些大型环保组织，其中有荒野学会和奥杜邦协会，发起了一个全国范围内的大辩论。前面提到的尤金听证会就是这个大辩论的缩影。

显然，辩论双方的分歧并不在于花斑猫头鹰是不是濒危物种，而是在于，当人的经济利益与非人类的生命发生冲突时，孰为先？是否值得牺牲前者而保护后者？

1990年6月，美国鱼类和野生动物管理局终于将花斑猫头鹰列为濒危物种，并据此而划出了总数达690万英亩的花斑猫头鹰栖息保护区。做出这一决定的根据纯粹是科学性的，即这种北方花斑猫头鹰只能生活在太平洋东岸的西北部古代针叶林中；而80年代伐木业的增长正使这个地区的古代森林急剧减少，不仅严重威胁着花斑猫头鹰的生存，甚至也威胁到这个地区的生态环境。随后，1993年，克林顿政府又在公共森林中划出740万英亩作为花斑猫头鹰栖息区，另有260万英亩河滨地为水生动物保护区。

这无疑是美国环境保护主义者的一大胜利，至少从政策上是如此。而且，尤令环境保护主义者们欣慰的是，在这个漫长的猫头鹰辩论中，舆论的多数一直是倾向于支持他们的。1990年，据CBS新闻和纽约时报的调查，有74%的应答者都表示支持不惜代价地保护环境。这个比率比1981年提高了30%。因此可以说，联邦政府有关花斑猫头鹰的一系列政策是大多数美国人所认可的。而且，从更深层的意义上说，正是美国人的环境意识的提高促成了这样一个结果。

所有这些都有可能给人一种印象，即在经历了80年代从里根到老布

什执政的低谷期后，美国的环境保护运动似乎又可以重新高涨起来，并在90年代迎来继70年代之后的又一个“绿色的10年”；而这场因花斑猫头鹰引发的辩论似乎也可以划上一个句号了。

树欲静而风不止

事实却远非如此。美国的环境保护主义者发现，在整个90年代，他们不仅不能高歌猛进，反而不得不左拼右挡，去对付来自不同角度的冲击和挑战。

有来自环境保护主义反对派的狂言：“环境保护主义是一个新的异端。” 1992年，“明智的利用”运动领导人让.阿诺尔德公开声称。他认为，“在环境保护主义这哪里，树木受到膜拜，而人却成了奉献给祭坛上的牺牲。它是邪恶的，因此我们要摧毁它。”还有来自环境保护运动内部的不同意见：“我们是为了保护人而活动，而不是为了鸟和蜜蜂。”环境正义者如是说。“非裔美国人不关心‘濒危物种'，因为我们才是濒临危险的物种。”还有些环保正义者甚至这样认为。

进入80年代之后，随着以里根为代表的保守势力的上台，反环境保护主义的力量也在逐渐抬头，并在90年代初形成了一股强劲的势力，成为美国环境保护主义的反对派。他们不仅对政府在自然资源，尤其是森林、土地、湿地的管理和政策不满，而且还以保护私有财产权利或地方权利为名，通过院外活动和法律诉讼来达到目的。他们的名目繁多、形式多样，诸如“明智的利用”运动、“郡县至上”运动、“财产权利”运动等等，但宗旨都是反环境主义的。其中最有影响的就是“明智的利用”运动。让.阿诺尔德断言：如果沿着环境保护主义的路走下去，“在20年内，美国所有的工业和私有财产都将被毁掉。”因为环境保护主义损害了他和他那一群体的经济利益，所以，他认为有必要用“明智的利用”运动去替代“环境保护主义”。

“明智的利用”本来是20世纪初美国著名的自然资源保护运动的领导者吉福特-平肖为其功利主义的自然资源的持续管理和多种利用理论所提出的一个口号，到了80年代后期却被一些反环境保护主义者用作概括他们行动的标志。1988年，一个叫做“自由企业保护中心”的组织举行大会，会上提出了一个“明智的利用方案”，要求国家允许在公共土地上进行商业性的矿产和能源开发，允许对国家森林中的老林进行采伐，修改1974年国会颁布的“濒危物种法案”，允许在北极的国家野生动物保护区

钻探石油，在国家公园内促进商业开发，并要求在公共土地上签订放牧契约以保证私有财产权利等。

不难看出，整个“明智的利用方案”都是针对60年代，尤其是70年代以来的国家环境法规，特别是自然资源管理法案提出来的。因此，它不仅得到了利益集团，尤其是木材、矿业以及石油等大工业公司的支持，而且也得到了来自基层的小土地所有者、农场主的用户。同时，不容忽视的是，支持这个运动的人，不仅是有产者，甚至还有那些与有产者有联系的工人--因为更多的经济开发便意味着更多的就业。工业家们则更是不失契机得去鼓动工人和当地的人们去支持他们的行动，甚至在工人去参加听证会时，仍发给他们工资。大概正因为如此，“明智的利用”运动的领导人才敢于吹嘘，他们的阵容除了他们500个合法组织和500万积极分子外，还拥有1.2亿同情者，几乎是美国人口的一半！尽管评论界认为这是一个为了鼓舞士气而夸大的估计，但也反映了一定的真实性--这个反环境保护主义的运动是有相当的社会基础的。

除了强大的阵容，“明智的利用”运动的组织者们还有来自企业的雄厚资金的支持，并与政界保持着密切的联系。他们通过院外集团、听证会，甚至组织示威，对国家、州县各级立法机关施加影响，与政府立法机关中的保守力量相呼应。在他们的影响下，1994年克林顿提出的几项环境法案都未被国会批准。例如，在采矿业的压力下，国会反对批准征收矿业税和对采矿制定硬性环境标准；安全饮水法因共和党议员要求修改而搁浅；要求将国家环境局升级为部级机构的提案也未得到通过。相反，国会却努力要通过一些法案来削弱政府对环境的管理。例如，1995年提出了一个“私有财产权利法案”，规定不论在任何情况下，“濒危物种法案”和其他国家法案都不适用于私有财产。

面对这样严峻的挑战，环境保护主义者们不能不感到忧虑。塞拉俱乐部，美国的十大环保组织之一，在致其会员的信中说：“我们面临着一个有着超级资金来源的，反环境的，并被盲目崇拜的怪圈。……其目的就是要摧毁我们和整个环保运动。”

但是，更令环保主义者们不安的是在环境保护运动内部出现的分歧。例如“环境正义”运动。它是一个最初发生在80年代初的在有色人种社区的，针对政府环境政策中的种族偏见的抗议活动，后来则发展成为一个争取全面的环境正义的运动。1991年10月，第一次全国有色人种环

境领导大会在华盛顿召开，参加会议的300多个代表团正式用“环境正义的17条原则”宣告了他们与环境保护主义的不同立场。

大会的组织者之一，著名的环境正义者黛安娜·阿尔斯顿在大会发言中说：“我们眼中的环境是与整个社会的种族的和经济的正义交织在一起的。……在我们看来，环境就是我们生活、我们工作和我们玩耍的地方。环境为我们提供发表评论我们时代各种问题的讲坛。军事和防御政策的问题、宗教自由、文化生存、能源的可持续开发、我们城市的未来、运输、住房、土地和主权、自决权、就业……等等。”她还坚持说，为了和那些主流环保组织建立一种“公正”的、“平等”的、“互敬”的和“互利”的关系，就必须由他们自己来解释生态和环境上的各种问题。

显然，这是一种不同于主流环境保护主义的环境观。它不仅把环境问题和社会问题联系起来，而且还将它与社会政治交织在一起。它所反映的是生活在美国下层的，尤其是那些相对贫困的有色人种社区群体的要求。因为环境观的不同，在他们所关注的环境问题上，也与传统的环境保护主义有着明显的分歧。例如，后者的眼光主要盯在诸如野生动物、森林、荒野等属于白人文化传统的自然事务上，而环境正义者们则更注意城市社区的生活健康和卫生条件。因此，在环境正义者看来，传统的环境保护主义者是置身于“环境”之外的。早在1990年，一些环境正义组织就曾经给10个最大的环境保护主义组织写过两封信；在信中，他们批评这10大组织是白人中产阶级的组织，“他们没有承担起对第三世界社区的义务，却一直在继续支持保护那些远离工人阶级尤其是有色人种社区环境的政策。”而且还“以不惜任何代价消灭公害为名，在全国范围内停止、削减或阻碍那些雇用我们的工业和经济活动，全然不顾我们的生存需要和文化需要。”

出于上述立场，许多环境正义者也开始使用“濒危物种”这个环境保护主义者所惯用的术语；然而，从他们口中说出的“濒危物种”并非指某种猫头鹰或鲸鱼，而是指处在环境危机中的“人”，尤其是那些生活在社区底层的有色人种。有些“环境正义”组织，甚至反对称他们为“环境保护主义者”，因为这个称呼有悖他们的宗旨。

发人深思的是，当我们将“环境正义”和“明智的利用”这两个运动进行比较时，我们会发现，这两个代表着根本不同阶层利益的运动，其最终的斗争目标竟然是一致的。其实，道理很简单。尽管“明智的利用”代

表了美国一些既得利益阶层，尤其是对环保有着直接影响的工业企业家和土地所有者的利益；而“环境正义”则是美国社会下层阶级和少数民族社区的代表，他们所关心的是直接影响到他们生活和工作的城市环境；但是，从整个社会的角度看，保护环境必然会制约经济的发展，限制资源的利用；因此，它不仅会影响到有产阶级的利益，同时也会影响到为他们工作的人的就业机会。结果便是，当他们的经济利益受到损害时，在和环境保护主义相较量时，这两个本处于对立面的阶层，反而会站在同一战壕之中；基于这同一立场，他们在处理和非人类的自然的关系时，也同样总是要把人放在第一位。最终，这种从同一角度来评价人和自然关系的价值观念上的一致，使得本来壁垒绝对分明的社会力量不约而同地将其矛头对准了一个目标--环境保护主义。这是自1970年地球日以来，美国的环境保护主义者所从来未遇到过的复杂局面，也是其难以回避的现实。

看来，就一个物种的归宿而言，猫头鹰辩论是可以到此结束了；但是，就这个物种的归宿而反映出来的社会问题和价值观念来看，这场辩论却难以收场。环境保护主义者能否取得这场辩论的最后胜利？大概，此时此刻，也是环境保护主义者进行反思的时候了。

望断天涯路

作为20世纪60-70年代出现的一种社会思潮，环境保护主义有其独特的时代色彩。那是一个充满了各种危机的时代。民权运动、女权运动、反战运动、学生运动、反主流文化……激烈地冲击着这个社会的各个层面，并且涤荡着传统的价值观念；要求变革，是这些社会运动的共同呼声。就在这时，1962年，一本名叫《寂静的春天》的书出版了，它给这个本来就处在社会动荡的美国人，尤其是美国的社会中坚--中产阶级，增添了新的不安。

如果说，黑人民权运动的愤怒烈火还烧不到白人中产阶级的郊区住宅，美国的炸弹和落叶剂只是降落在距纽约2万公里的越南丛林的话，这本书却让他们发现，死亡正发生在他们的后院--啄食了被杀虫剂污染了的昆虫和植物的鸟正在死去！作者雷切尔·卡森通过对DDT--一种被广泛使用的杀虫剂在食物链中的凝聚作用和最终对人体的遗传所造成的危害，揭示了一个令人惊骇却又无法回避的事实：人们用以对付被认为有害的昆虫的技术竟然对准了自己。

卡森言辞犀利，却又不失恳切。她提醒人们，要“认真对待生命这种力量”，并谨慎地运用人地智慧和力量克服“征服自然”的妄尊自大的思想。她尖锐地指出，人们目前所面临地一种潜伏在我们环境中的灾难是完全由“我们现代的生活方式发展起来之后，由我们自己导入人类世界的”。

卡森的警示划破了白人中产阶级郊区生活的静谧和安逸，并在人们的头脑中注入了一种新的意识：重新认识人与自然的关系，并且追求一种比较纯朴的和较贴近自然的生活方式。按照著名美国历史学家唐纳德·沃斯特的说法，人们是在向与资产阶级文明兴起相联系的一整套价值观念--“生机勃勃的中产阶级的世界观”发出挑战；因为正是这个阶级创造了技术、追求生产效率和消费，追逐物质利益，并且“形成了个人主义和征服了自然。”

这种强烈的要求把人类和地球从贪欲、从技术的陷阱中拯救出来的愿望，和对一种更文明但是更自然的生活方式的追求，迅速地变成了一种信念，成为在70年代为美国社会主体的中产阶级普遍所肯定的社会思潮--环境保护主义。在60-70年代的批判和反省的气氛中，这种对工业文明社会和富裕所带来的种种弊病的批评很容易便得到了社会其他群体，尤其那些争取社会变革的群体--如女权主义者、反战者、反主流文化者等的响应和认同。终于，这些要求社会变革的社会力量和环境保护主义汇合起来，并形成了一个史无前例的浩浩荡荡的社会运动--环境保护运动。1970年4月22日的“地球日”是这一运动的开端。

也许是由于对变革的急切心情，也可能是对环境危害的深深忧虑，环境保护主义几乎是不受任何阻碍地和毫无怨言地被美国主流社会所接受了。“生态学”、“生态系统”、“生态平衡”不仅成为媒体上经常出现的词汇，甚至也成了普通人的口头语。人们与自然交好的迫切愿望促使他们急于去更多地了解那个曾被视为人类征服对象的自然。他们不仅要亲身投入到大自然去领略它的美，而且也希望理解它所蕴藏的内涵。于是，大卫·梭罗--一个19世纪前半期的自然作家的已被尘封了几乎一个世纪的书又重新被摆上了书架；美国的国家公园之父，20世纪初曾为保护约塞来特国家公园地整体性而战斗的自然保护主义者约翰·缪尔，成了自然爱好者崇拜的偶像；奥尔多·利奥波德，一位提倡“人是大自然共同体的一员”的科学家，被奉为美国环境保护运动的先知和精神领袖，而他的

那本融哲理和文学为一体的散文集《沙乡年鉴》更被奉为美国环境保护运动的“圣经”。

与此同时，一系列有关环境保护和管理的法规也顺利出台了。至今美国所有的几百项环境法规，大部分都是在70年代制订的，其中一些最重要的法律，如国家环境法、空气污染法、水污染法以及濒危物种法都是在这个时期推出的。这真是令环境保护主义者兴高采烈的10年，也是令人怀念的环境保护运动的黄金时代。因此，有人称70年代是“绿色的十年”或“生态学的十年”。

20年过去了，在60-70年代发生的许多事件都开始被淡忘了，但是，惟有环境保护运动似乎长盛不衰。到了1992年，全美国已经有大约一万多个民间环境组织（或称非政府环境保护组织），其中最大的10个组织的成员已由1965年的50万人增加到720万人。1995年，根据民意测验，有73%的人都确信自己是一个环境保护主义者；80%的人则把环境看作是最重要的社会问题；而在70年代，持这一观点的则仅有7%。完全有理由认为，人们的环境意识要比70年代浓厚多了。但是，人们不禁要问，为什么环境保护主义所承受的压力反而越加沉重了？

也许，对环境保护主义与生俱来的某些特点做一点分析，会有助于我们去理解又它的困窘甚至尴尬。

首先，是它浓厚的道德色彩。如前所述，环境保护主义是一种信念，是一种重建人与自然关系的强烈愿望。要实现这种愿望，按照利奥波德的说法，就必须树立一种自然共同体的意识，“要把人类在共同体中的征服者出现的角色，变成这个共同体中一员和公民。它暗含着对每个成员的尊敬，也包括对这个共同体本身的尊敬。”只有树立了这样的一种道德意识，人们才可能在运用他在这个共同体中的权利时，感到他所负有的对这个共同体的义务。这种认识，不仅依赖于对自然本质的科学理解，同时也依赖于在了解基础上建立起来的对自然的感情。

因此，这一信念是建立在道德基础上的，它与那种从经济学角度来了解人与自然的关系的观点是背道而驰的。对后者来说，自然只是一种资源，是人类为追求幸福和创造财富的资本；在和自然的关系上，人只需行使权利，而无需任何义务；从而，任何限制经济增长的行为都将是一种对这种特权的侵犯。这是西方500年近代文明中的一个根深蒂固的概念。而环境保护，从本质上说，既是对人类行为的一种制约，也是对

其个人物质欲望的克制。这一点，则正是环境保护主义受到那些要保护工业发展和私人财产的既得利益阶层猛烈攻击的根本原因。（这里，顺便说一句，当前流行的所谓“可持续发展”战略，实际上也是纯经济学的。在笔者看来，因为它缺乏一个道德上的基础，其结果，恐怕将只能是有“发展”而没有“持续”。）进而言之，就整个社会来说，“发展是硬道理”，因此，任何环境保护在与经济发展的较量中所取得的胜利，大概也只能是局部的和零星的。这是环境保护主义难以克服的一个矛盾。

第二，是环境保护主义的中产阶级偏见。前面说过，环境保护主义是一种中产阶级世界观，这个阶级中的大部分人的经济地位和文化教养可以让他们去亲近和热爱那些与经济无关的自然事物，但是也很容易使他们忽视与经济有关的社会问题。

从历史的角度看，美国中产阶级是工业化和城市化的产物。在某种意义上，可以说，他们应是19世纪拓荒者的后代；因此，他们与那曾为这个国家发展提供了物质基础的大自然有着先天的联系。城市拥挤、喧嚣的生活环境往往会勾起他们对田园生活的回想，并促使他们设法为自己营造某种可以回归自然的条件和气氛。因此，登山、打猎、钓鱼、滑雪、野营等一直是美国中产阶级上层的传统户外活动。第二次世界大战后，美国的经济繁荣和社会空前富裕则给大部分中产阶级提供了旅游休假和野外休闲的物质条件，以致“到大自然中去”成了一种流行的城市文化生活方式，甚至是城市青少年身心教育的重要组成部分。（例如，童子军就是美国中小学生野外活动的重要组织形式。）也正是这种生活方式，非常自然地和顺理成章地，把偏远的大山、河流、森林和城市的人们联系在了一起。大自然不仅为这些城市的人们增加了文化生活空间，而且也为他们在和大自然的关系上增添了一份非功利主义色彩。人们在领略大自然带给他们愉悦和欢快的同时，也开始进一步理解它的美学内涵。这种理解是那样深刻地影响了美国人对大自然的感情，甚至使他们中的许多人产生了一种对野生的东西的特别的热爱。正像《沙乡年鉴》的作者利奥波德所说的，对有些人来说，这种感情已经到了“能有机会看到大雁要比看电视更重要”的地步。这种对大自然和野生的东西的理解和热爱，甚至偏爱，可以被称作是美国中产阶级中的一种“荒野情结”。

然而，也正是这种“荒野情结”使美国的环境保护主义者忽视了在同一个美国，却和他们不处于同一社会的问题。尤其值得注意的是，在

五、六十年代，随着城市人口的增加以及犯罪率的上升，越来越多的城市中产阶级，尤其是白人，已经离开了城市中心而迁往郊区，这自然更加深了他们和生活在城市底层的穷人和少数民族之间的鸿沟。由于偏见，或也由于传统中产阶级的清高意识，使那些环境保护主义者无视或不愿正视贫穷所带给穷人和少数民族社区的环境问题。环境正义者们向环境保护主义者提出的挑战正是向环境保护主义者揭示了这样一条真理：要达到人与自然的和谐，首先必须争取人与人之间的和谐--社区问题是和自然界一样不能忽视的。因此，从这个意义上说，环境问题也是一个社会问题。

但是，目前使环境保护主义者们困窘的问题还不只是它自身的某些缺陷，还有一个更重要的时代所带来的变化--到了20世纪末，那种曾被环境保护主义所激烈批判过的技术崇拜，似乎又在悄然兴起。信息技术、基因技术、纳米技术………五花八门的新技术似乎给人们对应付各种环境灾难上增添了一线希望：人可以用破坏了自然的技术去创造另一个自然。而且还不只此，世纪之交的人们似乎已没有了三十年前的那种危机感：环境问题并不像人们在三十多年前预感的那样严重，罗马俱乐部的“增长的极限”似乎也未到极限。更有甚者，那就是90年代美国连续十年的经济繁荣所滋长起来的一种乐观情绪。人们似乎更情愿相信：“未来会更好！”于是，什么“臭氧层空洞”呀、“温室效应”和“全球变暖”呀，似乎都有“狼来了”式的虚张声势之嫌。这是环境保护主义者们所要重视的不可回避的一种观念。

面对这样一种形势，回顾三十年的奋斗历程，站在世纪之交的环境保护主义者们也许和我一样，有一种“昔我往矣，杨柳依依；今我来思，雨雪霏霏”的悲壮之感吧。然而，我仍认为，不论时代如何转换，环境保护主义都是我们对人类在过去对地球做过哪些伤害的认识和觉醒；它对重建一种人与自然的和谐关系的追求仍然是我们衡量人类文明程度的标尺。不论新的技术会如何改变地球，也不论它会给人们带来任何新的希望，我们却必须清醒地认识：人类是不可能在一个没有其他生命的地球上生存的。

5.3第四个时间单位

李工有

中国当代学者。本文原载〈二十一世纪〉（香港）1999（10）

人科动物已有三百多万岁了。可以想像，他在孩时所认识的第一个时间单位很可能是“天”。他白天打猎采摘，晚上睡觉休息，日月是他的第一个“钟”。待到他渐渐学会耕作畜养时，春播秋收使他对“年”有了深刻的认识。年的重要性超过了天，成为与他的生存休戚相关的第二个时间单位。文艺复兴以后，人生的世俗价值得到重视。工业社会资本投入产出过程的利润实现往往要耗费投资者十几年、几十年、甚至是一生的精力。人生的跨度成为现代文明的核心时间单位。人科动物经过三百多万年的努力，终于达到了与上帝所赐寿命相一致的第三个时间单位：“世”。当然，上帝创“世”也是按照一定次序进行的：第一天区分昼夜，第三天确定一年四季，第六天创造人世。上帝在第七天没有创造任何世俗之物，只赐福给第七天，定为圣日。圣日就意味著非世俗。也就是说，第四个时间单位是超越人生尺度的。千年代表著超越人生世俗之界的时间单位。

上帝从第一个时间单位走到第四个时间单位只用了七天。人毕竟是凡夫俗子，他用了三百多万年，才走过相应的历程。上帝凭他的意志在天上造就时间单位，而人类必须在大地上的生存搏斗中一步步攀升时间单位。在与自然较量的漫长岁月里，人类通过一定的生产方式获取和制造所需的物品。人类社会的投入产出过程和生态系统对人类生产过程后果的更新降解，构成了人与自然的完整循环圈。人类生产过程产出的后果就是生态系统降解过程的投入，降解的产出和资源更新的结果又可作为人类生产过程的投入。在这个完整的循环圈中，人类社会投入产出周期的数量级只有大于等于该产出后果被自然更新降解周期的数量级，生态循环才可正常进行，那个时代的生产方式才是自然可承受的，经济才是可持续发展的。这不等式是生态循环正常运行的必要条件。

望文生义，“时代”看来与时间最有关。在英文中，“时代”也是直接以time或它的复数形式times来表达的。以时间单位的攀升为标志来

描述时代的变迁，是否更符合“时代”的本意？上帝创世以前的时空为混沌。人类出世后将时间单位的数量级由低向高步步推进。每一步推进均为原来平衡状态的突破。在投入产出周期的数量级和产出后果被自然更新降解周期的数量级中，是那个较高值（或相同的较高值）打破了上一个时代的生态循环不等式条件原状，从而决定了新时代不同于上一个时代的性质。跃升了的时间单位数量级，必须满足新的生态循环不等式条件，方能保证新时代生产方式的可持续性。所以，每个时代生产方式下投入产出周期的数量级、和自然生态系统恢复该生产方式对自然扰动周期的数量级中的较高值（或相同的较高值），决定了该时代的时间单位涵义。

在原始时代，人类从开始围捕到最后猎杀一个猎物；从出发到果实采摘入篮，可在一日或数日内完成。并且，由于原始人对动物和植物的消耗率大大低于它们本身的自然淘汰率和繁殖率，自然生态系统几乎是在瞬时就恢复了原始生产方式对自然的扰动。自然更新降解周期趋近于零，完全满足生态循环不等式条件。在趋于零的自然更新降解周期和以日为数量级的投入产出周期中，由较高值赋予原始时代的时间单位涵义：日。

在农业时代，从春耕播种到秋收果实，投入产出经历了以年为数量级的周期。农业生产方式遵循的时间单位是与“天地间的生命本原”相融合的。这个本原就是：地球沿著太阳系中轨道运行而形成的一年四季、以及万物遵循四季韵律所形成的自身生长繁殖规律和与周围的生态联系。“天地间的生命本原的融合”，是生态系统的存在方式。正是出于对生态系统存在方式的信仰，人们从每天都有收获的“日”生产方式进化到了“一天一天连续工作”一年才能收获的“年”生产方式。然而，农业生产方式也造成了一定的生态环境问题。农耕放牧所造成的水土流失、耕地草场退化，是一个古老的生态环境问题。两三年一次的土地轮流耕作和转移牧场，是恢复耕地草场自然力的有效方法。所以，农业时代投入产出周期的数量级和产出后果被自然恢复周期的数量级为相同的较高值。该值赋予农业时代的时间单位涵义为：年。

到了十八世纪70年代，蒸汽机的发明为资本主义生产方式获得了前所未有的强大动力，人类也从此从自然韵律的恩惠与束缚中解放出来。它是人科动物从服从自然到操纵自然的转折点。获得了只听命于人

意志的强大动力，使人们感到自己在这个世界上的尺度正在急剧膨胀。

蒸汽机、内燃机以至整个工业文明，终于将那颗一直谦卑的、从来“未能超越不变的自然节律”的心灵发动、发热、发狂起来。上帝所创的生物圈中无数神秘、千丝万缕、环环相扣的神圣因果关系，从此任凭人类随心所欲地支配利用和撕裂践踏。工业社会不再受昼夜交替、春夏秋冬循环周期的制约。现在，人类“决心要作自然的主人”，人定胜天的信念日益增强。狂热的心灵从浸透著“天地间的生命本原的融合”的一年四季飞越到他从前难以确定的时间尺度：人世。正是这种对更高一级时间单位的坚定信仰，成了工业文明生命力的精神源泉。在工业时代，一个项目的生命周期，从开始策划、投资、获利到终止，一般需要花费十几年、几十年以至投资者的毕生精力。生产方式的投入产出周期延长了，生态系统恢复该生产方式对自然扰动的周期也大大延长。除了更新降解一部分人工物外，大自然凭藉其惯性（如地质期产物：石油、煤、金属矿藏）和地域辽阔（可供殖民地的开拓）支撑著工业社会高速运转。在第二次世界大战以前，工业社会对自然环境暂时还没有造成全球性的跨世纪灾难。所以，工业时代投入产出周期的数量级和产出后果被自然恢复周期的数量级也为相同的较高值。该值赋予工业时代的时间单位涵义为：世。

1945年，第二次世界大战末原子弹首次爆炸，轰开了人类进入生态时代的大门。从此以后，地球生态系统被迫接受这非自然的地上太阳。在上帝创造的万物中，第一次有一个物种掌握了灭亡自己这个物种的能力。即使达摩克利斯（Damocles）之剑不落下，原子能都能得到和平利用，阳光普照下的大自然也已无力将具有十万年放射性半衰期的核废料在区区千年时间里恢复到安全状态。1973年世界石油危机，是今天与几亿年前生灵之间冲突达到不可调和程度的折光反映。经过了以地质时间单位方可衡量的漫长岁月，石油才得以形成。它现有的蕴藏量已不足以维持人类社会的第三个千年，也不可能在下一个千年中再生。人类在这二百年过度燃烧矿物燃料所产生的二氧化碳，对万物赖以生存的气温造成了超过过去几千年的温度变化。在第二个千年末的1996年，第一只克隆羊的诞生标志著人类仅用了短短半个世纪的过渡期，就完成了从机器时代到生态时代的转变。冷冰冰的、没有灵魂的机器产品已经对自然环境造成了巨大的破坏。那么，热血沸腾和充满灵性的生物工程成

果，又会给人类带来甚么命运呢？稍有不慎，生物工程对地球生态系统的腐蚀将是千年不可恢复的，甚至是永久性的。尽管各国际组织、各国政府及时立例禁止生物工程投资者和科学家们克隆人科动物，人类却已经获得了缔造者的能力。就这样，在缔造了生命之源51年之后，人又缔造出了生命本身。在跨入公元第三个千年的前夕，人科动物莽撞地闯进了上帝为自己安排的圣日，从代表人生尺度的第三个时间单位飞跃到了神圣的第四个时间单位：千年。

如果说从农业到工业生产方式，人科动物尚有时空余地在“世”界市场经济的舞台上大显身手的话，那么走到了“千年”之交的他，面对的只是世寿俗界的极限了。无奈大地的定量，他只有奋力突破世寿这个时间单位。“在整个人类历史长河中，人类从未具有像今天在发达国家所盛行的那种时间感觉。今天的时间感受与其他时代几无相似之处。”这是因为，在二十世纪以前的整个人类历史长河中，人类一直处于本身尺度和本身尺度以下的时间单位时代。“日、年、世”三个时间单位，一直是他存在的家园。今天，特别是在发达国家，人们正在向千年时间单位冲刺。这是一个超越人科动物本身尺度、人科动物从未尝试过的时间单位。“在此过程中，人类已经并正在丧失其一切根基。人类成为在地球上无家可归的人。他正在丧失传统的连续性。”传统的“日、年、世”时间单位虽不相同，但360万年以来始终保持著处于人本身尺度之内的连续性。超越了大自然的禀赋，人类如何还能有家园？“世”时间单位是人科动物的阈值，超越这个转折点前后的时间感受当然无相似之处。

时间感觉的变化是人们体验世界方式蜕变的反映。在原始时代，当别人每“日”劳动均有收获的时候，有些氏族凭著对“年”时间单位的信仰，在收获季节到来之前，即使当天得不到报酬，也仍然每天工作。一定是这些对高一级时间单位具有坚定信仰的氏族，率先跨入了丰饶祥和的农业文明。同时，在农业时代，虽然天未变，但是那些相信资本投入经过“世”时间单位就会增殖的民族，首先占据了掠夺世界的制高点。现在，白日已可随意延续到夜晚，每年的衣食住行也不用依赖“天地间的生命本原的融合”，一生一世赚得的丰厚利润再也买不回大自然纯洁“神圣的因果关系”。那么，经历了“成”（创始）、“住”（稳定）、“坏”（毁坏）三个时代后，人们在生活真谛空“空”如也的“千年”时代里，一天一天的存在又靠甚么来支撑呢？以往，对更高时间单位

的信仰是每支文明生命力的精神源泉。在今天这个“去魅”的时代呢？

5.4走出绿色象牙塔

王力雄

中国当代作家。本文选自梁从诫、梁晓燕主编《为无告的大自然》，天津，百花文艺出版社，2000。

我在西蒙（锡林格勒）草原，当地的牧民告诉我，他们小时候，放牧最大的难题是牛羊钻进草里找不到，这话让我想起“风吹草低见牛羊”的画面。可就在我听这话的当，我眼见着一只兔子远远跑过，看得清清楚楚，一点障碍都没有。

甘南草原的牧民经历着同样的变化。当地的藏族乡长说，他们小时候骑马上学，尽管腿短，靴子也会被草上的露水打湿，可是现在早晨骑马，打湿的顶多是马蹄。

前年我在白洋淀，途中给汽车水箱加水，放下很长的绳子才能打到井下的水，而老人们说，过去趴在井沿就能直接喝到井水。

此类故事俯拾即是。尤其令人触目惊心的，在于这些变化发生在仅仅几十年的时间。相比自然生态几十万年、上百万年的进化，几十年是短到不成比例的瞬间，如果以这种速率退化，人类在茫茫太空中唯一籍以存身的这颗地球，还能给我们提供多久的庇护，如何能有乐观回答？

我常想起马尔克斯在《百年孤独》里写的那个马贡多小镇。在百年历史中，从充满阳光、花朵和蝴蝶的一块天地变到遍布蛛网、垃圾，疾病流行，天降成吨的尘土，生出长猪尾巴的孩子，可是人们照样喝酒、赌钱、搞女人，一口气吃七十二个蜥蜴蛋，对变化浑然不觉，小镇最终被预言中的飓风刮走，永远消失。

今天似乎不同了，环境保护的概念已经深入人心、家喻户晓，全球任何社会，任何政府，任何阶层，任何组织都在谈环境保护的重要性，都举这面旗。你可以在大街上拦住任何一个人询问，我相信不会有人表示反对保护环境。可是为什么环境问题却越来越严重，保护环境的任务越来越艰巨呢？

我不想谈那些口头环保派，他们作为“我死后哪怕洪水滔天”的利己主义者，言行不一，是另一个问题。我想谈的是，即使人类全都真诚地、言行一致地保护环境，环境问题是否就能够真正地解决？

我以为不能。

现在的环境保护是一种怎样的行为呢？天上落下了酸雨，腐蚀了庄稼和古迹，人们才呼吁治理；臭氧出现了空洞，政府和专家才开始讨论是否停止用氟；森林毁灭了，再动员种树……这样的环境保护是一种跟救火堵漏同等性质的被动行为，治标而不治本，只是推迟环境危机的到来，而改变不了环境恶化的最终趋势。

这就涉及到了在绿色思想中被形象地称为“浅绿”和“深绿”的分野。仅仅停留在环境保护的层面，只能称为“浅绿”。虽然都是绿，“深绿”和“浅绿”却有本质的不同。“深绿”认为解决环境问题的根本出路不是环境保护，而在于从根本上改变人类的生活方式。

概括起来，人类以往--尤其是工业文明以来--的生活方式主要立足于这样的基础上：一是以物质财富的增长为衡量社会进步之标准的物质主义，由此导致在有限资源中追求无限增长的悖论；一是以感官享乐为人生意义的消费主义，是道德解体、人欲贪婪、争夺与冲突不断升级之社会困境的根源；一是以人类为宇宙中心的科学主义，在“人定胜天”的狂妄中奴役和毁坏人类赖以生存的环境。正是这几种因素互动循环，不断膨胀，才造成当今包括生态与环境问题在内的人类困境。

以“深绿”的观点看，生态问题在相当程度上是人类的心态问题。人类的主流哲学不变，生活方式不变，仅靠“环保”是救不了人类的。我对这一点颇有同感。我尤其对当前席卷中国的物质主义大潮感到忧虑。正如生态必须保持多样化才能平衡一样，一个民族的精神也是在长久的进化过程中形成精细平衡的结构。如果全民一致“向钱看”，那难免导致失衡。我认为，精神结构的解体对一个社会的损害将比什么都严重。有人也许不以为然，“不管白猫黑猫，抓住耗子就是好猫”，我们不是比过去富了吗？我当然不赞成贫困，但如果仅仅求富的话，什么是富的标准？如果我们十二亿同胞都以达到美国人的生活水平为目标，据运筹专家计算，需要的资源将是现在的六十倍。这块已经喂养了我们五千年的土地，谁会相信还能挤出六十倍的乳汁呢？如果资源不能满足人们已被过度刺激起来的欲望，贪婪将纵使人们相互之间争夺，那时不仅是生态毁坏，连社会也难免遭劫了。

绿色哲学所提倡的生活方式是把无限增长变为自我控制，把感官享乐转向审美追求，变征服自然为顺应自然。关于这方面的内容，已有许多人

做了探讨，我认为从哲学角度已无困难，逻辑上也很通畅，但至今只停留于一种可望而不可即的理想，关键在于尚无将哲学变为现实生活的可行方法。哲学只能说明世界，方法才能改变世界。“浅绿”之所以能成为广泛的社会运动，相当的成分在于它本身就是一种可操作的方法；而“深绿”，至今为止还只是哲学。

不少人做过努力，形形色色的绿色组织或试验基地散见于世界各国，但在人们眼里无非是一群怪人。有人提出“心灵环保”的概念，等待芸芸众生一个个灵魂实现“升华”，即使可能的话，已在困境中徘徊的地球和人类又有没有足够时间？以往推动人类变革，一向以许诺更富有的生活为吸引，然而绿色变革却要人们从过度消费回归朴素，安贫乐道、清心寡欲、自我节制，让人们自觉接受这种“牺牲”，期望是否太高？我对此不敢乐观。

在“文化决定论”和“制度决定论”中，如果一定只能选择其一的话，我任可选择后者。“深绿”仅在“灵性”的层面作文章，是不会走出哲学的沙龙，进入以制度为构架的社会生活的。当今工业文明的社会制度之核心是追逐利润与效率。世界上不同类型的社会看上去差别很大，奉行不同甚至相反的主义，然而依我看，它们的区别只是手段的区别，在本质上，它们最终的目的都是追求财富的无限增长，完全一致。无论是“和平竞赛”，还是“超英赶美”，只如位于跑道左、中、右的不同位置，都是向着同一终点跑。其实这几年，手段的区别也在迅速减小。只要奉行“实践是检验真理的唯一标准”，那就是谁的跑法快，就该向谁学，手段也就能理直气壮地抛弃意识形态了。确实，市场与竞争的制度能够最大程度地激发经济活力和创意，但是，也同时不可分地制造着生态危机与社会问题。追根究底，环境污染、人性异化、通货膨胀、生产过剩、失业和犯罪等当代人类面临的重大问题，都能找到通向利润与效率的根源。在这种社会制度中，谁要是只根据文化或心灵的觉醒而身体力行，把“深绿”当作生活方式和行为准则，他就将在社会找不到立足之地，不但谈不上改变社会制度，连自身生存也无法保证。所谓“人在江湖，身不由己”，是许多人都有的无可奈何的感慨。

我认为资本主义不能救中国，资本主义的手段也同样不能救中国，虽然资本主义无疑能使中国繁荣一时，但代价却可能使我们失去更长远的生存。我同样对民主制抱有怀疑。在我看来，民主制有一个根本的、

与其共生、并有可能最终毁掉它自身以及整个人类的弊病，那就是--作为一种制度，它最大程度地纵容贪婪。

自私是人的天性，放纵的自私就是贪婪，而只要不受抑制，自私必然会放纵成贪婪。迄今为止的民主思想与制度都是以鼓励个人自由发展、最大程度发挥天性为目的的。受鼓励的自私反过来也为民主的发展提供养料。当面对一个待开发的富饶自然时，自私与民主的结合确实能转化为人类有史以来最强大的动力，实现社会生产力的飞速发展。民主化提供的均等机会使越来越多的人能加入占有和获取的角逐，欲望和满足之间的差距越来越大。在追逐利润的比赛中，清贫时代形成的制约贪婪的道德体系和宗教体系逐步瓦解，贪婪越来越理直气壮，甚至得意洋洋。同时，民主制使经济脱离政权的羁绊，只听从市场的"无形之手"摆布，但那只手的推动能力远远大于抑制能力，因此，不可避免地把人类的生产与消费，一直推动到今天这种变态的疯狂。

当人类终于发现资源是有限的，生态是脆弱的，地球有可能最终被毁时，物欲却已被激发到无限，如同上了毒瘾，欲罢不能。仅靠个人的自觉是难以实现人类社会的转弯的，尤其在如此严峻的形势面前，那转弯必须及早完成，"一万年太久，只争朝夕"。只有自上而下的整体控制才有可能把社会从贪婪的疯狂跑道上拉下来。民主制的致命之处就在这时显露出来--以多数选票为立身之本的民主制只能被贪婪的多数逼着向前走，反之再为贪婪提供进一步的动力，这是一个无法解脱的循环。作为一个理性制度，民主制却非得沿着这条非理性的轨道往下滑，因为这是最根本的"民主"，这实在是民主制无法解决的一个悖论。

对其他国家，现在提这问题或许还早，有些杞人忧天。但是对中国，这个问题已不能不正视。中国社会以最多的人口，最少的平均资源，处于接近资源极限的位置。中国的传统道德已在历次运动中"破"得所剩无几，"共产主义道德"却没有如期建立。改革又在此时打开国门，把西方物质文明的诱惑眩目地投射进民族心灵的道德荒原。被差距刺激的贪婪格外贪婪，那种贪婪再乘以十二亿人口，就成为世间最大的贪婪。以最大的贪婪吞吃最少的资源，中国的前途便面对双倍的危险。如果再以民主制全面、彻底、无制约地纵容那种贪婪，危险便会在双倍之上再加倍。已然被几千年的饿殍啃得支离破碎的中国，那时还能被这双倍大口啃多久，实在是值得从现在就开始担忧的。

因此，考虑人类社会制度的根本问题和根本变革，虽然巨大得与我们个人不成比例，却是我们不能回避、而且是从现在就该开始着手进行的工作。让“深绿”从哲学的象牙塔走进活生生的人类生活，从根本上，只能取决于社会制度的变化。从宏观看，社会制度本身也是一种方法。只有切实可行的方法，才能赋予哲学在生活现实中立足的可能。哲学的探索和哲学的普及当然是社会变革的前提，但是最终，变革的落实则必须由制度承载。

我讲这番话决不是轻视环保和文化方面的工作，而是想表明，还有一个同样重要的工作需要我们着手进行。相对来讲，这项工作一直受到忽略，当然这与变革--尤其是脱胎换骨地变革--社会制度的难度有关。但是不管多么难，如果没有这方面的进展，环保就只能停留在“浅绿”层次，“深绿”也只能幽居于人的内心，而我们的目标--挽救地球（更确切地说是挽救我们自己），最终则难以实现。

5.5消费者并不是无辜的

佚　名

本文选自梁从诫、梁晓燕主编《为无告的大自然》，天津，百花文艺出版社，2000

我正在看一本有意思的书，叫做《技术与环境》。这不是一本哲学著作，而是一批硬科学家的文集，讲为什么技术进步离不开认真的环境保护，而且还必须对后者作出自己的贡献。这本书认为，和一般的看法相反，工业并不是环境污染的唯一罪人，消费所带来的污染物一点也不比生产所带来的少。对于这一点，我从来就是深信不疑的。消费者并不是无辜的。至少在像美国这样的消费文化中，消费者无止境的欲望和需求正是经济的原动力。 因此，每一个人，只要在消费，在人类对环境所造成的影响中，就少不了他/她的一份。正因为这样，我每天都觉得自己被淹没、被窒息在如此一种氛围中，它不仅不能正视现代生活中的这个事实，而且，更恶劣的是，即使它承认了这个事实，也总是带着一种不屑的态度，特别是在哲学领域里。那些搞传统分析哲学的人总是用嘲讽和轻蔑的态度对待实用伦理学，而以哲学不食人间烟火为荣。当然，研究人的心性、语言和形而上学是有趣的。但我们怎么能对人类的疾苦漠不关心呢？

人们怎么能假装认为世上一切都平安无事，我们唯一的任务就是从形而上的层面上去理解现实和存在呢？

我并不反对别人去研究形而上学或别的学问，但我的确受不了有些人——特别是哲学学生——对实用哲学的轻视。好像背离了哲学论辩中传统的含混晦涩，而敢于接触外面真实世界的人，就不是，或没有资格成为真正的哲学家；或者这种研究就干脆算不上真正的哲学。

然而这就是目前我所生活于其中的现实。 我对我的某些同事所表现出的冷漠极其失望。我认识到，虽然我们都对这个被称为“哲学”的东西感兴趣，但彼此却极少共同之处。我知道自己的根基并且会抓住它不放。 我总要想办法使自己保持现状并持之以恒。 这就是说，我书念得越多、越成熟，就越要保持自己的赤子之心。 我是大地母亲的女儿，是我为之感到自豪的文化的女儿。

我不会，也拒绝使自己成为这样一种教育体系的最终产品，这种教育体系就是为了要使一个人的‘自我’（ego）膨胀，使之有各种理由来征服别人、征服自然。……

只有我感到悲伤

……不管我到哪儿，我都看见那么多的东西。那么多吃的、那么多的纸制品、那么多的长明灯、那么多的汽车，等等，什么东西都是那么多。我的心在痛，我完全、彻底地厌恶我所见到的这一切。每一只塞满了一次性塑料匙子、叉子、杯子以及各式各样一次性用具的垃圾袋，也许就相当于一个非洲家庭全年所消耗的能！这当然只是一种猜测，问题在于人们视“有用的”变成“无用的”为天经地义。

每天我走过那些咖啡馆，都看见人们在里面惬意地吃着他们的汉堡包、喝着他们的汽水，悠闲地聊着天。他们对自己所占有的一切十分满意。吃完后，他们习惯地擦擦嘴、站起来，走向垃圾箱，心不在焉地把自己的托盘——上面是那些塑料杯啊、塑料餐具啊、餐巾纸啊什么的，也许还有剩下的食物——往里一倒。此时此刻，在我心里浮现的却是世界上那些为了能弄到得以活命的一点热量而苦苦挣扎的人们。他们唯恐失去自己仅有的几件食具，小心翼翼地保护和照料着他们所拥有的每一件用品，最大限度的发挥它们的用途和使用寿命；他们执意地教育自己的孩子：浪费是一种罪恶，而勤俭是美德；他们满足于自己所拥有的，直接参与生产自己的用具。

我的心在痛，而我感到那样地无助、无力和孤独。街上到处扔着可能被匮乏者视为有用和值钱的东西。塑料杯随风飞舞，为它们可悲的命运而泣。它们来到这个世界，仅仅是为了给一个人的不相干的五分钟提供一点方便，然后就被扔掉了。没有人同情它们、关心它们和尊重它们。

被浪费的食物完全可以用来养活那些饥饿的人们——那些每当有一次吃的机会都会被当成对生命的一次可悲的庆祝的人们，而“吃”对于他们来说已经失去了任何社会与心理功能，而仅仅剩下了为了维持一个活的有机体的最基本的生物功能。这里有这么多的招待会和各式各样的聚会。每一次，吃的东西（有时被称之为“提神品”）吸引了更多的参加者，使主人显得更周到、更慷慨，有助于使本来可能有些紧张的气氛更缓和，让人们神经放松、情绪不再低沉。于是宾主皆大欢喜。

——要不要再来一块点心？

——要不再来杯橙汁？ 哦，我忘了把杯子放在哪里了。没关系，再拿一个吧。

——我吃不下了。

哦，没关系，就剩在那里吧。

大家都很快乐，很满足。只有我自己感到悲伤。……

一滴水的责任

……我很高兴你喜欢我两周前写的那篇短文。但这不仅仅是一种抱怨，而是绝望和悲观。每一滴水都是不重要无意义的。但大洋无非是无数不重要无意义的水滴的集合。不错，每个人在能源消费总额中的贡献不过是“一滴水”，但也正因其如此，每个人对于环境的恶化和自然资源的消耗都有着一份责任。不错，每个人在环境保护和节约能源方面的贡献不过是“一滴水”，但也正因为如此，每个人的参与都有其意义。由于人类集合行为的性质，也由于一个简单的形而上学的真理：个别的、微不足道的部分可以形成非常非常巨大的整体，所以，不论是指责还是表扬，都应当不分地域和年代地针对整个人类(但不应是均等的)。说什么环境危机“不是我的错”，既荒谬也不诚实；同样，说什么“要改变这种局面，我个人无能为力”，也是既荒谬又不真诚的。更加虚伪的是，以个人生活方式的惰性或所谓的正确性，或所谓因袭而来的需求，为自己不采取行动辩解，是十足的屁话!

这就是我绝望和悲观的原因。

美国以自由原则为立国之本。这是个社会原则、政治原则，也是人性原则。一个人的生活方式是他或她的“权利”，是不可剥夺的。除了“这是我自己的选择”外，人们用不着再去为之辩护。要求美国人改变其生活方式，无异于“侵犯”他们的人权。至少几乎是如此。我们可以期待他们自己觉悟，从而自愿改变其生活方式。但这要等很久很久，也许永远也等不到。

(电子邮件 1999年3月 发自美国威斯康新大学密尔沃基校园 原文为英文)

5.6编者旁白

7月下旬，自南京往银川，西安是中转。两段航程，截然不同的两种视觉。南京到西安自然一路葱茏，满目皆绿，且富有不同的色调和层次。可是自西安起飞后，绿色顿失，扑目而来的，只剩一种颜色：黄。那种单调的、大色块的黄，如此乏味，却无止境。说起来，天是高蓝，地是玄黄，天地之际，正可靠在背椅上一边饮咖啡，一边欣赏这色调的反差，可是，有心情吗?眼睛先是注视着黄河，一线瘦弱，在山丛中孤寂地绕圈，令人感慨。尔后，黄河远逝，逝不去的惟有黄土。它一直随我到下飞机，环顾机场四周，静寂之外，除了风萧，还是苍黄。

是在飞机上就想起阿姆斯特朗的那句话，这位第一个登上月球的美国宇航员，在他从登月舱向月球迈出第一只脚时，说：这一步，对个人来说只是小小的一步，但对人类来说却是巨大的飞跃。作为人类登月成功抑或人类征服自然的又一胜利的象征，这句话在他脱口而出的当时，就随无线电波传遍了地球的每个角落。然而，我现在想起的其实并不是这句，而是另外一句：当他转过身来，在黑色的无边无际的茫茫的宇空中，发现几十万公里之外有一颗蓝色的星球，他意识到这就是地球。看起来，它是如此的孤寂，然而，它却是我们惟一的生存家园——阿姆斯特朗如是说。

人，大约总是在某个契机下才意识到环境问题的。虽然1960年代是美国生态运动勃起的时代，雷切尔·卡逊《寂静的春天》就在这个时代问世，并引起轩然大波。但我想阿姆斯特朗这番由衷感慨，是因为他换了一个角度，从月球上看地球。这正好印证了维特根斯坦的话：没有死过，就不知道生的价值；没有离开过地球，就不知道地球的价值(大意)。至于我自己，环境意识的萌生，一直迟延到1997年——这使我感到很不好意思——那是新疆之行的结果。浩瀚戈壁，了无人烟，生态荒凉，更兼无止境地抽取地下石油，让我情不自禁对环境问题产生关注。记得有一次谈到能源问题，同去的我单位的一位领导说：将来科技发达了，从戈壁滩上抓一把沙子，都能变成能源。这样天真的乐观主义我无法认同，科技并非万能，它在解决一个问题时，有时带来的问题会更大。离疆时，我选择了火车，想从地面好好看看戈壁。整整一个白天，看够了

戈壁的广袤和苍凉。想到这么大面积的地域废在这里，无以利用，而东部却又土地紧张，人满为患，不由得产生深深的无奈。可是，荒废的记忆还没逝去，眼前的景象又让我发慌。所谓〝两湖熟，天下足〞。当我从长江上岸，由宜昌经高速公路去武汉时，亲眼看到这富庶的土地给高速公路切割得七零八落。虽然，我无法确切知道这路要占去多少田地，但，想着中国各省份那像蛛网般辐射的高速公路，想到它每伸展一分，可耕地就萎缩一寸，心不禁随之萎缩：我们到底还剩多少地可供鲸吞?何况除路外，每一个城市都在无止境地扩展，而城市的数目又在不断增加。

这次到银川，为了编书，〝人与世界〞卷有有关环境的词条，我选择了它。在宁夏的几天，编委对生态问题都感同身受，因为车行处常常可以看到黄沙和土壤的交锋，以及土壤不敌而被沙化，另外就是水资源的匮乏。两个多月后，本书编委移师桂林，在从机场去市区的路上，出租车司机的随同，一个30多岁的女性，喋喋不休地向我们介绍桂林有什么吃、有什么玩。说到吃，提及野生动物。这些也能吃?我不禁质疑。这女子大不以为然，一边吃着盒饭，一边振振有词：有什么不能吃?该吃就吃，人不就一辈子吗?对话当然无法继续，彼此差距太远。但这也不能完全怪她，她头脑里压根就没有一点生态意识。谁给她灌输过?

谁给她灌输过?这的确是个问题。昨天的课上，面对教材上歌德的话：艺术家既是自然的奴隶，更是自然的主人。我有意识岔题，把主语〝艺术家〞置换为〝人〞，让学生谈谈看法，以此做一次人与自然关系的意识测验。果然有学生对这样的陈述表示认同，认为不言而喻。于是我谈了自己的看法，我的意思大概是：尽管从历史上看，人的确是自然的奴隶，如原始社会，后来也的确成了所谓的主人，如工业文明兴盛以来。但这种意识包括陈述是有问题的。如果人从奴隶到主人，这就意味着，自然变成了奴隶。人类一旦以主人自居，而把自然仅仅视为满足自己需要的取用对象，并以奴役的方式对待它，那么，这个奴隶是会反过来向人类报复的。事实也正如此。下面就谈了我几次出行所见所闻的生态感受，最后把人与自然的关系归结为一种伦理共同体。因为，人本来就是大自然的成员之一，它和其他成员的关系也只能是共同体的关系，而不是什么凌驾其上的主人。我发现，我说的这些，就这堂课而言，至少比我介绍的那些文学理论更引起学生的注意，因为，这些问题学生们

以前并没有接触过，更谈不上思考。我当时的感受是，哪怕是一个中文系学生，文学理论知识少一点并不可怕，可怕的是居然没有一点绿色意识，因为，这关乎我们每一个人的生存。

环境生态问题最重要的是摆正人与自然的关系。有了这样一种认知，才可以对我们的行为有所制约，包括我们对发展的迷信、能源的攫取、生态的破坏和消费方式的任意。俗话说，知难行易，或曰，知易行难，但，不管孰难孰易，所谓"行知"，行的是知，不知又何以行?因此，让我们的绿色行为从认知开始。

(邵　建)

第六章发展有无极限

6.1我们的忧虑

罗马俱乐部执行委员会

本文选自《增长的极限》，李宝恒译，成都，四川人民出版社，1993。有删节。

1．我们深信，认识到世界环境在量方面的限度以及超越限度的悲剧性后果，对开创的思维形式是很重要的，它将导致从根本上修正人类的行为，并涉及当代社会的整个组织。

只是现在，已经开始理解到在人口增长和经济增长之间有一些互相作用二者都已经达到了空前的水平，人们被迫考虑他们的行星的有限大小，以及他们在这个行星上存在和活动的上限。调查无限制的物质增长的代价和考虑持续增长的替代办法，第一次成为生死存亡的问题。

2．我们进一步深信，人口的压力在这个世界里已经达到这样的水平，而且分布得很不平均，以致单单这一条就必然迫使人类去寻找我们星球上的一种均衡状态。

仍然有人口稀少的地方存在；但是把世界作为整体来考虑，人口增长如果说还没有达到临界点，也在接近临界点了。长期的人口水平当然没有惟一的最适当的极限；宁可说，在人口水平、社会和物质标准。个人自由以及组成生活质量的其他因素之间，要有一系列的均衡。不可再生资源的贮存已经知道是有限的并且还在减少，我们的地球在空间上也是有限的，增长着的人数，最终意味着较低生活标准和更加复杂的问题，这必须是普遍接受的原则。另一方面，稳定人口的增长不会危及基本的人类价值。

3．我们认识到，只要许多所谓发展中国家与经济发达国家相比较，都有很大改善，世界均衡就可能成为现实，而且我们断言，只有通过一种全球战略才能实现这种改善。

只要没有世界性的努力，今天的已经是爆炸性的差距和不平衡将继续扩大。不论是由于个别国家的自私，继续完全按它们自己的利益行动，或者是由于发展中国家和发达国家之间的权力斗争，结果只能是灾难。这个世界系统完全不够充裕，也不够丰富，以便更加长远地适应居民的利己行为和冲突行为。我们达到这行星的物质极限愈近，对付这个

问题就更加困难。

4.我们断言，全球的发展问题同其他全球问题如此密切地互相联系着，以致必须发展一种全面的战略，向所有主要问题，特别是人和环境的关系问题进攻。

由于世界人口倍增的时间只有三十年多一点，而且还在减少，社会将难以满足这么多人在这么短时期中的需要和期望。我们很可能试图用过份开发我们的自然环境来满足这些需要，并进一步削弱这个地球维持生命的能力。因此，在人和环境方程的双方，形势将趋向于危险地恶化。我们不能期望单靠技术上的解决办法使我们摆脱这种恶性循环。对发展和环境这两个关键问题的战略，必须设想是一个共同的战略。

5.我们认识到，复杂的世界问题在很大程度上是由各种因素组成的，这些因素不可能用可测量的条件来表示。然而，我们相信，这份报告所用的主要是定量的方法，对理解世界性问题的作用是必不可少的工具。而且，我们希望，这样的知识能导致对各种因素的控制。

虽然所有主要的世界问题基本上是联系着的，然而还没有发现有效地处理所有问题的方法。在重新阐述我们关于整个人类困境的想法方面，我们采取的态度可以是极其有用的；它容许我们明确表示在人类社会内部，以及在人类社会和它的住处之间所必须有的平衡，并看出当这样一些平衡被破坏时可能引起的后果。

6．我们一致深信，人类面临的首要任务是迅速地从根本上调整目前不平衡的和危险的、恶化的世界形势。

我们现在的形势作为人的多种多样活动的反映，是极端复杂的。但是，纯粹技术上的。经济上的或法律上的措施和手段的结合，不可能带来实质性的改善。全新的态度是需要使社会改变方向，向均衡的目标前进，而不是增长。这样的改革必须包括理解和想像方面的最大努力，以及政治上和道义上的决心。我们相信，这种努力是行得通的，而且，我们希望，这本书对于使改革成为可能的力量将起动员作用。

7．这种最大的努力是对我们这一代的挑战。它不可能传给下一代。必须毫不延迟地果断地开始这种努力，而且必须在十年中有效地改变方向。

这种努力虽然最初可以集中在增长的影响上，特别是人口增长的影响上，但很快就必须提出全部世界性的问题。事实上，我们相信，关于

和技术变革相称的社会改革，关于在一切层次以及政治程序，包括最高级的世界性的政治组织在内根本改革的需要，能够在社会中很快显示出来。我们确信，只要我们了解没有行动可能带来的悲剧性后果，我们这一代就会接受这种挑战。

8．我们毫不怀疑，如果人类要开始新的进程，就必须有空前规模的国际上大力协同的办法和长远规划。

这样一种努力需要全体人民的共同努力，而不管他们的文化，经济制度和发展水平怎样。但是，主要责任必须由比较发达的国家负责，不是因为这些国家更有远见和仁慈行为，而是因为这些国家仍然是传播增长的综合病症，并使其继续发展的根源所在。随着对这世界系统的条件和活动的结果提出更加深刻的见识，这些国家将了解在一个根本上需要安定的世界里，只要他们不是作为达到更高级的稳定状态的跳板，而是作为世界范围内组织财富和收入的更加平均分配的脚手架，他们的高度稳定的发展时期才能被证明是正确的，并得到默认。

9．我们毫不含糊地支持这种论点，给世界人口和经济增长强加上一个制动器，而绝对不是导致冻结世界各国经济发展的现状。

如果这样一个建议是由富裕国家提出的，它将被认为是新殖民主义的最后一次表演。达到全球的经济、社会和生态平衡的和谐状态，必须是以共同信念为基础的共同的冒险行动，而且与所有人的利益一致。经济上发达的国家需要有最伟大的领导能力，因为对于他们来说，走向这样一个目标的第一步，大概是要鼓励他们自己的物质产品的增长降低速度，而同时帮助发展中国家努力更快地发展经济。

10．我们最后断言，通过有计划的措施，而不是通过偶然性或突变，来达到合理的持久的均衡状态的任何深思熟虑的尝试，最终都必以个人，国家和世界的价值和基本目标变革为基础。

这种变革也许已经在流传了。可是，并不明显。我们的传统，教育，当前的行动和利益会严阵以待，并使这种变革缓慢。只有真正理解人类在这历史转折点上的条件，才能为人民提供充分的动力，去接受个人的牺牲，和达到均衡状态所需要的政治上和经济上的权力结构方面的变化。

当然，问题仍然是世界形势，事实上是否象这本书和我们的评论所指出的那样严重呢?我们坚定地相信，这本书包含的警告，是得到充分证

明的，而且我们今天文明的目的和行动只能使明天的问题恶化。但是，如果我们的试验性的论断竟然被证明太悲观了，那将是愉快的。

无论如何，我们的态度是一种很严肃的忧虑，而不是绝望的恐惧。这份报告描述了一种代替不受抑制的和灾难性的增长的办法，并且提出某些关于改变政策的思想。它可能产生适合于人类的一种稳定的均衡。这份报告指出，提出适当规模的人口，具有良好的物质生活，加上个人和社会无限发展的机会，也许是我们力所能及的。虽然我们是充分的现实主义者，没有被纯粹科学的和理论的思辨冲昏头脑，但是，我们同这种观点实质上是一致的。

一个社会在经济平衡和生态平衡上处于稳定状态的概念看来也许是易于掌握的，尽管现实距离我们的经济是如此之远，以致需要一场思想上的哥白尼革命，不过，思想转化为行动充满了令人不安的困难和复杂性。只有当《增长的极限》这种预言，以及它极端迫切的意义，在许多国家里已被一大批具有科学见解和政治的见解的人们，以及民意接受时，我们才能认真地讨论从什么地方开始的问题。总之，这种转变大概是痛苦的，而且它将极其需要人的聪明才智和决心。正如我们已经提到的，确信没有其它通向生存的途径，可以把道义上和理智上的力量，—以及创造力解放出来，完成这种空前的人类事业。

但是，我们希望强调这种挑战，而不是强调制定通向稳态社会的道路的困难。我们相信，大量所有年龄和条件的先生们和女士们，必须出乎意料地对这种挑战立刻作出反应，而且渴望讨论不是假如而是我们怎样才能创造这种新的未来。

罗马俱乐部计划用许多办法去支持这样的活动。在麻省理工学院开始的对动态世界的大量研究工作，将在麻省理工学院和欧洲、加拿大、拉丁美洲、苏联和日本继续下去。而且，由于理智上的启蒙，如果没有政治上的启蒙是没效果的，罗马俱乐部还将促进世界论坛的创立，在没有正规的政府对话的前提下，政治家，政策制订者和科学家可以在那里讨论未来的全球系统的危险或希望。

我们希望提供的最后一个思想是，人必须探索他自己-他的目标和价值-就象他力求改变这个世界一样。献身于这两项任务必然是无止境的。因此，问题的关键不仅在于人类是否会生存，更重要的问题在于人类能否避免在陷入毫无价值的状态中生存。

6.2绝处逢生

里夫金 霍华德

里夫金，美国作家。霍华德，美国学者。本文选自里夫金和霍华德《熵：一种新的世界观》，袁舟译，上海，上海译文出版社，1987。

我们这一代正面临着人类历史上的一个非常时期。正如本书再三强调的，能源环境影响着社会文化、价值观念和经济学说。如今，我们亲眼看到能源环境的基础正在从非再生能源过渡到太阳能和可再生能源，整个社会将发生巨大的个人和制度上的变化。我们面对的问题有：这个过渡将持续多长时间?它将怎样完成?个人将起到什么样的作用？

时间问题最费猜测。七十年代初期出现的能源危机和公众对环境破坏的担忧已为熵的模式的初步形成创造了条件。毫无疑问，在未来几十年里，即使旧秩序的残余依然存在，熵社会还是要持续向前发展，这正如欧洲从中世纪向近代过渡那样。即使在今天，人们在访问欧洲国家时，甚至会发现，在封建制度消失几百年之后，封建文化的遗风仍是阴魂不散。从这点出发，到太阳能时代的过渡也好比一种进化发展，每发生一场新的熵危机，就能增添一点动力。

同时，我们也不应误以为，在能源环境的渐进变化过程中，我们除了稍做更改之外，仍可照常生活。这个过渡将不会象以前能源环境变化那样横跨几百年。我们的高能社会、经济体制十分脆弱，而且完全依靠非再生能源的不断输入，所以，一场大崩溃已迫在眉睫。我们可以确信，未来20年至30年间将是改变能源环境的关键时期。因此，我们必须为尽量减少这种熵转折时期内可能发生的冲击波而早作准备。

前面部分概括了某些制度上的广泛、长远的变化。这些变化伴随着能源环境的变化而发生。某些人可能会认为这些变化不过是乌托邦式的空想(不可能取得)，某些人则把这些变化当做压迫性的变化(因此令人生厌)。对这两种人我们只能问他们，如低能量的未来被说成是不可能取得的或令人生厌的，那么，我们还有什么出路可言呢?非再生能源的贫乏已使我们明白，现存高能工业基础结构再也不能维持下去了。在我们从非再生能源基础转向可再生能源基础时，如期望我们可以利用生物工程技

术长久地维持不断的高物质能量的流通，这同样也是很不现实的。

无论我们愿意与否，我们己不可挽回地走向了低能量社会。有两条道路可供我们选择：一是我们理解，这是生存的必需，还有很多美好的生活机会，所以我们自觉自愿地进入熵社会；二是我们死死抱住现行的世界观不放，到头来被迫痛苦地进入低能量社会。

出于我们继续沿着高能道路前进，我们最终要为熵付出的代价也在与日俱增。利用遗传技术向一种全新的经济基础结构转变，这有可能推迟清算日子的到来，但不过是在短时间内而已。我们把高熵社会向低熵社会的过渡耽误得越久，熵的代价就会越大，转变就会越困难。如果我们坐失良机，人类将承担不起由此而付出的代价。

如果我们不愿这样大肆挥霍可得能源，我们就要自觉或不自觉地接受熵模式的价值观念和指导。如果我们不从个人到集体都去掉牛顿世界观，一场变革社会的运动便无望发生。这个历史过程的第一步，就是要完全理解我们人民的信仰．我们必须自觉自愿地改造我们的生活，使之反映出新模式的要求。但这还不够。我们还必须万众一心地开始拆除掉现存的高能基础结构。同时我们必须以新型的价值观念为基础建立起我们的新社会，这种新型的价值观念必须反映我们对熵过程的觉悟。

也许所有这些都是超出人类想象力的。上述任务是如此庞大，而成功机会又是如此渺茫，所以，接触了熵定律后，很多人将感到心灰意懒。首先，由于这种新的世界观使人沮丧万分，他们只能感到绝望。何处是希望?自从我们来到这个世界后，不论我们作出什么努力，世界总是在堕落之中。既然如此，又有谁会去憧憬美好的明天呢?过去几百年里，人类作的一切几乎都是适得其反，在这种情况下，希望又何在呢?

如果我们继续奇希望于现存秩序的维持上，那么，我们就真的只好为我们的同胞手足感到绝望了。我们厮守的今朝美景是难以长久的。从另外一方面看，抱这种希望又有什么好处呢?复杂的技术和浪费性经济增长只会毁掉我们人类的前程，我们为何还要执迷不悟？如我们继续相信高能环境，这就不是希望而是幻觉了。我们不应为去除这种幻觉而感到沮丧；相反，我们这一代人有机会开始一场地球变革，使濒临灭绝边缘的世界进入有秩序的新时代。我们应为此而感到欢欣鼓舞。

熵定律具有它的美好的一面。熵定律以其权威引导我们走过了宇宙大舞台。我们既痛苦，又快乐。熵定律使我们确信自己的命运，然而，

何去何从，这要由我们自己选择。

迄今为止，人类历史是勇往直前、所向无敌的历史。目前，人类实际上已攫取、控制了地球上任何一个重要的生态场所。所以，人类正处于历史的十字路口。人们为殖民手法而自食恶果。就在人类竭力继续增加能量流通的时候，世界总的能源环境却在日益涸竭，浪费和混乱越来越严重。人类要生存，唯一的希望就是放弃对地球的掠夺，转而适应自然秩序。

如果我们能过渡到一种极点的模式，那么，这一定是人类自觉选择的结果。我们之所以逐渐认识到这种选择是因为我们有力量将我们的决定付诸实现。只有理解了熵定律，才会对选择产生这种认识。

为了找到我们在整个体系里的位置，我们曾作出了长期的、然而又是徒劳无功的努力。此后，熵定律为我们揭示了一个很浅显的真理：世界上发生的任何行为都受以前发生的行为的影响，就如现在发生的行为将影响到未来那样。因此，我们每个人都是连续统一体，我们的现在象征着过去，我们的形成、发生又代表了莫测变化的未来万物。

由于所有过去或将来的事件都是彼此联系的，所以我们必须为无限的过去和将来负起最终的责任。我们在这个世界上的作为将在宇宙的边涯引起回响，影响存在着的一切其它事物。我们怎样选择生活方式不仅仅是和我们个人有关系。由于我们的行为将影响到所有的事物，所以，这也和所有的事物有关系。

熵定律是真正的艺术，是一个令人肃然起敬的概念。同时，它也为我们中多数人带来恐慌。我们的客观世界有朝一日将完成它的旅程而停止存在。然而，我们却不愿接受这样一个事实，这恰如我们不愿承认个人在地球上的逗留时间有限那样。可是，熵定律告诉我们，世界上所有的事件都有其单一性，就是事件的这种单一性使我们感到，我们应尊重周围存在的万物。整个世界是暂时的。在有限的世界中，我们体会到了自身的有限；在脆弱的世界中，我们体会到了自身的脆弱；世界的本质是虚弱的，我们的本质也是虚弱的。

虽然我们知道这是不可能的，但我们还是在这有限的世界上拼死寻觅长生不死的妙方。在我们的寻觅中，虚无主义也应运而生。有限的世界常常使我们很不愉快地联想到自己的境遇。我们杀向了周围的万物，吞噬掉了同类和地球财富；在心里，我们甚至告诉自己说，这就是我们

追求的进步。实际上，这就是我们追求的不朽。这好象是我们为了忘却自己的薄命痛苦而决计毁掉任何可以提示这个世界的有限本质的残余物。我们的穷折腾只会加快缩短我们的寿命，毁掉所有未来的生命物质的有限遗产。同时，由于我们坚信现代技术可为自然宝库补充我们所消耗的一切，所以，我们对这种残杀和折磨持无动于衷的态度。

只有当我们承认世界的有限性时，我们才能真正领会到地球的珍贵。只有此时，每一事件才有特殊意义，生活本身才值得珍惜、保护。伟大的哲学家兼科学家威廉·奥斯特瓦尔德 ① 曾指出："如果某种行为不可重复，而且一旦做了就永远不得更改，此时，对行为负责任才有意义。"

我们中有些人愿意承认客观世界有限，但又相信熵的流动将被不断扩张的精神秩序趋向所抵消。对这些人来说，生命的形成过程等同于意识的不断增长。在牛顿体系中，人类意识被认为在走上坡路，而熵流动却在走下坡路。据信，人类的集体意识最终将发展到完全脱离客观水平，并且，在宇宙的变形中克服熵定律。人类意识在穿透客观存在的瀑布之后，便将平稳地升入灵魂启蒙的以太世界。

如此就不难理解，为什么人们会暗自相信在无增长或低熵流通环境里，意识将衰退，其发展将受到阻止。他们坚信，意识的成长必须时常受到频繁的身体活动的滋润和培育。根据这种推理方法得出的逻辑结论是，世界上的能量流通越大，混乱和浪费越严重，就越能为意识的培养创造出有利的条件。

事实根本不是如此。加快物理的流动并不能保证精神上取得更大的发展，恰好相反。超然存在产生于平静和对"存在"美的认识而不是产生于混乱和"做"苦功。赫尔曼·黑塞 ② 笔下的西达塔曾坐在河边，静听着潺潺流水声，目的是为了能和流水融为一体，并从中受到启迪。然而，人类的发展迄今还在顽固地抗拒事物的自然流动。殖民的标志就是要征服、抑制。启蒙实际上是"经历"的对象，而我们却继续把启蒙作为"取得"的对象。只要我们还在发狂地争取启蒙，我们就会继续抗拒展开过程中的自然节奏，并且离我们的启蒙目标越来越远。

我们也应认识到，我们常常错误地将人类组织客观世界的新思想同意识的高级形式联系起来。这两者不是一回事。其实，在多数历史情况下，社会发展和精神发展在极大程度上循着相反的轨道。人们只有放弃

了征服的欲望，开始适应他人为我们所造就的世界，而不是我们自己建造的世界，上述两者才有可能开始重新会合。

我们也错误地把形成过程同向未来某个完美状态进步或进化混为一谈。我们经历一朵玫瑰花的形成过程，但并不把它看作在遥远的将来某时变得更加完美的玫瑰花的先导。玫瑰的存在就构成了充分的理由。玫瑰的完美在于它的存在。而人类又何尝不是如此呢？近200万年来，人类的体力、脑力都无甚变化。每株玫瑰花仍是玫瑰花，所以，它的本身——主观发生，是完美的。人类生活也是如此。

具有讽刺意味的是，就在我们仍然坚信人类的集体意识的逐渐展开将在遥远的未来使人大彻大悟的时候，其实，完美状态就一直在我们面前。除非我们认识到这个新发现，而且我们每个人不论何时都具有宇宙意识，否则，我们将决不能为我们的行动与我们同周围世界的关系担负全部责任。相反，我们将继续为我们的错误和过失辩解，说它们是我们集体形成过程不够开化的结果。换句话说，由于我们还未完全觉醒，所以，我们就不能完全负责。

然而，一旦我们接受了熵定律，我们就不会再逃避我们对我们生活与产生影响的世界上发生的一切应负的完全责任。而完全责任又是完全觉醒和精神启蒙的先兆。

熵定律问答了历史上一切文化都必须回答的中心问题：世界上的人类应有什么样的作为？尽管有种普遍的意见认为人们的行为应能保护和加强生命，然而，如何达到这些目的，却有无数说法。熵定律最终提供了一个能解百题的答案。保护、加强各种形式的生命需要有可得的能量，可得的能量越多，各种可能的生命形式向未来扩展的前景就越妙。但是，第二定律告诉我们，世界上可得能源的贮存正由于各种原因而渐渐濒临涸竭。我们中每个人使用的能量越多，身后的所有生命的可得能量就越少。这样，道德上的最高要求便是尽量地减少能量耗费，这样做，我们便表达了我们对生命的热爱，也说明我们满怀爱意地支持所有生命的继续发展。

所以，当我们谈到普遍的爱的时候，我们指的是那种整体的崇高精神。它承认我们中每个人都是总流动的不可分割部分，这种流动本身便是生命的形成过程。

爱并非象某些人想的那样是与熵相抵触的。熵流动和形成过程是同

时发生的，如果爱和熵相抵触，它便将成为形成过程中的一股对抗力量。爱是对展开过程的一种最高支持行为。这就是为什么爱的最高形式是自我牺牲——为了维持生命本身，不惜委曲求全，甚至在必要情况下，牺牲自己的生命。

爱是一种温柔、微妙的力量，它表达了一种完全自觉的，同普遍一致的节奏(形成过程)相结合的感情。通过爱的表示，它承认宇宙中的客观存在受到了某种总的调配，尽管爱也承认无从完全理解这里面的奥秘。这既声明信奉宇宙过程的至善至美之处，又完全地、无条件地屈服于那种挟带一切客观存在的自然的、有节奏的流动。

所以，爱便是一种美妙的尝试。由于纯洁的爱象征着那种必须得到尊重和遵守的普遍一致的宇宙节奏，所以，毋需加快或阻碍爱的形成过程。

最后，我们的个人存在永远会停留在展开过程本身的集体灵魂内。如果我们尽量地保护住我们有限的遗产，尽量尊重那种支配形成过程的自然节奏，我们就向我们以前、以后的生命表达了我们崇高的爱。意识到这双重责任，我们就迈出了从殖民模式转向极点模式的第一步。我们是世界的看管者。

① 威廉·奥斯特瓦尔德(1853—1932)，俄国出生的德国物理化学家，以在催化方面的开创性研究而闻名——译者

2 赫尔曼·黑塞(1877—1962)，德国作家。——译者

6.3走向可持续发展

世界环境与发展委员会

本文选自《我们共同的未来》，王之佳等译，长春，吉林人民出版社，1997。

可持续发展是既满足当代人的需要，又不对后代人满足其需要的能力构成危害的发展。它包括两个重要的概念：

“需要”的概念，尤其是世界上贫困人民的基本需要，应将此放在特别优先的地位来考虑；

“限制”的概念，技术状况和社会组织对环境满足眼前和将来需要的能力施加的限制。

因此，世界各国——发达国家或发展中国家，市场经济国家或计划经济国家，其经济和社会发展的目标必须根据可持续性的原则加以确定。解释可以不一，但必须有一些共同的特点，必须从可持续发展的基本概念上和实现可持续发展的大战略上的共同认识出发。

发展就是经济和社会循序前进的变革。从自然的意义上说，可持续发展的道路即使处在僵硬的社会和政治条件下，在理论上也是可以实行的。但是，除非发展政策重视资源供应以及成本和利益分配的变化，否则自然的可持续性是不能实现的。虽然狭义的自然可持续性概念意味着对各代人之间社会公正的关注，但必须合理地将其延伸到对每一代人内部的公正的关注。

人类需求和欲望的满足是发展的主要目标。发展中国家大多数人的基本需求——粮食、衣服、住房、就业——没有得到满足。除了他们的基本需求外，这些人民对提高生活质量有正当的愿望。一个充满贫困和不平等的世界将易于发生生态和其他的危机。可持续的发展要求满足全体人民的基本需要，给全体人民机会，以满足他们要求较好生活的愿望。

只有当各地的消费水平重视长期的可持续性，超过基本的最低限度的生活水平才能持续。然而，我们当中许多人的生活超过了世界平均的生态条件，如我们利用能源的方式。人们理解的需要是由社会和文化条

件确定的。可持续发展促进这样的观念，即鼓励在生态可能的范围内的消费标准和所有的人可以合理地向往的标准。

满足基本的需要部分地取决于实现全面的发展潜力。很明显，可持续发展要求在基本需要没有得到满足的地方实现经济增长。而在其他地方，假如增长的内容反映了可持续性的广泛原则以及不包含对他人的剥削，那么可持续发展就能与经济增长相一致。但是增长本身是不够的，高度的生产率和普遍贫困可以共存，而且会危害环境。因此，可持续发展要求：社会从两方面满足人民需要，一是提高生产潜力，二是确保每人都有平等的机会。

人口增长会给资源增加压力，并在掠夺资源普遍发生的地区减慢生活水平的提高。不过，这不仅仅是个人口规模的问题，而且也是个资源分配问题。只有人口发展与生态系统变化着的生产潜力相协调，可持续发展才能够进行下去。

社会可以有许多方法危害后代人满足其基本需要的能力，例如过度开发资源。技术发展的方向能解决一些迫在眉睫的问题，但却会导致更大的问题的出现。盲目的发展可能会危害许多人的利益。

在发展过程中，定居农业、水道改向、矿物提炼、余热和有毒气体排入大气、森林商业化、遗传控制都是人类干扰自然系统的例子。不久以前，这类干扰还只是小规模的，其影响也是有限的，但现在的干扰在规模和影响两方面都更加强烈，并从局部和全球两方面严重地威胁生命支持系统。这种现象不是一定要发生的，至少，可持续的发展不应当危害支持地球生命的自然系统：大气、水、土壤和生物。

就人口或资源利用而言，没有一个固定的限度，超过这个限度就会发生生态灾难。能源、物资、水和土地的利用都有不同的限度，其中许多以成本上升和收益下降的形式，而不是以资源基础的突然丧失的形式表现出来。知识的累积和技术的开发会加强资源基础的负荷能力，但是最终的限度是有的，可持续性要求，在达到这些限度之前的长时期里，全世界必须保证公平地分配有限的资源和调整技术上的努力方向以减轻压力。

很明显，经济增长和发展涉及自然生态系统的变化，各地区每种生态系统不能完整无缺地加以保护。如果对开发已经作了规划并考虑到了对土壤流失速度、水域和遗传损失的影响的话，耗竭流域中的某一部分

的森林，并扩大到一些地方，那不是一件坏事。总而言之，像森林和鱼类这样的可再生资源，除非利用率是在再生和自然增长的限度内，否则不应耗竭。但是多数可再生资源只是复杂的和互相联结起来的生态系统的一个组成部分；在考虑了开发对整个系统的影响之后，必须确定最高的可持续产量。

至于像矿物燃料和矿物这样的不可再生资源，对它们的利用则减少了供子孙后代将来利用的储存量，但这并不意味着不应该利用这种资源。总的来说，耗竭的速率应考虑那种资源的临界性，可将耗竭减少至最小程度的技术的可利用性和可得到的替代物的可能性。土地不应退化到超过合理恢复的能力。对矿物燃料来说，其耗竭的速度以及对其再循环和节省的强调都应制定标准，以确保得到可接受的替代物之前，资源不会枯竭。可持续发展要求，不可再生资源耗竭的速率应尽可能少地妨碍将来的选择。

发展趋向于使生态系统简化和减少物种的多样性。而物种一旦灭绝，它们就不可再生。动植物物种的丧失会大大地限制后代人的选择机会，所以可持续发展要求保护动植物物种。

所谓的免费物质(如大气和水)也是资源。生产过程中的原材料和能源只有部分地被转换为有用的产品，其余部分则成为废弃物。可持续发展要求：为了保持生态系统的完整性，要把对大气质量、水和其他自然因素的不利影响减少到最小程度。

实质上，可持续发展是一种变化过程。在这个过程中，资源的开发、投资的方向、技术开发方向和机构的变化都是互相协调的，并增强目前和将来满足人类的需要和愿望的潜力。

6.4敞开通向智慧之门

舒马赫

(?-1977)，英籍德国人，学者。本文节选自舒马赫《小的是美好的》，虞鸿钧、郑笑林译，北京，商务印书馆，1984。题目为编者所加。

从经济的角度来看，智慧的中心概念是持久性。我们必须研究持久性经济学。—件事物除非能表明具有长期延续性而不致发展为荒谬，否则是没有经济意义的。朝着有限的目标求得“发展”是可能的，但不可能无限制地、普遍地得到发展。很可能像甘地所说：“地球所提供的足以满足每个人的需要，但不足以填满每个人的欲壑。”持久性与掠夺态度是不相容的，抱掠夺态度的人对“父辈作为奢侈品的东西已经成为我们这一代生活必需品”这一事实感到得意。

培养与扩大需要同智慧是对立的，同自由与和平也是对立的。每扩大一次需要就增加了对生存的恐惧。只有通过减少需要，才能有助于真正减少那些成为冲突与战争根源的压力。

持久性经济学意味着科学技术的方向有深刻的转变，它们必须敞开通向智慧之门实际上必须在它们自身的结构中包含智慧。毒化环境或腐蚀社会结构与人类本身的科学或技术“解决方案”，不论构思多么聪颖，表面多么吸引人，都没有任何益处。机器不断大型化，需要集中的经济力量也不断增加，施加于环境的暴力也不断增加，这不代表进步：它们是对智慧的否定。智慧要求科学技术朝着有组织、温和、优美的新方向前进。人们经常说，和平是不可分裂的——那么，又怎能在不计后果的科学与暴力的技术基础上建立起和平呢?我们应当寻求一次技术上的革命，为我们提供能够扭转当前威胁我们全体的破坏性趋势的发明与机器。我们真正要求于科学家和技术专家的究竟是什么呢?我的回答是，我们需要这样的方法与设备：

—价格低廉，基本上人人可以享有；

—适合于小规模应用；

—适应人类的创造需要。

从这三个特点中产生出非暴力以及一种能保证持久性的人与自然间的关系。忽视其中任何一个特点，事情就必然出岔子。让我们来逐一地分析这几个特点。

价格低廉的方法与设备，基本上人人可以享有——何以见得科学家与技术专家不能设计出来呢?这是甘地主要关切的事。他说：“我希望我们国土上默默无闻的千百万人民健康、幸福，我希望他们在心灵方面成长……如果我们感到需要机器，我们一定会有机器。对每个人有帮助的每一部机器都会有它的地位，但那些把权力集中到少数人手里的机器，那些即使没有真正使民众失业，却把民众变成仅仅是机器看管人的机器，不应有任何地位。”

奥尔德斯·赫胥黎评论说，假定科学家与工程师的工作目的公认是为平民大众提供手段“进行有益的、有内在意义的劳动，帮助男女工人摆脱老板的压榨，成为自己的雇主或成为为生存与当地市场需要而劳动的自治合作组成员……这种目的方向不同的技术进展将促使人口、土地的使用、生产手段的占有、政治与经济权益逐渐分散”。赫胥黎说，其他的优越性是“更多的人过着更合乎人性的满足生活，有更大程度的真正自治的民主，能幸运地摆脱消费商品大批量生产者通过广告对成年人灌输的无聊和有害的教育”。

如果方法与设备低廉到可以普遍享有，那就意味着它们的成本必然与应用它们的社会的收入水平维持着一种有界限的关系。我自己得出了以下的结论：工作位置的平均基建投资额上限很可能应决定于一个熟练和勤奋的产业工人每年的收入。就是说，假使这个工人每年一般地能挣美金5000元。那么，设立他的工作位置的平均费用不可超出5000元。如果费用超出很多，这个社会就可能遇到严重麻烦。例如，财富权力过分集中在少数特权者手中；中途辍学问题越来越严重，辍学者不能进入社会，构成越来越大的威胁；“结构性”失业；过度都市化引起人口分布不均；普遍灰心失意，不和，犯罪率上升；等等。

第二个要求是适合小规模应用。关于“规模”问题，利奥波德·科尔教授的论述令人折服，它与持久性经济有明显的关联。小规模生产，不论为数如何多，总不及大规模生产对自然环境的危害，这完全是因为它们个别的力量相对于自然的再生能力来说是很微小的。如果只就人类认识是细小的、零星的而言，小之中蕴含着智慧，因为人类的认识更多地是

依靠实验，而不足依靠了解。最大的危险必然是来自不顾后果地大规模应用局部知识，例如当前我们亲眼看到的核能、运输技术、新农业化学物以及无数其他技术的应用。虽然小的团体有时也会犯严重侵蚀环境的罪行——一般地说是出于无知，但同受贪心、嫉妒心、权欲驱使的大集团所造成的破坏相比是微不足道的。况且，小团体的成员对他们那小块土地或其他自然资源的爱护程度显然超过那些隐去所有者姓名的大公司或那些患有自大狂、把整个宇宙都看成自己的合法采石场的政府。

第三个要求或许是最重要的一个——要求方法与设备留有发挥人类创造性的充分余地。过去一百年来，还没有一个人能像罗马教皇那样，一而再地警告性地谈到这个问题。如果生产过程“从劳动中将一丝一毫的人性都抽掉，把劳动变成单纯的机械劳动”，那么人又会变得怎样呢?劳动者本人就会变成一个邪恶的自由人。

“于是(庇护十一世说)，上帝在人类有了原罪之后仍然为人类身心的利益规定下来的体力劳动，在很多场合下变成了邪恶的工具；死的物质从工厂出来时变活了，而人在那里却腐化和堕落。”

这个题目太大，我同样只能稍为涉及一下。最重要的是需要对劳动有正确的基本观点，了解劳动并不是现实中的那种劳动，那种要尽快地通过自动化加以废除的无人性的繁琐劳动；而是“上帝为了有益于人类身心而规定的”劳动。劳动以及通过劳动建立起来的关系是社会的真正基础，仅次于家庭。如果基础不健全，社会怎能健全呢?如果社会不健全，又怎会不成为对和平的威胁呢?

多罗西·赛耶斯说：“战争是一种审判，当社会一直靠着一些同支配宇宙的法则激烈抵触的观念来维系时，战争就会突然袭击这些社会……决不要以为战争是无理性的灾难：当错误的思想与生活方式造成不能忍受的局面时，战争就发生了。”从经济的角度来说，我们生活的错误主要在于一向养成贪婪与嫉妒，滋生出许许多多完全不合理的需求。正是贪婪这个罪恶把我们投进机器威力的控制之中。设若贪婪——嫉妒大大助长了它——不是现代人类的支配力量，那么，何以在较高的“生活标准”达到后经济主义狂热还没有减退呢?何以正好是那些最富有的社会在追求经济利益时最冷酷无情呢?又如何解释富有社会(无论是私营企业或集体企业组织起来的)统治者普遍拒绝促进劳动人性化的现象呢?其实，只需声明一声是出于对“生活标准”下降的担心，一切争论都会立时结

束。那种机械的、单调的、无意义的、毁灭灵魂的、低能的劳动，是对人性的侮辱，它必然会导致逃避现实的空想或侵略的行为。无论多少“面包和马戏”都不能弥补它造成的损害。面对这些事实，统治者们既不否认，也不承认；而是报之以讳莫如深的默契，因为否认它们明显地太愚蠢，而承认它们无异是将现代社会全神贯注的中心贬斥为反人性的罪行。

忽视——实际是摒弃——智慧已经到了我们中大多数知识分子对这两个字甚至毫无概念的程度。其结果是，这些人往往用加深病根的方法来治病。

让聪明取代智慧已酿成病症，进行多少聪明的研究也不能得出一个药方。但什么是智慧?在什么地方可以找到智慧?这里，我们触及了问题的关键：在许多出版物中可以读到有关智慧的论述，但要找到智慧却只能求诸一个人的内在世界。为了找到智慧，一个人首先必须使自己从贪婪、嫉妒这种支配力中解放出来。解放之后的平静——哪怕只是暂时的——便能引出洞察事物的智慧，这种洞察力是通过任何其他途径得不到的。

洞察力能使我们看到，忽视精神而以追求物质目的为主的生活必然使得人与人对立、国与国对立，因为人的需要无穷尽，而无穷尽只能在精神王国里实现，在物质王国里永远不能实现。人，肯定是需要超脱这个“乎庸的”世界，智慧能给他指出途径；没有智慧，他就会被驱使去建立一种畸形经济，破坏世界，异想天开地去追求满足登上月球之类的怪想。他不是朝着崇高的道德目标前进来战胜这个“世界”，而是力图在财富、权力、科学乃至可以想得出的任何“游戏”中独占鳌头来征服这个“世界”。

这些就是战争的真正起因。不首先消除这起因，想为和平奠定基础，那是妄想。反过来，要在依靠系统培养贪婪与嫉妒来维持的经济基础上建立和平，那是加倍的妄想；正是这两种感情力量驱使人们发生冲突。

我们如何做到开始消除贪婪与嫉妒的力量呢?或许是我们自身大大减少贪婪与嫉妒；或许是抵制把我们的奢侈品变为必需品的诱惑；或许是详细审查我们的需要，看是否能简化和减少。如果我们哪一点都无力做到，那么，我们能不能停止为那种明显缺乏持久性基础的经济“发

展”拍手叫好，而向那些为非暴力而工作，不怕被人指责为怪诞的人——保守主义者、生态学家、野生物保护者、有机农业提倡者、分产主义者、家庭生产者，等等——提供我们力所能及的适度支援呢?一盎司的实践一般来说比一吨理论还值钱。

但是，奠定和平的经济基础将需要许多盎司的实践。人们上哪儿找到力量继续对抗这种显然可畏的优势呢?还有：人们上哪儿找到力量来战胜人们内心的贪婪、仇恨与欲念的暴力呢?

我认为甘地做出了答案：“必须认识灵魂存在于肉体之外，认识它的永恒性，这种认识必须成为一种强烈的信念，作为最后的手段，非暴力使得那些对爱之神没有强烈信念的人无可凭借。”

6.5第一号全球问题

何博传

中国当代学者。

中国有许多世界之最，而“之最”中的之最就是人口。中国的人口是世界人口最大的一个分母。这个分母把中国发展的一切都可怕地吃掉了。有人计算过：若把目前全世界50亿人按50公分一个排列，可以用6个半纵队排到月球去。而其中，以 1987年10月一次1%抽样测算的中国10.7亿人就占这个纵队的一列半。若把这一列半人改为绕地球赤道排列，可排出13列还多；若改为从广州到北京，可排出282列，而且，不出3年，又将增加一列。这样，到2000年，中国仅仅为了填饱人们的肚子，每年至少得增加9000万吨粮食，而那时，中国的人均自然资源已经下降了1/6!尤其在集中了95%农业人口、92%耕地的中国东南部地区，将会变得毫无发展余地。

人口有三大问题：数量、结构分布和质量。由此产生的种种疑难使人陷入深深的困境之中。而这一切都可以从认识开始讨论。

美国科普作家、未来学家阿西摩夫在1972年就人口未来写道：“目前，世界人口正以每日20万或每年7000万人的速度增长着……完全有理由担心，到公元2000年，全球人口将超过60亿……如果地球人口继续像现在这样每过35年就增加一倍，那么，到公元2570年人口将增加100000倍……到公元3550年，人类机体的总质量就会等于地球的质量……到公元7000年，人类的质量就会等于已知宇宙的质量!……看来很明显，如果目前的趋势持续下去……将造成不可估量的恶果。”

马尔萨斯当年的警告，现在被当做科普常识在全世界宣传。

可惜，马尔萨斯这位当年剑桥大学九次数学优等生的获得者所提出的警告是“太早”了，太尖锐了，而且是太过激了。政治家、经济学家和社会伦理道德学家长期不愿意正视这个问题。他们纷纷提出慷慨激昂的理论来反驳马尔萨斯，说每多一张吃饭的嘴，同时带来一个聪明的脑袋和一双劳动的手；说用合理的分配，用正义与平等的宣传教育，总可以解决由人口灾难引起的冲突和瓦解。

当年的马尔萨斯为什么要提出他的警告?原因正在于他看到哥德温

用盲目的乐观主义把人引入歧途。哥德温在1795年的《政治正义的探讨》和1797年的续编《研究者》中宣称，他对人类向着社会和谐与伦理一致方向前进的能力抱有完全的信心。因为，自发的道义和个人对社会的责任感，加上人人可以培养起来的宽容和利他思想，会使无论是现在还是未来，不再需要对抗。1798年马尔萨斯写《人口原理》，其中只用人口增长与粮食关系一个论据来反驳哥德温的乌托邦思想。

重提这个问题，对中国人来说是有益的。因为马尔萨斯在中国不仅一度被政治家和理论家们批得“体无完肤”，而且由此滋生出的一种盲目的乐观主义，种下了最可怕的祸根。

可以说，马克思主义的经典作者比较低估自然与环境规律的力量，对社会、对革命、对人的能动性，常常抱着过分乐观的态度，当种种条件还未清楚的时候，结论就出来了，因而往往过快地“走在时间前面”，使随后的实践跟随者们一再碰壁。

现在，全世界都承认，人口问题是第一号全球问题。当前，粮食不足、人均资源不足、资金不足、生态平衡破坏等世界性的紧迫问题，全是人口过多的结果。人口压力首先会产生生态压力和资源匮乏，导致过度的开荒、耕作、捕捞、放牧和环境的破坏；然后又转化为经济压力：产量低、效率差、失业、通货膨胀、分配困难；接着又转化为社会压力：饥饿、社会福利和保障水平低、教育困难、道德败坏、管理混乱；最后会转化为政治压力——甚至引起冲突和战争。其实，最早明确指出人口压力问题的，可能是我国古代的思想家韩非。他在两千多年前便说：“今人有五子不为多，子又有五子，大父未死而有二十五孙。是以人民众而货财寡，事力劳而供养薄。”想不到这个简单的道理，今天会爆出一大堆似乎是令人束手无策的问题。中国在这一堆全球问题中，负有重大的责任。显然，在目前国家的超负载运转中，在未来国家进一步发展的人口困境中，问题将更为严重。

在我们继续讨论之前，不能不提一下两个人。一个是马寅初。1954-1955年，当时这位已过72岁的老人，三次到浙江实地调查，看到了人口自然增长率已超过20‰的严重发展趋势，并在1957年2月的最高国务会议上发表“新人口论”，受到了毛泽东的赞赏。同年7月5日的《人民日报》全文发表马寅初的研究成果。两天之后，毛泽东在上海干部会上作了《打退资产阶级右派的进攻》的讲话。此后，“人多是好事”、“对

于我国人口多，增殖快的一切悲观论调是没有任何根据的”、“世间一切事物中，人是第一个可宝贵的”，等等，均成了批判“新人口论”的最有力的武器，马寅初成了“中国的马尔萨斯”。还有一个人是前中华医学会理事长钟惠澜。1957年，他通过严格的计算提出一个警告：如果政策不变，中国人口会在20年内达到10亿。后来他的遭遇与马寅初同样不幸。而更不幸的是，事实证明了他们的预言。

中国人下了很大的功夫批判了两个“马尔萨斯”，所付出的代价也比任何其他一个国家都大得多。在1962年到1975年的14年间，中国共出生3.5亿个孩子。中国这块土地，从公元前23世纪夏禹时代传说的1300万人算起，直到1820年清仁宗嘉庆年间约4000多年时间的人口发展才达到这个数字。而且如果那14年间出生的 3.5亿个孩子将来仍按两胎生育，在此后的20-30年间又会生出3.5亿人!仅仅这个出生量就远远超过牛顿时代全世界的人口总量!

据估计，地球的人口在原始公社时期，约3万年才翻一番，在1万年前只有约10万人；埃及法老建金字塔时约只有几百万人，罗马帝国时期(公元5世纪)约有1亿人。此时，大概每千年增长一倍。1650年全球约有2.5亿人，1750年约有5亿人， 1850年约有10亿人。此时，约60年翻一番。以后人口爆炸。①目前世界人口约33年翻一番。1987年7月11日联合国宣布，世界第50亿个居民在南斯拉夫克罗地亚共和国首府萨格勒布市作为“和平的一代人”降生。到2000年估计世界人口将达62亿人左右②。而世界人口的增长要到2010年，才有停下来的可能。那时，世界的人口总数将为1950年的4倍，1975年的2.5倍。

另外，国外有人估计，世界的食物增长只能维持约100亿人口的需要，加上其他考虑，世界人口以70亿人为限度。也有人认为地球只能养活80亿人。③按此，到 2030年前后，按最乐观的估计，地球人口容量已接近极限值。而据一般的预测，到 2040年，世界人口将在100亿-110亿之间。

宋健等科学家对中国的情况也作了相应的预测，结果认为，“如果在百年左右时间里，我们饮食水平要达到美国和法国目前水平的话，那么我国理想人口数量就该在 6.8亿以下”④。按另一种简单的方法估算，以世界人均耕地5亩计，我国人口以3亿为合适；以人均粮食应为1000斤／年计，我国人口应为6亿；以水资源估计，人口可为 7亿。综合起来考

虑，我国总人口以5亿为佳。可惜我们在1963年(总人口6.9亿)就突破所有估计的界线了。这一年的人口自然增长率为33.33‰。此后10年的自然增长率仍在20.89‰至28.38‰之间，到1974年才开始往千分之十几下降。

我国1979年的人口增长率曾下降到11.61‰。但“本世纪末人口要控制在十二亿以内”的目标提出后，人口增长率反而上升。1980年为13.02‰，1981年为 14.55‰，1982年为14.49‰。即使今后能维持在年平均11‰，到1998年就会突破12亿。而按田雪原的一个预测，我国人口纯增长率要到2020年至2030年间才有接近零点的可能。由于人口政策的失误，仅仅十几年时间内，我们的人口便从7亿增为 10亿，而即使严格执行“只生一个”的政策，也需要90年时间才能从10亿降为7亿。何况，这种政策还可能隐伏着更大的危机，是我们不可以长期执行的。

世界观察研究所所长布朗等曾在1976年出版的《人口问题的二十二个方面》 (《世界观察专题报告》第5号)一书中，详细地列举了预料未来不会得到较好解决，而会发展得更糟的难题。内容涉及随着人口增加而出现的文化教育水平下降，海洋渔业面临崩溃，自然保护区会遭到破坏，污染增加，环境恶化，通货膨胀更难对付，环境病增加，粮食短缺，住房紧张，气候变化更烈，植被破坏，高密度群集压抑加重，人均国民收入下降，城市化的社会问题增加，森林过伐，政治矛盾加剧，矿物资源枯竭，卫生服务水平降低，水资源危机，失业增加，物种灭绝可能导致支持人类的那张生命之网受到破坏，能源紧张加剧。我们必须认识到，所有这些问题都是全球性的。

①这里“10万”、“几百万”均为特勒在《广岛的遗产》后记中估计的数字。

②联合国《世界人口展望，按1977年估计》一书对2000年世界人口中度变式的预测数为6254377千人。另外，美国巴尼等人在1980年的预测值为63.5亿。

③见王翌亭等《环境学导论》，37—52页，中国环境科学研究院、清华大学，1983。

④《中国理想人口目标的定量研究和优化分析》，见《人口地理论文选》，华东师范大学人口研究室编。

6.6人类社会的内生危机

何 为

中国当代学者。本文原载《改革内参》，2002(1)。

大多数农民如果不改变多生多育的落后生育习惯，我国社会的发展与安定，以及文明与进步的积累，总是作为祭品摆在人口问题这个古老的祭坛上。因为与任何其他的危机相比，人口问题才是人类社会一种内生的危机。

将眼光放长远一点，就会认识到人口问题确实是中国社会带有根本性质的问题。许多“另类”的群体，他们认为这个国家“不正当”，到处充斥着腐败与犯罪，而罪恶的总根源则是人口太多，常规方式无法控制，需以杀人方式控制人口，以便活着的人能够过好生活。这种辩护的危险在于其似是而非，很容易诱使素质低下的人相信并跟随。说这种信念错误，是因为在人类社会任何人都不拥有剥夺他人生命的权力。说它“似是”，是因为中国人口确实太多，很多问题都是由此而产生的。

只要我们这个民族有大多数人不改变落后陈腐的生育习惯，我们最后必将受到大自然非常严厉的报复。在人口问题这个古老的祭坛上面，中国社会的发展和安定，以及文明和进步的积累，总是作为祭品摆在那里。

民工潮：劳动力过剩的直接体现

在消弭人口压力方面，政府以及一些能对政府决策产生影响的专家不可谓不努力。在很长一段时期内，针对中国庞大的剩余劳动力的主体——农村人口，政府和理论界方面提出的对策——也是中国在当前这种二元经济结构中惟一可以采取的积极决策——主要是依靠城市的现代经济部门和乡镇企业来消化农村的剩余劳动力。这就是绵延了将近10年、席卷全国、有惊涛拍岸之势的“民工潮”。

但是在中国目前这种二元经济结构下，城市现代经济部门对剩余劳动力的吸纳非常有限，乡镇企业在这方面已尽了最大努力，但这方面工作十分艰巨。大量剩余劳动力的存在已是不争的事实，而且其人数并不因经济的扩张而有所减少。有数字为证：从80年代改革之初到现在，农

村的剩余劳动力达到2亿，几乎呈无限供给趋势。天文数字般的庞大人口，不管怎样，都必将成为社会危机的潜伏点。

环境污染：人口生存压力的源头

人口压力造成的环境污染已不容忽视。从1996年6月5日国家环境保护局发布的全国环境公报可以看出，由于我国人口对环境的压力过大，经济增长较快，加之技术与管理水平较低，环境污染和生态破坏的现象特别严重。与1994年相比，城市的环境污染呈加重趋势，绝大多数河流均受到不同程度的污染，相当多的城市地下水超采严重。随着乡镇工业的迅猛发展，农村的环境污染呈急剧蔓延之势。据初步调查，全国2／3的河流和1000多万公顷农田被污染。仅1995年一年，全国发生工业污染事故1963起，其中废水污染事故1022起，废气污染事故732起，固体废物污染事故　70起，噪声污染事故40起。在上述污染事故中，特大事故56起，重大事故84起。在保护环境的长远利益和快速脱贫二者之间，不少农村选择了后者，对环境开始了掠夺性的使用。以淮河流域为例，该河流全长1000公里，流经河南、安徽、山东、江苏四省。两岸农村为了发展经济，开办了不少用石灰法、碱法和亚铵法制浆等对环境造成严重污染的小型造纸厂。就是这条河流，每年要接纳废水和生活污水23亿吨，按国家地面水环境标准，干支流总长约3000公里的河段，已丧失使用功能。环保专家警告，如再不采取果断措施，5年以后，这条河将不再有任何用处。淮河儿女们终于受到了自己短视所造成的惩罚：从1995年9月份以来，由于降水稀少，大量工业废水滞留于淮河，饱受污染的淮河水质迅速恶化，居住在淮河流域两岸的人饮用水发生严重困难，在一些乡镇造纸厂的周围，农田颗粒无收。数百公里的颍河，早已变成黑水河，两岸的农村耕牛大量死亡，不少人被硫化氢臭气熏瞎了眼睛，还有不少人患胃溃疡致死。贵州西部地区为了脱贫，用最原始的土法炼矿，从赫章到威宁的76公里的路上，就有6000多个炼铅锌的炉子，直接威胁到不远的草海国家级自然保护区。土法炼焦、炼硫的结果是严重破坏了生态平衡，炼炉四周一片赤黄，基岩裸露，土都随着雨水流走，只剩下惨白的石头和腐烂的树根，像原子弹爆炸后的遗迹。另一个结果是产生赖以生存的家园为代价“脱贫”的事，不独在贵州发生，全国各地都有。据统计，由于大气污染，农村地区居民死亡的首位原因是呼吸道疾病，1995年的残疾人与正常人比例为169.38／10万，占死亡总数的

26.38％；农村恶性肿瘤的死亡比例逐年上升，由 1991年的101／10万上升到1995年的111.43／10万，占死亡总数的比例上升到 17.25％，成为农村居民第二位的死因。农民生育过多使自己陷入了这样一个经济“怪圈”：越生越穷，越穷越生，为了快速“脱贫”又对环境掠夺性使用，最后使自己丧失基本生存条件。可以预知，照这样发展下去，21世纪之中，中国面临的首要问题将是巨大的环境压力，而不是别的任何问题。

城镇化：在人口重负下步履维艰

目前我国人口问题的障碍是在农村，而不是在城市。因为政府的计划生育政策对绝大多数城市人口有相当大的约束力，而且已有不少城市居民已意识到生育问题和生活质量的密切关系。但在广大农村，多生多育的古老生育文化还支配着人们的生育行为。许多家庭陷在“越穷越生，越生越穷”的自封自闭生育怪圈里，压根儿不去考虑生育行为的社会后果和后代的教育费用——他们计算的“生育成本”非常简单：有口饭吃就行。控制人口在他们看来，只不过是政府的口号和知识分子的大惊小怪罢了。这个群体中不少人对政府的评价更是令人啼笑皆非：政府什么都好，给我们补助，救济困难都挺好，就是不让我们生孩子不好。

目前，应对过剩人口的所有对策都不是根本性的治本之策，只能说是聊胜于无的补救措施。如全面发展农业经济的综合开发和深层次开发；把农村城镇化和工业化作为安置农村剩余劳动力的主要渠道；注重农村第三产业的发展；开拓国际劳务输出的渠道，等等。说这些措施聊胜于无，是因为这些措施展拓余地都已不大。我国的农业本来就是高度集约化耕作，再作深层次开发，其“深度”也是有限；第三产业的发展必须依赖于消费力的增长；国际劳务输出更有待我国农村劳动力的素质大大提高。至于城镇化和工业化，在高潮时期都还赶不上新增人口的需要，更遑论今后平缓发展时期。

枯燥的数字所显示出来的问题，远远不如实际情况那般触目惊心，目前我国劳动者地位低下，其根源就在于劳动力市场的极度倾斜。在劳动者绝对供过于求的今天，即便是《劳动法》的颁布，也无法从根本上改善劳动者的处境。在非国有企业供职的劳动者人身权益受到侵犯的事例经常见诸报端。更可怕的是如前文所述，不少盲目流人大城市而又无法在这些城市里找到栖身之地的盲流，常常铤而走险，结成一个个偷盗、抢劫、卖淫、拐卖人口、逼良为娼、贩运毒品的次生社会集团。这

些集团无所不为，无恶不作，成为威胁城市安全的毒瘤。1995年深圳市的张小建犯罪集团特大系列杀人案，就是一伙找不到职业的外地盲流所作的恶性大案。各大中城市的外来人口聚集地，往往是各种犯罪行为的集中发生地。这些人群和他们的后代附生在城市的边缘，他们和现代文明虽然只有一步之隔，但可能永远也无法跨越这一步，进入现代文明。他们不能为现代文明创造多少有积极意义的东西，但他们的堕落，却还要社会为他们付出沉重的代价。

和其他任何危机相比，人口危机才是人类社会一种深刻的内生危机，即令我们没有通胀、腐败及收入分配不均等所有令人头痛的问题，仅仅是解决天文数字般人口的生存，社会也得殚精竭虑，穷于应付。

对中国来说，当前和今后全部问题的关键，不仅仅只是民族的生存，而且要避免在毫无价值的状态中生存。

6.7后发劣势

杨小凯

（澳大利亚莫纳什大学经济学系教授）（1948- ），当代学者，现居澳大利亚。本文原载"学者庄园网"。选文有删节。

今天讲的题目是"后发劣势"，这个题目也许不太适合很多人的口味，因为现在国内都在讲"后发优势"。我讲的后发劣势在西方研究的人也不多，有一位过世的经济学家叫沃森，他在财政联邦主义、政治经济学等领域很有建树，"后发劣势"概念就是他提出来的。他提出的英文名称叫"Curse To The Late Comer"，就是"对后来者的诅咒"。他的意思就是说，落后国家由于发展比较迟，所以有很多东西可以模仿发达国家。模仿有两种形式，一种是模仿制度，另一种是模仿技术和工业化的模式。由于是后发国家，所以可以在没有在基础制度的情况下通过技术模仿实现快速发展。为什麽说"诅咒"呢？就是说落后国家由于模仿的空间很大，所以可以在没有好的制度的条件下，通过对发达国家技术和管理模式的模仿，取得发达国家必须在一定地制度下才能取得的成就。特别是落后国家模仿技术比较容易，模仿制度比较困难，因为要改革制度会触犯一些既得利益，因此落后国家会倾向于技术模仿。但是，落后国家虽然可以在短期内取得非常好的发展，但是会给长期的发展留下许多隐患，甚至长期发展可能失败。

我们可以举很多例子。第一个例子是在20世纪之前，也就是18、19世纪，当时的英国是发达国家，而法国是发展中国家，二者最根本的差距就是制度的差距。法国自大革命时期就实行专制制度，而英国1688年之后就实现了宪政制度。宪政制度在当时来说并不是一种民主的制度，而是一种共和的制度。所谓共和制度就是参加选举的主要是一些特权阶层，只有少数有钱人才有选举权，因此你很难说它是民主的。但它是"共和"的，就是说保护分权制度。共和实际是对民主的不信任，它害怕民主变成多数人压迫少数人，所以共和有一种保护少数的机制。比如美国参议院不管各个州的大小和人数多少都是一州两票，所以可以作为少数对抗多数的一个机制。美国另一个对抗民主的制度就是大法官制度。法官

不是选举的，而是总统任命的，而且实行终身制。法官是可以对抗舆论的，所以有人说美国是言论自由，这不是绝对的。因此共和与民主是有很大差异的。我在北大教书，上次就跟他们说，你们北大老是讲民主和科学，现在应该讲自由和共和。讲民主往往就是统治阶级和被统治阶级的两极冲突，这是很不稳定的，统治阶级占上风就是专制，被统治阶级占上风就是革命，革命产生暴君，暴君又产生革命，这是很糟糕的事情。而共和强调权力制衡，任何一极都不能压迫另一极，所以就形成了利益制衡。因此共和与民主的关系是很紧张的。

中国有好多人还对此不甚理解。民主简单地说就是少数服从多数，而共和或自由则是要保护和尊重少数。早期英国的成功就是一种共和制度、宪政制度的成功。有了这种制度才能限制当权者的机会主义。只有对政府的机会主义限制住了，经济才能发展起来。这是英国发展起来的一个根本原因。法国当时是一种专制制度，在政治上是人治的。这种专制有些方面跟我们国家是很像的。比如说它是“薄赋轻徭”。薄赋轻徭是专制主义的一个特征，因为一个不是民选的政府不敢收太高的税，否则人民会造反的。而一个民主的政府反而会征很高的税。所以当时英国和法国发展的一个重要区别就是，英国政府平均税率比法国要高得多。但英国的税法很公平。在法国有很多人是可以不交税的，比如贵族等。这就象我们国家现在院士可以不交税一样。而在英国，任何人都要交税。正因为税法不公平，所以法国的平均税率比英国低很多，它没有能力搞大规模的公共事业。法国还有一点特别像中国，就是官商勾结。当时英国的官商关系叫做“建设性的冲突”，而法国就是官商勾结。所以英国当时的制度就是我们今天讲的宪政经济学、政治经济学里面的东西。其中第一个特征就是国王的财政和国家的财政是分开的，翻译成中国的语言就是共产党的财政和国家的财政是分开的。还有一个是当时英国执政党的财政和国家的财政是分开的，执政党在执政的时候不能从事赢利性事业。台湾是在80年代以后才逐渐实行国民党的财政和国家的财政分开。执政党从事赢利性事业实际上是违反宪政制度游戏规则的，就是说游戏规则的制订者不能直接去比赛。打个比方说，分饼的人绝对不能先拿饼，不能跟别人有利益冲突。

诺斯和温格尔在一篇论文中提出一个观点，就是英国工业革命的成功不是一个纯粹的经济现象，而是1688年光荣革命建立了上面说的这样

一套宪政游戏规则。这样政府的机会主义行为就被限制住了，人民的机会主义也就跟着减少了，所以工业革命才会在英国发生。机会主义也就是坑蒙拐骗，这在中国目前非常盛行。个体户的坑蒙拐骗只是小事情，真正的问题是政府的坑蒙拐骗。政策初一和十五不一样，就是国家机会主义。只有在宪政制度下，政府“分饼”才能尽可能公平。比如说专利制度，它没有公私之分，政府是完全中立的；还有普通法中规定了自动注册的制度，也就是保护私人企业剩余权的制度。这些使得技术发明可以赚钱，从而大大推动了技术商业化发展和技术进步。有了这些，才会有工业革命。而当时法国老是强调政府的科技奖励制度，就是由政府来判断奖励谁不奖励谁，这阻碍了它的技术的商业化。最近我看到一些史料，中国现在史学界有一个公论，就是温州的钱庄等民间机构在宋朝时就存在的，而不是制度创新。也就是说，中国在就存在“原始资本主义”了。现在很多史学界的人都说，如果没有外国入侵，中国可能几个世纪都不会进入工业资本主义社会。为什么呢？工业资本主义需要技术上的发明，这就需要专利制度和对私人剩余权利的保护（按照一个叫做默比的学者的看法，英国工业革命中50%以上的新技术没有获得专利，他们是政府保护私人企业的剩余权获得的）。

由此我们可以推断，在20世纪前，靠国有企业，专制制度和中央计划绝不可能实现成功的工业化。但是苏联1930年代却用专制制度，国有企业和中央计划，通过模仿资本主义成功的工业化模式和技术实现了工业化。这种短期的成功，曾经使哈耶克和米塞斯等人受到很大的批评，但是今天我们看到，它同时也使俄国的宪政和法治的制度基础设施至今没稳固建立起来。俄国人民为此付出极高代价。不但长期经济发展受损，很多人更因此被迫害至死。这是一个后发劣势的例子。

还有南北美洲发展的对比。南美洲的资源很丰富，但一直处于发展中国家的地位，北美洲的资源贫乏，却是世界上最发达的地区。有人将此归结为三个方面原因。第一，北美地区各个国家中地方权力都很大；而南美洲只是把地方看作一个个税源，地方自治性很弱，所以就很难发展起来。第二，北美是一个新教国家，南美是一个天主教国家，文化的差异导致了经济发展的不同。最近哈佛大学的一位经济学家通过一个回归分析，也得出了类似的结论，就是天主教及与此对应的普通法对经济发展的影响是负面的，而基督教及与此对应的大陆法对经济发展的影响

是正面的。诺斯也得出了类似的结论。第三，北美实行的是联邦制，而南美实行单一制。这也涉及到“好的资本主义”和“坏的资本主义”的区分。坏的资本主义除了官商勾结、政治垄断等之外，一个最明显的特点就是收入分配不公。南美的基尼系数是世界上最高的，达到0.6到0.7。最近很多史学家有这样一个公论，在18、19世纪的法国，生产是为少数贵族阶层服务的，其特点是一般的人买不起，这使得市场规模很狭小，从而生产成本很高，效率很低。而当时英国的生产是为大众服务的，所以市场规模大，成本低。所以收入分配不公是阻碍经济发展的。有人说收入分配不公是发展中国家的必然现象，这个观点是很值得反省的，因为这涉及到好的资本主义和坏的资本主义之分。同时收入分配和经济发展也是互为因果的，就是说收入分配公平使得经济发展快，经济发展快又使得收入分配公平。这也是好的资本主义的特点。而后发劣势跟坏的资本主义有很大关系。

清朝的洋务运动是另一个例子。日本政府是抱着当个好学生的态度模仿资本主义制度的。日本政府除早期人民完全不知道企业为何物时办过少数'模范工厂'外，基本不搞国营企业。它很快卖掉'模范工厂'后，基本再不办国营企业。政治制度也学西方，搞政党自由和议会政治，只是不肯放弃天皇的实权。但是后搞洋务运动的中国，却想在不改政治制度的条件下，用国有制(官办)，合资企业(官商合办)，承包制(官督商办)，通过模仿技术来实现工业化。这在当时效果当然好过洋务运动前的中国经济。但是这却使国家机会主义制度化，政府与民争利，既是游戏规则制定者，又是裁判加球员，因此私人经济无法生长起来。最有趣的是，洋务运动中由于政府坚持国营企业的主导地位，垄断资源，很多私人企业就真的不如国营企业有竞争力。

今天，我们都知道这种坚持官办企业的制度是成事不足败事有余。但是，80年代和90年代的中国，用国有制(官办)，合资企业(官商合办)，承包制(官督商办)，通过模仿香港和台湾的劳力密集产品出口导向新工业化模式及大量模仿西方新技术来实现工业化，却相当成功。很多乡镇企业也是相当于洋务运动中的官商合办和官督商办。这种极落后的制度，在今天却被很多人说成是'制度创新'。从俄国的教训，我们可以看出，这种短期的成功，可能又是'对后起者的诅咒'。它可能用技术模仿代替制度改革，产生很高的长期代价。

我国家电行业的例子也很能说明问题。80年代中国家电产业的发展基本是国有企业占主导，这个发展过程是个典型的用技术模仿代替制度改革的过程。成套设备的进口是技术模仿，不搞私有化就是用技术模仿代替制度改革。政府垄断银行业，保险业，汽车制造业，电信业，并用模仿新技术和资本主义的管理方法来代替制度改革，也是中国的后发劣势。这种后发劣势的最重要弊病并不是国营企业效率低，而是将国家机会主义制度化，政府既当裁判，又当球员。在这种制度下，国营企业效率越高，越不利长期经济发展。

另几个中国的后发劣势的例子是电子商务，股市和期货市场。中国股市的硬件已经赶上甚至超过了香港，但它严格限制私人公司上市，也不给私人公司开证卷公司的许可证，因此股市成为向股东吸血来补助低效的国有公司的工具。用老百姓的话来说，‘吃了财政吃银行，吃完银行吃股东'。这却被有些人说成是'制度创新'。关于期货市场，大家已看到了国有公司垄断的条件下，期货市场买卖就是坑蒙拐骗，不可能成功。对于电子商务，有不少人相信网络经济中国有后发优势，但我却相信电子商务方面中国也有后发劣势。只要看看绝大多数网络公司都是国有公司或合资的，我们就不难理解这一点。合资在洋务运动时期叫做“官商合办”，也就是说政府控制，而最近南韩的教训告诉我们政府控制是要坏事的。而且中国因为政府垄断银行业，信用卡和私人支票都无法普及，而这二者是电子商务付款的主要方式，没有它们电子商务怎能发展?

所以今天中国想在政府垄断银行业和资信业的情况下获得电子商务的后发优势是绝不可能的。我国的中国50年代也自认在电子工业中有后发优势，结果超英赶美的豪言壮语成了历史笑话。当年在电子工业方面与中国差不多的日本，反而靠老老实实学资本主义制度成了工业大国。二战后，美国军事占领当局为日本起草了一部宪政主义(而不是将政府的无限权力制度化的苏联式)的宪法(由公民投票通过)，国会又通过公平竞争法，解散了垄断性私人财阀(在美国压力下)，形成经济中的战国纷争局面。宪法中的私人财产神圣不可侵犯的原则及专利制度成为日本成功的动力。

以下删除：

日本和中国的比较说明，要获得后发优势，一定要先做个学习成功制度的好学生，在考试未及格前，一个坏学生是没有资格讲'制度创

新'的。

以上删除：

我参观浦东时，对中国的后发劣势深有所感。浦东的加工出口区，85%的企业是'官商合办'(中国国营公司占50%以上的股份)，基本上是政府以地头蛇的身份，利用其对土地和其它资源的垄断权，与外国和中国私人企业直接争利。大多数自由经济中的政府在加工出口区只是租地，提供服务，通常不经营企业。在自由经济中，私人企业很少会自愿与政府合资，而浦东政府在加工出口区又是用'官商合办'，模仿技术和资本主义管理方法来延缓制度改革。表面上颇有成效，实际上留下制度隐患。我6月去南韩开会，了解到南韩金融危机的一个重要原因就是政府对私人银行的控股和指派董事长的特权。金融危机后的改革也主要针对这一落后的制度,即废止政府控股和指派大私人公司董事长的特权。但是，我从不少中国人听到的，却是他们欣赏南韩的大公司制度，说是中国的国有企业也要搞公司集团。但我在南韩所了解的事实是，南韩的大公司绝大部分是私人公司，连大部分银行也是类似中国的民生银行的私人银行。改革前，这些银行也象民生银行一样由政府指定董事长。这政府的特权正是金融危机的原因之一。我在浦东还听到政府办高科技风险投资公司的事，更是大吃一惊，连风险投资这种最不宜政府做的事都偏要政府来做，而且以此推行政府的产业政策(英国成功的经济发展之特点就是没有产业政策)，可见中国的后发劣势有多么严重。现在大家都在讲进WTO后，民族工业会如何受到打击。正如张维迎所言，如果打击的是国有企业，有可能对中国经济就是好消息。很多人认为中国的汽车工业没有竞争力，他们却没搞清，没有竞争力的是中国的国有汽车工业，而不是中国的私人汽车工业。我相信，如果限制私人经营银行和汽车工业的规例被废止，中国在10年内会有世界上最大的本国私人汽车制造商。看看私人公司'远大'的经验很多人也会同意我的看法。中国到处都有'科教兴国'，'教育兴国'的口号，这都是后发劣势的表现，真正要利用后发优势应该提倡'制度兴国'，'民主宪政兴国'。

当然上面这些并不是说我主张立即就搞国有企业私有化。这个东西不能搞的太快、太早，我主张吸取台湾的经验。台湾一直没有搞过国有企业私有化，它搞的是“自由化”，就是对私人企业不歧视。我们中国现在包括银行、证券在内的30多个行业不准私人经营，还有20多个行业限

制私人经营，这些都与WTO的原则不相符合，迟早要去掉的。所以根据台湾经验，你只要搞自由化而不必搞私有化。台湾自由化搞得差不多了，才搞大企业的私有化。这是成功的。私有化涉及到产权的大的变动，短期内一般会使效率下降，所以应该慎重，而且应该掌握时机。但是自由化是可以提早搞的。

我今天就讲这么多。

以下删除：

讨论：

茅于轼：下面我们请两位评议人发表意见。由于时间关系，每个人只有5分钟时间。

左大培：5分钟太短了，我就简单讲一个态度。刚才小凯讲的东西有一点我不赞成，我是持国有企业可改革好的观点的。你讲的英国宪政这些东西，不一定和国有企业挂得上钩。即使英美本身，也没有排斥国有企业。二战后英国搞过相当一段时间的国有化。

其次，关于拉美的教训，你讲的这些内容是很重要的。但是，左翼的经济学家对拉美的教训提出了一个观点，就是拉美经济从过去到现在都是大庄园经济，所以一直发展不上去。我过去不相信这个观点，现在则是百分之百的相信。拉美的阶级分化、收入差距等全是从这里来的。而美国实际上土地是公有的。每个移民进来，政府都象征性的收一小部分钱，然后给他一块地，也就是实行“小农”政策。因此我简单概括一下，就是有好的私有制也有坏的私有制。如果能保障每一个农民都平等的拥有一块土地的话，我承认它就是一个好的私有制。而拉美的私有制是典型的坏私有制。所以现在的问题就是搞什么私有制。西方典型的制度主义经济学家不愿意提这个问题，因为他们只是论证私有制好而不管是什么私有制。

最后一个最根本的问题，是你要回答政府的机会主义从哪里来，否则我们就只能把这个问题解释为人种差异。这应该从历史的循环作用角度去讲。我在研究这个问题，而且对此我有一个说法。当然我不可能拿出一个很完整的回答，历史这本书太难读了。但我现在要讲一点，就是小凯讲的这些东西所依据的那些经济学家有一个基本的思想，就是英美制度绝对优越。这种绝对优越论能不能论证，我画很大的一个问号。而且到底什么是英美制度？这个问题也是很难界定的。英美自己就不断地

在变化。由于今天没给我时间，我不可能集中讨论了。

还有一点就是关于洋务运动问题。这个问题我专门问过我们社科院搞经济史的人，他们讲洋务运动的问题恰恰正在于中国政府没有禁止私人办企业，特别是对于改造落后技术的私人企业，政府从来没有禁止过。这和小凯讲的正相反。说洋务运动时期清朝政府一定要坚持官办占主导地位等等好象缺乏历史事实根据。甚至到清末，政府还采取了鼓励私人办企业的措施，比如你办一个企业达到一定规模可以封你一个翰林等。而且说清政府不想搞政治改革，这也是不对的，最后十几年清政府确实一直想搞立宪。因此很多人提出来的问题是，为什么清朝政府搞不动私人企业？其实最大的问题我认为就在于筹资渠道缺乏，想办私人企业筹不到钱。中国人也许天生不相信任，因为中国人天生互相欺诈。所以后来清政府之所以搞铁路合营，是因为不这样做就筹不到资，而并不是不让私人搞。在甲午战争之前，清政府确实取缔过私人办的现代化缫丝厂，但原因很简单，就是这些厂在当地引起很大的纷争，当地的一些小手工业者几乎要跟它打起来。所以用现在的话说，清政府处于就业问题的考虑，下令取缔这些缫丝厂。所以我只讲一条，就是经济学家所能说的只有一点，国有企业有没有道理先要查查它的帐。它是否有财政补贴？如果国有企业有补贴，那么私人企业的意见是有道理的，如果没有补贴你还竞争不过它，问题就只能出在你的心态上。但是怎么解决，我没有时间说了。

范剑平：我和左大培的观点不太一样，我比较同意杨教授的观点。对他今天讲到的自由化和私有化、好资本主义和坏资本主义这些，我都很受启发。

我今天想讲的是，我在看杨教授关于后发劣势的文章的时候，脑子里老是有一个想法，就是我们中国现在在一些纲领性文件里面，老是强调要实现“跨越式”发展等。我想，在我们这样一个比资本主义生产力水平更低的国度里面，要想建立一种比资本主义更发达的生产方式，实际上是不可能的。我们一直在讲跨越式发展，但实际上却往往是向后退的。有很多人讲是不是在技术领域可以实现跨越式发展，这就牵连到一个国家高科技产业发展的问题。我觉得高科技产业也很难实现跨越式发展。

这里面存在两个问题。一个是制度基础问题。高科技发展必须要有

一个非常强大的制度基础，就是知识产权保护。知识产权保护实际上是一个分配制度，因而这就涉及一个信用基础问题。自从我们搞社会主义市场经济以来，确实取得了很大的成就，但是还有一个问题，就是我们一直忽视了市场经济中的一个最基础的制度，就是高科技发展的文化氛围。我想，即使在发达国家，也不是所有国家高科技产业发展都非常成功。美国之所以会出现象硅谷这样一种现象，是跟美国的文化氛围有关的。也就是说，美国人在政治、言论及生活作风各个方面都是非常自由的，正是这样一种文化氛围，使得他们在科学技术的发明上敢于去想象。而在一个政治上始终要与中央保持一致、生活方面要求循规蹈矩、新闻舆论又有那么多限制的国家，其科技人员的创造性也必然大大收到限制。所以从这个角度来考虑，我觉得在市场经济道路中间，与其讲“跨越式”发展、与其找捷径，不如老老实实的打好基础。这里面不仅仅是一个技术模仿的问题。

我就讲这些。

茅于轼：下面请小凯作一些回应。

杨小凯：我和大培早就认识。他关于企业理论有自己独到的见解。不久前我还在网上看到他的一篇关于幼稚工业保护的文章。虽然我不完全同意他的观点，但有一点也跟我们的研究有关，就是现在外生的比较优势已经过时了，我们现在更多地讲内生比较优势。比如说根据日本早期政府的产业政策，按当时的计算，日本是没有生产技术的外生比较优势的。但是它后天的私人部门抵制了政府的产业政策，从而实现了内生的比较优势。再比如说湖南有个“远大公司”，生产资本密集的中央空调。要从外生比较优势来看，湖南是劳动力密集的地区，在资本方面没有比较优势，但它现在是全世界最大的生产中央空调的企业之一。国内以前有句话说不要管姓社姓资，但我在分析全聚德为什么失败时，发现它的国有性质是最根本的原因。可能我对国有企业有些偏见，这是因为我们自己有个企业理论，就是私人企业的剩余权是对企业家思想的定价。如果没有这个定价机制，任何好的管理方式都不可能产生。所以在这一点上，又要有企业家精神，又没有私人剩余权的有效保护，是不可能同时做到的。

关于坏的私有制，我想我们的看法没有什么区别。我没有说英美制度是绝对优越的意思。我们最近有本书叫《发展经济学》，里面介绍了

一个观点，就是现在的历史学家都强调西欧的政治不统一是制度演进的一个动力。同时在这个过程中，英美体制和欧洲大陆体制的竞争，也是一个重要的推动力量。这个推动力量就是说，在第二次工业革命过程中间，法国有超过英国的地方。比如说英国早期是不准在大学里面教工程和技术的，它都是讲人类文化，法国则强调在大学里面教工程技术。因此法国在第二次工业革命中就比英国有比较优势，它在许多方面包括修高速公路等都有超过英国的地方。因此两种制度是在竞争的。不过总的竞争过程中，英美制度还是占一些优势的。比如很早以前大陆国家就模仿英美的地方自治制度，法律上也在向英美普通法靠拢。

关于洋务运动时期没有禁止私人企业等等，大培说的都是事实。那时清朝政府已经痛感不进行彻底改革不行了。而且当时慈禧太后还有一个《罪己诏》，表明要痛下决心改革。但是那个时候改革显然太迟了。因此统治者下决心改革的时间早晚是非常重要的。日本明治维新正是决心下得早才取得了成功。洋务运动时期政府虽然没有禁止私人搞企业，但政府同时自己也搞企业，游戏规则就破坏了。制订规则的人自己下场踢球，即使不禁止别人参加游戏，人家也是注定要输的。这就是我对大培的回答啊。

对于范剑平先生的评论，我基本同意。但我还是要说明一点，就是技术模仿在短期内还是有可能取得一定的成功的。当然这个成功是很危险的。我特别想提醒大家注意中国伊朗巴列维改革俄国斯托雷汀改革的教训。这两个改革的特点都是只该经济不该政治。特别是斯托雷汀改革，你看它当时的统计数字比现在还好，它的农村土地私有化搞得很快，而且表现很好，成长率很高。但是因为没有改革政治制度，所以就不公平，就造成了普通百姓不满，导致改革失败。因此一个不公正的经济改革，哪怕方向是对的，也可能造成意外的倒退，这种意外的倒退会使社会遭受很大的损失，有时这种损失甚至是不可挽回的。这都是历史的教训。

茅于轼：小凯的发言涉及面确实非常广，有不同的看法是很正常的。我觉得我们的讨论要有全面的观点。中国的改革应该说是非常成功的。不但在经济上，就是在政治上我觉得成就也是很大的。虽然还有许多的毛病，但我们想想20年以前的情况，现在已经有了非常大的变化。所以我们对以后还是要有信心的。

再一点，我们天则所是提倡学术宽容的。因此既要吸收别人观点中好的地方，而且要勇敢的指出不足的地方。下面请大家发言。

盛洪：非常感谢小凯。今天讲的好资本主义和坏资本主义，或者说好私有化和坏私有化、好自由化和坏自由化、好民主和坏民主，其含义就是实际上我们现在已经不在这些概念的表面层次上谈问题，问题比概念要深入的多。我觉得这是个非常好的现象。

第二点，我基本赞成小凯刚才的演讲和他背后的诺斯这套理论。但是我觉得他只说了一半。作为研究制度经济学的学者，我对诺斯的理论还是非常赞同的，尤其是他最近从研究有形制度转向研究无形制度，这种倾向我是非常赞同的。他后来也讲到从天主教向新教的这样一个变革对于西方制度结构的影响，我觉得这是非常重要的。天主教实际上是一个非常集权的宗教，它甚至可以因为信仰杀人。当时因为“异教罪”而上火刑柱的有几十万人。在人类历史上，因为利益杀人的情况是非常之多的，但因为信仰杀人我想是非常严重的。由于这一点，欧洲当时的发展过程中，思想是不可能自由的。后来到了新教革命，小凯讲的非常重要，就是没有了判别信仰是否正确的唯一标准，连耶酥是不是三位一体这样的事情都要争论一番。因为这件事还导致了罗马教和东正教的分裂。实际上新教革命最初也是非常集权的，他们也因为异端而杀人，只是到了后来美国非宗教化以后，才逐渐走上完全根据自己对上帝的理解去理解上帝、不需要别人判决是否正确的道路。这在西方也是非常重要的一步。

我提出一个批评，刚才大培也提出来了。我最近一直在想，诺斯讲的话不全面，实际上确实有一种“盎格鲁藁撒克逊优越论”在里头，所以他的所有的东西都会使人形成一种片面的印象。举个很简单的例子，这种盎格鲁藁撒克逊优越论认为，英美的崛起主要是靠民主、市场化、自由化、私人企业、自由贸易等。实际上历史并非如此。包括小凯举的香港的例子和美国的例子。但还有一个是印度的例子。实际上在英国崛起的时候，最初重商主义非常盛行。那时候可以说印度棉布统治了欧洲市场，而英国当时带头通过了重商主义的法案，禁止印度棉布的输入。英国的工业革命恰恰是在这个基础上发展起来的。当时的东印度公司实际上就是个国有企业，女王在里面是占有股份的。再看看对印度的统治。当时攫取印度财富最重要的一种方式是利用对印度的统治，对之强加歧

视性关税，也就是说印度的棉布到英国是高关税，而英国的棉布到印度是低关税。所以这里面各种因素都是存在的，不能简单而论。包括南美和北美的对立也是如此。实际上南美最大的问题就是它没有贸易保护主义，而北美是有的。所以南美无法保护它的工业发展。

第二点，我在考虑后发劣势的时候想到一件事情，就是说如果以英美模式为基础去思考，就要求我们都要从制度上去学它，否则就会永远落后。但不能忘记英美模式出现之前，什么模式占优势呢？我想中国起码在唐、宋之间的时候，在全球是领先的。但你要想到是否如果当时不学中国模式，就会永远落后？所以我觉得制度变迁有向外学的一面，但同时也有内生的一面，这非常重要。

第三点，就是要看到中国的很多特点都与法国有很大的不同。首先是中国在信仰上不是以某一个教廷为集权的，中国的儒教不是西方的宗教形式，它在信仰方面非常宽容。另外一点是在法律制度上，我猜测中国的法律制度就是判例法。你看过去的《三言两拍》，很清楚表现了这一点。此外，现在也不能很简单地讲私人企业不能进入了。我觉得对于80年代的改革还是应该认真的看待的，现在不能简单地说就是一个技术上的模仿，确实存在一些比较深刻的变革。包括刚才讲的私人企业现在在不断地改进它的境况。刚才小凯讲的私人企业不能进入的那些行业，其实现在政策正在发生变化。

所以我要强调的是，我们必须看到中国的特点，而且要看到我们内生的制度变迁的动力，在这个基础上再去学习英美的制度模式，可能会形成新的想法。

周其仁：小凯今天讲的东西使我受到很大的启发。他把落后国家的发展概括为技术的模仿和制度的模仿。他提出一个问题，就是中国经济要长远发展，只从技术上模仿恐怕会出问题。这一点我想是一个重要的论述。当然他在论述涉及到整个世界历史，因此难免会有很多争论。

对于小凯的观点我有一点评论，就是从中国这两年的变化来看，我们现在的制度模仿也很热闹。但我们好象对制度里面的技术部分更为偏好，而对制度里面的基础的制度总想绕开或躲开。比如我们已经有股份公司了，而且各种专业词汇层出不穷，让我们这些教经济学的人感觉很好。但在基本的关系当中应该有一个层次。比如说要发展市场经济就要有一个基础的信用关系，要讲诚信原则。你看今天郑百文又重组了，那

么一个一塌糊涂的公司，套走一大批资源后，再把一家放进去，跟琼民源一个手法。所以我想我们先不要讨论什么印度、法国，先把这些事情讨论清楚再说。为什么我们现在的上市公司又有董事，又有监事，还有什么治理结构等等，所有这些词汇都进来了，可行为改变了吗？所以我们在模仿制度的时候，有的东西变的很快，有的东西变的很慢，这种不协调产生出了许多问题。

黎鸣：今天我对小凯先生的观点大部分是赞同的。但我要补充几点。小凯先生说后发劣势说的很好，但有一点我觉得不够深入，就是后发也有优势。后发的优势在哪里？就是说后发的人必须是一个纯粹的理性主义者。如果后发的人是一个纯粹的理性主义者的话，后发一定就是。之所以会出现后发劣势，关键就在于理性主义不足。为什么在技术方面容易学、容易模仿，而在制度方面不容易学、不容易模仿？关键就在于技术是纯粹理性主义的东西，可以用科学的理论框架进行框定，而制度无法做到这一点。什么叫制度？制度就是一个国家、一个社会、一个群体中所有既得利益者的习惯行为方式。如果缺乏这点认识，我们就看不到制度里的非理性主义。这里面有一个问题。日本为什么超过法国？英国为什么超过法国？原因就在这里。什么叫“岛民意识”？根本一点就在于它有一种比大陆人的更强的危机感。正因为这样，“岛民”学起理性主义的东西来比大陆的人要快。英国比法国发达，这并不说明央格鲁撸佳搜反尘捅缺鹑擻旁健Ｊ导噬衔医椿嶂っ鳎敫ㄘ磁撒克逊作为一个理性主义岛国，它的理性主义的确比大陆的理性主义强；但过度的理性主义也使它本身走向了极端，要很快的向下滑落。

我讲的这些算是对小凯先生的演讲在心理学、在人性、在人学的角度的补充。

李晓宁：刚才杨小凯讲英国的问题和法国的问题有一个偏差。其实我很注意这个问题。我们知道英国走的是普通法体系，法国走的是大陆法体系。为什么会这样？罗马法和欧洲宗教这两大观念是统治欧洲上千年的最基础的东西。到了文艺复兴时期打破了这两大模式。谁来打破的呢？是基督教。新教最大的特征就是分裂，所以就造成了天主教不能保持集权的情形。并不是说新教有多么革新、有多么先进，关键是它造成了分裂。而英国的普通法有一部分也是来自罗马法，这是跟大陆一样的。普通法最大的特点是它不是为国王服务的，而大陆法是为国王服务

的。

还有一点，我们这些年模仿外国技术填补可以国内空白，而制度很难做到这一点。制度是很复杂的，它是人与人之间在一定的物质生产条件下的信用关系。而我们现在的信用关系如何，我就不多说了。

蔡德诚：我基本上同意杨小凯先生的发言。我觉得他在一个关键时刻提醒我们所有中国人，在享受没有制度模仿就取得很大成果的时候，要警惕后面的危险。我希望这个警告得到认真思考。技术发展可以取得突破需要有一定的保证，就是说在技术发展的初期，模仿的效率可以比较高，但越往后这一点越要打问号。

我是《科技导报》的主编，所以我始终从科学技术的角度关心社会发展。科学是什么？科学是自由思想的阳光雨露浇灌出来的花朵。没有自由思想的阳光和雨露，是不可能产生原创性、高质量的技术出来的。这是我们人类社会发展至今的一个普遍适用的结论。而高技术、知识经济的发展是什么？我认为是人类进入90年代之后才出现的一个现象。我们中国人从上到下非常容易犯的一个毛病，就是以为知识经济就是知识。实际上知识经济首先是市场经济哺育出来的；第二点，知识经济是人性普遍解放的结果；第三点，知识经济也是高等教育大普及的结果。所以认为只靠我们的科学院士、精英分子就可以带动起我们的知识经济，是一个极大的误解。也正是在这一点上，我认为我们以为既然过去的模仿能够达到比较理想的成果，那么在高技术的模仿同样也能实现快速的发展，这也是思想上一个很大的误区。我们现在的市场经济还很不充分、很不透明，我们人性的解放和高等教育的普及也差得很远，因此不解决这些问题就想超越发达国家是非常不切实、而且在某种程度上带有危险性的幻想。所以我认为杨小凯先生的报告非常及时，是一个重要的历史转折点上的一个非常重大的提醒。我说完了。

张祥平：我觉得杨小凯说的那几个条件里头缺了一个条件，就是当初英美之所以能够发展起来，不光是因为它的制度，还因为它通过发现新大陆而在海外发掘了很多新的资源。这两个条件是结合在一起，才能产生产生后面很多的机制。日本也是一样，如果它当年不欺负咱们的话，它是发展不起来的。这样可以引申出一个结论，就是如果目前我们能再发现一个地球，那么英美制度就是绝对优越的；如果不能再发现一个新的地球，我们就必须寻找一个可以和欧美制度相替换的制度。这个

制度实际上是我们中国人发现的，就是科举竞争制度。而且这个制度可以同杨小凯教授的分析结合起来。所以我最后把这个问题归结为环境方面。

仲大军：杨小凯先生的发言是很精彩的，他不仅仅是一个经济学家，而且是一个政治学家、历史学家，他看问题的角度是非常宽广的，值得我们有的学者借鉴。经济问题说到底也不是经济学的问题了，它涉及到政治、制度、意识形态等等方面。我认为小凯论证的最基本的观点就是，一个经济发达不发达，最根本的渊源就是它的政治制度、法律制度。我认为小凯的主要论述点就是从这里来的。

另外，小凯先生今天的主题是后发劣势，我认为它这个主题未免太武断了。但过去我们总是讲后发优势，现在小凯先生来了个反动，这其实是从另一个方面给我们提出了一个思考，我觉得这也是非常有意义的。中国将来会不会是后发劣势的案例呢？我是这样思索的。中国从历史上模仿苏联，学习马克思，都不成功。因此我们今后到底要模仿什么？怎样模仿？这是个关键问题。如果模仿成功，我倒不认为中国就一定是后发劣势。这就是我的基本观点。

管益忻：小凯这个报告我认为是非常好的。我认为新教同天主教的区别、南美同北美的区别都不是主要的，但我们在讲后发优势的同时千万要注意后发劣势。后发优势与后发劣势是同时存在的，不能将二者割裂开来。我要讲的是，我们的创新包括两个方面，一个是技术创新，一个是制度创新。我们多年来一直存在制度创新很薄弱，而技术创新比较快的情况。比如说直到现在，我们的治理结构、政企分开等都没有取得太大的进展。因此我们决不能用技术创新取代制度创新，这是非常重要的一点。

我想讲几个具体的例子。第一是刚才提到的家电行业。现在的龙头海尔是从集体经济起来的，春兰则是从地方经济起来的。这是一个非常值得重视的现象。第二是我国的汽车工业。

去年国家计委、国家经贸委、国家工商部等几个部门联合发了一个文件，说是为了发展我国的汽车工业，我们取消了238项的不合理收费。我当时很高兴，但随后有个记者发表了一篇文章，说各种各样的阻碍我国汽车工业发展的乱收费有

1500种，我一下就傻了。可见我们的制度确实是落后的。

郑也夫：我认为后发有优势也有劣势。应该说比较多的被大家谈到的是后发优势，所以杨小凯谈到后发劣势是非常有创见的。后发优势和后发劣势各有各的道理。但如果硬要将二者进行比较的话，我认为还是后发优势的道理更大一点。但再大的道理说多了也没有什么创见了，而小道理往往是有创见的。杨小凯的立意非常高，不过要把后发劣势作为原理而把前一个推翻，我想是不可能的。

茅于轼：最后我也说几句。我觉得小凯说的后发劣势显然是存在的，但最主要的还是后发优势。我们中国的发展大量地利用了西方的技术，我们现在从日光灯到麦克风到计算机，没有一样是中国人发明的，都是利用后发优势。现在后发劣势也是存在的，如果我们只是满足于技术上的引进而在制度上没有变化，就会出现很大的问题。

但是我感觉在过去的20年中间，中国在制度上、在法律上、在意识形态上还是有很大进步的。我想看到这一点会增加我们的信心。如果我们把过去20年的情况做一下回顾，再想想将来20年会有什么变化，我觉得将来我们不仅在经济体制上还是在政治体制上都会有更大的变化。所以我们一方面要注意到小凯提出的后发劣势现实，另一方面对以后还是要有信心的。

最后感谢大家来参加会议。

（李成刚）

6.8编者旁白

可持续发展的问题，最早要追溯到罗马俱乐部。罗马俱乐部不是一个娱乐组织，而是一个学术团体，发起人是意大利经济学家佩切依。1968年4月，他邀请来自10个国家的30位科学家、教育家、人类学家、实业家聚会罗马，讨论人类困境，包括：富足中的贫困，环境的退化，对制度丧失信心，就业无保障，青年的异化，遗弃传统价值，通货膨胀以及金融和经济混乱。他们把这些称为"世界性的问题"。当时中国正处在"文革"狂潮之中，没人考虑这些事情。四年以后，由米都斯博士指导的麻省理工学院研究计划小组拿出了罗马俱乐部的第一个研究报告《增长的极限》。

报告中谈到一个法国儿童谜语。池塘里生着一朵水百合花，这种植物每天按两倍的速度生长。如果不加限制，30天便完全覆盖池塘，闷死水中其他生命。这种植物原来很小，不到它覆盖半个池塘时，谁也想不到修剪它；想到修剪它时，只剩下最后一天来挽救池塘了。

我们的地球何尝不是一个池塘?人类繁衍了几百万年，不曾感受自身繁衍的压力。在10000年前，地球上的人口只有大约10万；在1500年前，人口的数量达到1亿；150年前，人口的数量达到10亿。疾病、饥荒和战争给人类造成不幸，但同时也抑制着人口数量的增长。进入20世纪，由于医学进步，婴儿成活率大大提高，人的寿命也大大延长。到了20世纪后半叶，人类猛然发现，如果放纵自身繁衍，马上就要超过地球能够容纳的限度。我们的家园——地球，已经到了"最后一天"!

现在，地球上的人口已经从60亿向70亿迈进。人们在生活中处处感到人口的拥挤。从交通堵塞、生存空间狭窄、就业机会不足，到江河湖海和大气的污染、耕地的匮乏、森林的滥伐、草原的退化、物种的灭绝，无一不与人口太多有着直接、间接的关系。中国人觉悟到应当计划生育、控制人口时，已经错过了最佳时机。如今，中国的计划生育在城市已大见成效，但在一些农村地区，生育的冲动还没有得到有效控制。夏衍生前曾谈到共和国有三大失误：阶级斗争扩大化的失误，可以通过落实政策，较快地解决；破坏教育的失误，则需要十年功夫来挽回，十年树人；而人口政策的失误，几十年的努力也难以弥补。中国的人口基

数已经大大超过了适宜的数量。同时，世界上许多国家的人口，也已经大大超过了适宜的数量。人口不要说实现负增长，就是达到零增长，也要花费一个世纪的时间，还要为此付出巨大的情感代价和人伦代价。

人口已经过多，又不能马上降下来，怎么拯救地球和人类自身?调整发展方式就成了当务之急。继《增长的极限》之后，经济学家舒马赫在1973年发表《小的是美好的》，提出了持久性经济学的新思路；社会活动家里夫金等发表了《熵：一种新的世界观》，更强调了人类面临着耗尽地球上的非再生资源的危险。人类能不能节制自身的物质欲望，谨慎地使用能够改变自然的现代技术呢?普罗米修斯把火交给人类，给人类以无穷的力量；但他也曾警告人类，如果不懂得谨慎使用，火也能给人类带来灾难。

值得庆幸的是，人类在危急关头有了警觉。从世界环境与发展委员会的组建，到《东京宣言》的诞生，就是国际社会觉悟的标志。可持续发展的理念，已经从少数思想家的焦虑，变成各个文明国家的共识。中国政府也采纳了可持续发展的理念和政策。但要想达到发展方式与资源环境和谐，还有相当长的路要走。

发展问题对于中国来说，还有一个维度，就是如何看待我们自己。从文明的意义上说，中国是个早熟的国度，是四大文明古国之一；从现代化的意义上说，中国又是一个迟到者，比西方晚了一个世纪以上。有句成语，叫后来居上。如果真能后来居上，当然求之不得。但也不能不看到，后发展存在着不可回避的劣势。了解这种劣势，可以避免盲目乐观，意识到改革的艰巨。

(丁东)

第七章 科学精神及其责任

7.1哥本哈根精神

杨福家

（1936- ），中国科学院院士。本文选自黎先耀主编《科学随笔经典》，北京，科学普及出版社，1999。

一

什么是哥本哈根精神?正像玻尔的互补原理一样，似乎很难找到一个确切的定义。

玻尔的挚友、著名的物理学家罗森菲耳德对哥本哈根精神的定义是：完全自由的判断与讨论的美德。

英国科学记者克劳瑟认为：“哥本哈根精神是玻尔思想的一种表达，它既具有不可超越的想像力，又具有极大的灵活性和完整的智慧鉴赏能力，它能无比迅速地领悟任何新思想的关键和价值。”

澳大利亚物理杂志的编辑罗伯逊的看法是：“哥本哈根精神或许可以很好地被表征为玻尔给人的一种鼓舞和指导，它与聚集在周围的青年物理学家的才华相结合，体现了领袖与群众的互补关系。”“玻尔依靠他的洞察力和鼓舞力量，把他周围的人的聪明才智充分发挥出来。”

传记作家穆尔则认为，哥本哈根精神是“高度的智力活动、大胆的涉险精神、深奥的研究内容与快活的乐天主义的混合物”。

可以认为，哥本哈根精神的核心，是在玻尔创导下形成的“平等、自由地讨论和相互紧密地合作的浓厚的学术气氛”。

二

抽象的定义与具体的例子总是互为补充的。下面让我们来看几个具体的例子。

1922年6月，玻尔应邀赴德国格廷根讲学，德国一些著名的学者都前来听讲，盛况空前(后被称为“玻尔节”)。当时年仅20岁的大学生海森堡①，也随其导师索末菲从慕尼黑专程赶来聆听玻尔的演说。在玻尔的每次演讲末了，照例总有一段时间供大家讨论、提问。有一次，那位在大学里只读了4个学期的海森堡，对玻尔的一些看法提出了强烈的异议。玻尔一眼就看出，这些异议是经过仔细研究后提出来的，于是，这

位在当时已享盛名的教授，在当天下午就邀请海森堡到附近山区散步，以便能对问题作深入讨论。在讨论中，玻尔既肯定海森堡的很多想法，又十分坦率地谈了自己的认识过程，还承认“我今天上午说得不够小心”，既讨论科学，又谈家常，使人感到十分亲切。最后，玻尔邀请海森堡到哥本哈根工作一段时间。

海森堡后来回忆说：“这是我记得起的、对近代原子理论的物理内容和哲学问题所进行的第一次最为透彻的讨论，它显然对我今后的科学生涯产生了决定性的影响”，“我真正的科学生涯是从这次散步开始的。”

玻尔则认为，他到格廷根讲学的最大收获是第一次遇到了两位有才华的青年人——海森堡和泡利②。

海森堡接受邀请于1924年来到丹麦。不久，玻尔就陪他到哥本哈根北部小城旅行，欣赏丹麦西兰岛的优美风景。这位诺贝尔物理学奖的获得者，与刚从大学毕业的海森堡一起，背着小包，睡在小客栈里，从政治、地理讨论到哲学、物理。这就是玻尔研究所内师生关系的生动写照、“哥本哈根精神”的具体体现。

玻尔靠了非凡的直觉能力，在1921年，量子力学建立之前，甚至更为惊人的，是在泡利提出不相容原理(1925年)之前，就用原子的量子论解释了元素周期表，预告第72号元素的存在。玻尔曾自信地说过：“我们必须期望第11个电子(钠)跑到第三个轨道上去。”可是，索末菲的学生、比海森堡大一岁的泡利，一点也不喜欢这种牵强的解释。他用了有两个惊叹号的句子加以批注：“你从光谱得出的结论一点也没有道理啊!!”泡利对玻尔的批评不讲情面，但是，玻尔却能“认真地对待这种含蓄的批评，决不因为受到挖苦而气馁”(罗森菲耳德语)。

泡利的可贵之处就是敢于提出非常尖锐的批评，他后来成了近代物理学中最著名的评论家。他不管你有没有名望，都毫不客气地进行批评，有时甚至挖苦、讽刺，态度粗暴。海森堡曾说：“不知多少次，他(泡利)骂我‘你这个笨蛋’或者类似的话，这对我很有帮助。可是，我们总是好朋友，我们相互批评，从不见怪。”这个泡利，就是海森堡终身的朋友和科学上的批评者。

在玻尔的邀请下，泡利在玻尔访问格廷根后就来到哥本哈根。玻尔让他评论研究所的各项工作，并高度评价泡利的作用，不管大事小事，总要去找泡利聊一聊。虽然研究所里很多人都怕泡利，但是，逐渐地，

大家都开始珍视泡利的批评。甚至在泡利离开哥本哈根之后，他的每次来信都被看做是一件大事，在所内广为传阅。

无疑地，玻尔、海森堡、泡利之间的合作对量子力学的发展起了不可估量的作用。正是他们，形成了哥本哈根学派的核心。

1939年，哈恩发现裂变现象不久，玻尔就到美国去了。在那里，他与惠勒合作研究裂变理论。他们的研究结果表明，只有占天然铀0.7%的铀235能在热中子作用下引起裂变。这是一个十分重要的结论。为了从实验上加以证实，玻尔跑到纽约哥伦比亚大学去找费米，恰巧费米不在，但遇到了一位名叫赫·安德森的研究生。对于这样一位“纤细而恬静，还像孩子刚要成年时那么纤弱”(费米夫人语)的青年人，玻尔却能耐心地、不厌其烦地向他解释裂变现象的理论。玻尔的崇高威望和慈祥的态度对这位青年产生了巨大的影响：不仅激起了他对原子核的极大兴趣，而且通过他，使费米在终止了5年之后又开始了实验学家的生涯，并第一次在回旋加速器上进行实验。

费米开始并不相信铀235在裂变中占主导作用，而倾向于铀238。玻尔首先看到铀235的重要性，但由此认为，在天然铀中要实现链锁反应是不可能的。费米的实验很快证明了玻尔的理论是正确的，铀235确是天然铀中能由热中子引起裂变的成分。但是，费米并不到此为止，他进而想出了巧妙的办法使天然铀的链锁反应得以实现。两位科学巨人互相取长补短，为原子能的人工释放迈出了决定性的一步，原子反应堆诞生了!可是，谁也没有想到，在这个重大问题上，在他们之间搭桥的却是一位青年学生，他是在哥本哈根精神的感召下跨入原子核王国的，后来成为发明原子反应堆的第二号人物。

这些例子，还有许许多多例子，算是老生常谈了。甚至到了60年代初，笔者在玻尔研究所内还从不同人那里至少听了好几遍，但却总是百听不厌!它们确是哥本哈根精神最生动的体现。

三

哥本哈根精神是怎样产生的呢?为了回答这一问题，有必要回顾一下尼耳斯·玻尔是怎样创建玻尔研究所的。

在1913年玻尔发表划时代的三部曲《原子和分子结构》之后，邀请书纷纷来到了玻尔的手中：1916年，美国加州大学邀请玻尔去工作，英国曼彻斯特大学校长聘请玻尔去任职；1918年，卢瑟福写出“私人信件，

本人亲启”的邀请信，以“把曼彻斯特办成现代物理研究中心”、“年薪200英镑(相当于玻尔在丹麦收入的两倍)”为前提，再次请玻尔去英国任职。导师和挚友卢瑟福的邀请，对于玻尔当然具有很大的吸引力，但是玻尔回信道：

> 我非常喜欢再次到曼彻斯特去。我知道，这对我的科学研究会有极大的帮助。但是我觉得不能接受您提到的这一职务，因为哥本哈根大学已经尽全力来支持我的工作，虽则它在财力上、在人员能力上和在实验室的管理上，都达不到英国的水平。……我立志尽力帮助丹麦发展自己的物理学研究工作……我的职责是在这里尽我的全部力量。

1920年，玻尔又婉拒了来自柏林的邀请，那里的普朗克③愿意为他提供一个与爱因斯坦相当的职位。

玻尔一心一意致力于在自己的国土上建立一个物理研究所。1921年3月3日，在近代物理史上有重大影响的玻尔研究所终于宣告成立。在成立大会上，35岁的所长——玻尔说道：

> ……极端重要的是，不仅仅要依靠少数科学家的才能，而且要不断吸收相当数量的年轻人，让他们熟悉科学研究的结果与方法。只有这样，才能在最大程度上不断地提出新的问题；更重要的是，通过青年人自己的贡献，新的血液和新的思想就不断涌入科研工作。

正如澳大利亚学者罗伯逊所指出的：“这些话，在很大程度上抓住了研究所在今后岁月中应起的主要作用。年轻的丹麦和外国物理学家所带来的新思想和新朝气，在玻尔及其周围有经验的一批合作者的指导下，不久就转化为丰硕的成果。”在人口不到500万的一个小国里，出现了与英、德齐名的国际物理中心，并一直被许多物理学家誉为“物理学界的朝拜圣地”。

这个圣地的中心人物，当然是尼耳斯·玻尔。他事业心极强，日以继夜地工作，但又幽默好客，不摆架子。他爱才如命，到处物色有希望的青年人来所工作。他积极提倡国际合作，以致被人誉为“科学国际化之父”。

在他的研究所里，既有22岁当讲师、27岁当教授的海森堡和作为“上

帝的鞭子”的泡利，又有开玩笑不讲分寸的朗道④，以及“几乎把画漫画、做打油诗作为主要职业，而把物理倒变成副业”的伽莫夫。

哥本哈根的气氛使人感到繁忙、激动、活泼、欢快、无拘无束、和蔼可亲。哥本哈根精神随着量子力学的诞生而诞生，并成了物理学界最宝贵的精神财富。

①海森堡，德国物理学家，诺贝尔物理奖获得者。

②泡利，奥地利物理学家，诺贝尔物理奖获得者。

③普朗克，德国物理学家，诺贝尔物理奖获得者。

3 朗道，前苏联物理学家，诺贝尔物理奖获得者。

7.2科学-伪科学：界限何在？

纪树立

中国当代学者。本文选自朱新民、申先甲主编《中国兴起的潜科学》，北京，光明日报出版社，1986。

在日常生活中，您也许会有这样的经验，有些东西本来似乎明明白白，毫无问题，但是一经追问，反而模糊起来，说不清楚了。而且，越是深究，似乎也就愈是模糊，愈说不清楚。科学是什么？伪科学是什么？可能就属于这一类的问题。无怪乎有位科学家谈到这个问题时，竟然引用了老子的话："道可道，非常道；名可名，非常名。"

20世纪以前，大多数人都认为这是不成问题的：科学就是经验的归纳或者理性的推论(最后也要得到经验的支持)；相反，凡是不符合经验或者违背理性的，就是谬误和虚构，就是伪科学。科学-伪科学的界限，黑白分明，不容混淆。

这样的"两分法"，看上去简单明了，可惜实际情况却往往要复杂得多。立即可以提出一个问题：什么叫做符合于经验呢？太阳每天东升西落，总是符合于人类从诞生以来几百万年中所积累的经验吧，但是为什么反而不科学呢？而违反人的直接经验的日心说倒是科学呢？"两点之间最短的是一条直线"，这总是人类理性所最易于理解、最清楚而明确的其理了，但是现代数学为什么又偏偏反对这样的显而易见的真理呢?在这里，事情好象刚刚反了过来：符合经验或者遵循理性的，恰恰是不科学的、逆情悖理的，倒是列学的。这又是什么道理呢?

在原始的宗教世界中，只有"神"和"魔鬼"。在小孩的眼里，只有"好人"和"坏蛋"。人类对一切事物的认识，一开始往往先要"定性"：要么是白，要么是黑；要么是善，要么是恶；要么是美，要么是丑；要么是真，要么是假等等。在科学的幼年时期，科学的各个复杂的侧面还没有充分展开，人们只能笼统地看到科学-伪科学的基本区别，从而促使人们首先寻求某种划分界限的简单的经验标准或理性标准。这是不可避免的，但也是幼稚的，反映了神学的残余：要么是真理，应受赏赐；要么是邪恶，应遭天罚。尽管从十七世纪以后，科学家逐渐代替了神学，科学家逐渐代替了神父和先知，却未能一下子摆脱这种神学的残迹。于

是，科学也成了绝对正确的教义，谬误尽管不一定再作为“异端邪说”或“妖术”送上火刑场，却仍然要受到道德上的谴责。

到19世纪末，随着整个牛顿力学基础的崩溃，科学-伪科学这条绝对分明的界限也开始松动起来，它们之间，除了“非此即彼”，还要适当承认“亦此亦被”。于是，廿世纪以来西方哲学家也都断然放弃了科学绝对正确的高超理想，相应地也放弃了凡有错误就是伪科学的严峻态度。他们把科学-伪科学的界限放松到达样的程度：凡不是纯粹的思辩而包含一定经验内容的、因而可以受经验检验的，也即可以为经验所“证实”或“证伪”的，就是科学的；凡是不经受检验的、即不可“证实”或“证伪”的，就是非科学或者伪科学。这就是说，科学-伪科学的界限并不在于理论是否与经验相符合，而在于其中是否包含可用以解释某些已知现象并预测某些未知现象的经验内容。即使后来有的现象它解释不了，或者预测错了，例如亚里士多德力学、托勒密地心说、燃素说、热质说等等，但是这并不影响它们仍然包含一定的经验内容，仍然可解释或预测某些经验事实，因而仍然是科学。而且，正由于科学理论只能包含有限的经验内容，又总是注定了要为新的经验所否定，因而也可以说它们又总是具有“潜在反证，或者潜在谬误。从这点看，这不仅不是科学理论的缺点，而且恰恰表明它的科学性之所在。总之，“金无足赤，人无完人”，科学也同样不是绝对完善的终极真理，同样难免真伪混杂，是非难辩。它已永远失去了那绝对真理的神圣光圈。

那么，在这条界河另一面不受经验检验的东西，是否统统都是伪科学呢？20世纪的哲学家也不再那么绝对化了。他们之中，强调“证实”的所谓“证实主义者”认为，凡是不可证实的就是没有意义的。例如说“世界的本质是水”就没有意义，因为这里的“水”并不是实际存在的H_2O，也无法用已知的物理化学手段加以测定。这类命题既然无法证明其真伪,因而也是超出了科学范围之外的“形而上学”。至于它们是不是我们上面所说的那种意义的“伪科学”，这些哲学家没有作正面的回答。在他们那里，科学仍然拥有自己严密的围墙，但是围墙以外的东西就模糊了，成了无法判断是非真伪的模糊的一片。

另外一部分强调“证伪”的哲学家，也即所谓“证伪主义者”，则采取了不同的态度。他们虽然也给科学筑了一道围墙——凡不可证伪的就不属于科学的范围，但对于围墙以外的东西却不再一概斥之为“没有意

义”。他们在这里又划分了两个不同的部分。一部分是有意义的，如逻辑、数学、哲学等等，它们尽管不是经验科学，因而也不可证伪，但或者是经验科学不可缺少的工具，或者作为认识的一种形式而推动了经验列举的发展。例：如“世界的本质是水”，就有力地推动过物理科学对物质结构的研究。这一些，尽管不属于严格的自然科学，但又是科学发展所必要的。另一部分是没有意义的，如宗教、占星术、精神分析心理学，不仅不可证伪，如占星术士总是含糊其词以逃避经验的检验，而且对于人类的认识也没有积极作用。只有这一部分才是真正意义上的伪科学。在这里，伪科学也已缩小到一个很有限的范围，使科学-伪科学之间已不只是一条几何学的分界线，而是一个分界域了，这里横亘着一个尽管不属于经验科学、但仍具有认识意义的广阔的中间地带。

以上这些看法，都建立在一种对科学的共同基本认识之上，即科学是知识体系。随着人的经验的积累，这个体系不断地得到调整，不断地用相对正确的东西代替相对错误的东西，从而使人对自然的认识日益接近于真理。总之，科学总是在不断消除错误中前进的，因而总是相对正确的东西。

但是科学的实际历史并不完全是这样。日心说早在古希腊时代就出现了，甚至还早于地心说而出现，但它不仅战胜不了相对错误的地心说，反而被埋没了两千年之久。可见，历史并不是一条真理战胜谬误的一往无前的康庄大道。反之，一种发展中的理论，尽管有反证却并不一定立即遭到“证伪”。牛顿力学极盛时期就有许多反证；在天体力学中水星运动不遵守牛顿定律；在光学中粒子说从一开始就解释不了光的绕射现象。但是它仍然巍然屹立，并不为这些反证所动摇。可见，无论地心说或牛顿力学，在一定时期内还有其不可检验、不可证伪的一面，说明科学也容许某种不可检验性，或者说不可证伪性。

为什么会这样呢？这是因为，科学不仅是一种知识体系，还是一种社会活动，是人的自觉的、有目的的、定向的集体活动。作为知识体系，它服从于经验的逻辑检验，即是否符合真理；但是作为社会活动，就要看这种活动能否达到预定的目的，能否解决预定的问题，满足预定的需要，或者说，在实践中是否有用、有效。在这里，科学还要服从于功利的需要。认这一方面说，科学即使有错误，即使面对许多反证，但只要在当时的历史条件下它最能解决问题，最能满足需要，就可以继续

存在下去，直到更能解决问题，满足需要的科学出现时为止。这就是本世纪中叶以来在西方科学哲学中所兴起的“历史学派”的观点。

于是，科学主要已不再是一堆现成的知识，而是一种探索的工具。作为工具，不光有理论还有与理论有关的观点、方法、仪器等等。它们既是指导这种探索活动的武器，又是保证这种活动取得成果的基础。正因为有了这套工具，科学才成为一种自觉的，有目的的定向的活动，也就是说，科学才成其为科学。科学又找到了一堵新的围墙。在墙里面人们并不考虑理论是不是正确，是不是符合客观实在，而只考虑它在实际研究活动中是不是行之有效，能不能解决问题。这堵新的围墙，从根本上脱离了纯粹的认识领域，另外迁徙到实际的研究活动领域。

让我们再来看看墙外的景象。我们将首先看到大量在历史上曾经行之有效、而现在却已失效的科学形态。他们是不是都属于伪科学呢?比方说天文学发展的历程是占星术-地心天文学-日心天文学-现代天文学；化学则是；炼金术-燃素说-氧化理论-现代化学。以今视古，不管占星术、炼金术还是地心说、燃素说，都是荒诞绝伦的，理当戴上伪科学的帽子。但是不要忘记，所有这些荒唐言论，在当时却都是风行一时地被公认为真理。而且更为重要的是，正是由于它们才导致了今天的现代天文学、现代化学。如果我们数典忘祖，把它们统统打成伪科学，历史岂不成了漆黑一团?历史学派拒绝了这种割断历史的做法，认为它们尽管过时了，但仍然是科学。

在科学的塞外，我们还可以遇到大量随机的探索活动。正象恩格斯曾摘述的十九世纪的电学那样：“只有许多孤立的学者在黑暗中胡乱摸索，从事毫无联系的研究和实验，他们象一群游牧的骑者一样，分散地向未知的领域进攻。”这里充溢着胡思乱想、奇谈怪论，当然不足以称为科学。这只能是一种“前科学”活动。但也不要忘记，正是在这些随机的探索活动中，才逐步建立起一种足以指导一个时期科学活动的基础；科学正是这种前科学发展而来的。如果把它们也统统抛进伪科学的垃圾箱，科学也势必胎死于母体之中，堵塞了任何新科学诞生的可能。因此，前科学尽管不是科学，但仍然是科学所必需的史前期，当然也不应属于伪科学的范围。

可以看到，伪科学已进一步缩小了自己的地盘；不管是出于推行时的理论，还是由于纯粹抽象的思辨，它只能是在实践中毫无效果的东

西，没有积极作用的东西，阻碍科学健康发展的东西。在这以外，即使不是科学的东西，也未必就是伪科学。于是科学-伪科学之间的分界域更宽了，腾出了更广阔的中间地带。也许这正是潜科学的广阔天地吧？

现在，我们也许可以比较全面地看待科学-伪科学的界限了。我们应当把科学的这些不同侧面结合起来，而不应当把科学的正确性同有效性绝对地割裂开来。离开效用谈正确，也就是离开人的实践活动去追求抽象的真理，这当然是不对的。马克思说得好："人应该在实践中证明自己思维的真理性，即自己思维的现实性和力量......关于离开实践的思维是否具有现实性的争论，是一个纯粹经院哲学的问题。"在这一点上，应当感谢历史学派的功绩，在西方哲学中是它突出地把科学-伪科学的界限问题放到了实践活动的背景上进行考察。

但是另一方面，离开正确谈效用，科学纯粹成了应付目前困境的临时手段，没有目的，没有是非，也没有自己连续的稳定的发展。这也同样不符合科学发展的历史。历史不管有多少曲折，不管过时的科学可以怎样依靠自己固有的韧性暂时抵挡证伪的风暴，但是从历史长河看，总是正确的东西战胜错误的东西，科学总是向着真理不断地迈进。历史学派完全抛弃了对科学的逻辑检验，从而也就完全抛弃了科学的真理性问题，这就不能不重蹈实用主义否定客观真理的覆辙了。

因此，在利学的围墙里，不只有较为正确或者较少错误的东西，而且它们还必然是通过在实践活动中更为有效，更能满足实际需要而表现出来。这决定了这堵墙不那么坚固，不是钢筋水泥的，它只不过是一圈松散的活动的篱笆，可以随时调整，随时搬迁，随时把篱墙以外够得上科学的东西纳入自己的版图。篱墙之内的科学固然是好的，可珍贵的，但不能因此而否定篱墙外面的东西。这里正象英国的著名物理学家芬恩所说："某个东西算不了利学，并不意味它有什么不好，只不过不算科学罢了。"科学家们所进行的隐蔽地、默默地探索，往往更富于创造性，因而更能从根本上为科学扩展自己的版图作出贡献。

当然我们要警惕滑到伪科学的泥沼之中。历史教训已一再提醒我们，它往往借助于某种超科学力量、政治权势或江湖骗术而逞凶于一时。我们应当继续保持警惕。

"潭州城廓在何处？东边一片青模糊！"正是这样模糊的界限，可能恰好比较精确地反映了科学-伪科学的实际区别；相反你愈是追求表面上

的精确性，倒可能愈是得到模模糊糊的一片，表面精确往往只是内在混乱的一种掩饰。

(原载《潜科学杂志》1982年第1期)

7.3科学不涉及终极关怀

韦伯

(1864—1920)，德国社会学家。本文选自韦伯《学术与政治》，冯克利译，北京，生活·读书·新知三联书店，1998。

让我们回到正题上来吧。在这些内在的前提条件下，既然过去的所有幻觉 —— “通向真实存在之路”、“通向艺术的真实道路”、“通向真正的自然之路”、“通向真正的上帝之路”、“通向真正的幸福之路”，如今已被驱逐一空，以科学为业的意义又是什么呢?对于这个惟一重要的问题：“我们应当作什么?我们应当如何生活?”托尔斯泰提供了最简洁的回答。科学没有给我们答案，这是一个根本无法否认的事实。唯一的问题是，科学“没有”给我们提供答案的是，就什么意义而言，或对于以正确方式提出问题的人，科学是否有些用处?现在人们往往倾向于说科学“没有预设的前提”。果然如此吗?这要取决于此话是什么意思。在任何科学研究中，逻辑法则和方法的有效性，即我们在这个世界上确定方向的一般基础，都是有前提的。这些前提，至少对于我们的具体问题来说，是科学中最不成问题的方面。不过科学又进一步假设，科学研究所产生的成果，从“值得知道”这个角度说，应当是 重要 的。显然我们所有的问题都由此而生，因为这样的假设不能用科学方法来证实。它只能诉诸终极意义进行 解释 ，而对于终极意义，每个人必须根据自己对生命所持的终极态度，或是接受，或是拒绝。

进一步说，学术工作同这些预设性前提的关系，因其结构而有很大差别。自然科学，例如物理学、化学和天文学，有一个不证自明的预设；在科学所能建构的范围内，掌握宇宙终极规律的知识是有价值的。所以如此，不但是因为这样的知识可以促进技术的进步，而且当获取这样的知识被视为一种“天职”时，它也是“为了自身的目的”。但是，即使这样的预设，也无法得到绝对的证明。至于科学所描述的这个世界是否值得存在——它有某种“意义”，或生活在这个世界上是有意义的—一就更难以证明了。科学从来不提出这样的问题。我们可以考虑一下现代医学这门在科学上已十分发达的实用技艺。用老生常谈的话说，医学事业

的一般预设是这样一个声明：医学科学有责任维持生命本身，有责任尽可能减少痛苦。这种说法是很成问题的。医生利用他所能得到的一切手段．让垂死的病人活着，即使病人恳求医生让自己解脱，即使他的亲人以为他的生命已失去意义，他们同意让他解脱痛苦，并且他们难以承受维持这种无价值的生命造成的费用——或许病人是个不幸的精神病患者一—因此希望他死去、也只能希望他死去，无论他们是否赞同这样做。医学的预设前提和刑法，阻止着医生中止自己的努力。这条生命是否还有价值，什么时候便失去价值，这不是医生所要问的问题。所有的自然科学给我们提供的回答，只针对这样的问题：假定我们希望从技术上控制生命，我们该如何做？至于我们是否应当从技术上控制生活，或是否应当有这样的愿望，这样做是否有终极意义，都不是科学所要涉足的问题，或它只有些出于自身目的的偏见。我们也可拿艺术科学(Kunstwissenchafte)这门学问为例。存在着艺术品，对于艺术科学是一个既定事实。这门学科试图搞清楚，在什么样的条件下才会有这样的事物存在。但它并不提出这样的问题：艺术领域是否有可能是个魔鬼眩技的世界，是个只属于俗世，从骨子里敌视上帝的领域，因为它有着根深蒂固的贵族气质，同人类的博爱精神相对立。艺术科学不追问是否应当有艺术品。或者再考虑一下法理学。法律思想的构成部分来自逻辑，部分来自习俗所建立的制度，法理学所要确定的是，根据这种法律思想的原理，什么是有法律效力的。因此它只对具体的法规或具体的解释方式是否可被视为有约束力做出判定。它并不回答这些法规是否一定应当创制的问题。法理学只能这样宣布：如果有人希望成功．那么根据我们的法律体系的规范，这一法规便是取得成功的适当方式，或我们再想想历史和文化科学。这些学科教给我们如何从其源头上理解政治、艺术、文学和社会现象。它们既不告诉我们，这些文化现象过去和现在有无存在的价值，更不会回答一个更深入的问题：是否值得花费功夫去了解这些现象。它们所预设的前提是，存在着这样的关切，希望透过这些过程，参与文明人的共同体。但是它们不能向任何人“科学地”证明，事情就是如此，并且它们预设这一关切，也绝不能证明此关切是不证自明的。

马克斯·韦伯,《学术前沿学术与政治韦伯的两篇演说》,1998年11月北京第1版,第34页4．

7.4纯科学与应用科学

戈兰

美国自然科学家。本文选自莫里斯·戈兰《科学与反科学》，王德禄、王鲁平等译，北京．中国国际广播出版社，1988。有删节。

物理学家赖德诺尔(Louis Ridenour)在1947年8月号的《原子科学家通报》中写道：

> 我有一个朋友是一个大的州立大学的很有才能的带光谱学家。他对氮元素的带光谱特别感兴趣。他曾经对我说："每当州立法代表来访问我，我总是告诉他们，我要造出更好的肥料。"的确如此，肥料中的氮和人的知识都是一种力量。可以想像我的朋友对于氮的带光谱的探索或许有一天会以一种意想不到的方式影响氮工业。但是，毋庸置疑的是他的兴趣在本质上仍然属于光谱学。

所谓纯科学家，并不总是试图把他们的实际活动合理化或确定化。只是人们日益接受把纯科学和应用科学分开的神话，他们才试图加以说明。从近代科学起源到最近，科学和它的应用之间的区别，即便被承认，也很有限。一个课题的先驱者总是积极地从事这一课题的所有方面的工作。

在第三章中提到了一个不实际的米利都人泰勒斯，当他垄断榨油橄榄市场时却成了一个讲实际的人。达·芬奇既因他设计的机械仪器而闻名，又因他在纯理论方面所做的努力而闻名。假设哥白尼是为他的教会对于有效的日历的关心所激励，是有道理的。当他给那些为保卫城堡而与条顿族爵士战斗的人们提供食物时，第一次发明了涂奶油面包。历史学家小林恩·怀特(Lynn White Jr.)在加州大学出版社1966年出版的《伽利略再评价》一书中说："在伽利略的早期生涯中——至少到他利用望远镜获得重大发现的1609年——他的周围及他的兴趣主要是技术方面的。"即使像伽利略这样著名的人物对实际问题也很有兴趣。就在他去世之前，他还提出了一个在海上测量经度的一个不能令人满意的方法，参加荷兰国会的科研征文竞赛。由于液压原理而为大学学生所了解的帕斯

卡，造出了第一台计算仪器。和牛顿同时代的伟大的德国人莱布尼兹说：“在我看来，真正的科学的价值，甚至其标志，是在于从中得出有用的发明。”

20世纪许多伟大的纯科学家仍然对应用科学保持有一种兴趣，有时在这一方面还会做出一些贡献。核物理学之父卢瑟福在其早期生涯中设计过一个测量振动的仪器。他对他未来的妻子说：“我希望得到至少50镑酬金。”F．哈伯，这位固氮方法的发明者，在技术方面取得许多成就。甚至抽象和不实际的典型阿尔伯特·爱因斯坦也曾经考虑过为一个冷冻机申请专利。

随着专业化和劳动分工的出现，人们开始尝试对纯科学与应用科学进行区分。自然科学家不再可能插手各种各样的探索，而不得不安心于专业的某一分支。哲学家亚里士多德能够写生物学和物理学的书，而19世纪的哲学家和科学家恩斯特·马赫却只能写物理学尤其是力学方面的书。20世纪的劳动分工带来更多的限制，以致在物理这一范围内的科学家不得不被分为固体物理、弱相互作用或其他许多专业。另一种相似的区分是假想的实际工作和远离应用的工作：纯科学和应用科学诞生了。

在科学界各种专家都把他们自己所从事的专业或另一个科学专业作为基本的和重要的，而把其他专业看做低一个层次的。有时，分类被善意地嘲笑，但它也能在有机化学家和无机化学家之间或生理学家和分类学家之间爆发严重的冲突。在那些应用科学和所谓的纯科学之间的情形直到20世纪下半叶仍处于微妙的起伏之中。基金不再对两个方面都提供。技术过剩造成了更多的敌人而不是朋友。纯科学和技术之间的差别正在被寻找出来并传播开来。

1879年，约翰·霍普金斯大学的罗兰德(Henry A．Rowland)说：“他使原来只能生长单子叶植物的地方生长出双子叶植物，所以他或许是社会的有功之臣。他在一片混沌之中发现了这种生长规律，所以他也是智力上的优秀者，是社会和知识两方面的伟大功臣。”这种概念由于提供所谓纯科学而或多或少被推进。例如化学家、前总统科学顾问基斯塔科夫斯基写道：

> 应该严格限定研究任务，不断强调这一点是有价值的，但是，靠其自身不足以、也不能够发展真正的新思想和新原理，每一个实际工作最终都将发现自身依赖于这些新思想和新原理。如果社会风

气和支持机构不是这样鼓励迅速、有效地对新思想进行自由探索，我们的技术将会夭折；这是因为缺乏新的、非直接的基础研究的结果，将导致应用工作将越来越多地局限于代价更高地琢磨和利用旧的思想。

并不是所有无私的评论员都同意这个观点。1965年，国家科学院发布了一个《基础研究和全国目标》的报告，其中芝加哥大学经济学教授约翰逊(HarryC．Johnson)写了题为“联邦对基础研究的支持”的一章。他写道：“为了给政府的资助找到根据，必须证明基础研究能产生一种超越其花费的社会报酬并证明偿还任何类型的资源投资后仍有剩余。”他总结道，要得到根据还缺乏信息。……

正像纯科学有其推动者一样，应用科学也有它的支持者。贝尔电话公司实验室的工程师H．博德(Henrik Bode)的观点就是证明。他主张：

与技术受惠于科学相比，科学更多地受惠于技术……望远镜和显微镜的发明依赖于早已存在的发达的眼镜片制造业。磁极作为经验事实为人们所了解，早在18和19世纪物理学家开始研究这一现象之前的许多世纪就已经用于航海家的罗盘上。而瓦特蒸汽机是没有借助卡诺循环或焦耳定律发明出来的。

被肯尼迪总统任命为商务部科技助理的工程师J．H．霍洛曼(J．Herbert Holloman)在华盛顿大学讲演时，以相同的语气说：“新技术是来自旧技术，而不是来自科学。”

关于纯科学和应用科学之间的相对价值和相互关系的争论几乎完全有利于技术。1963年国防部选出20种关键武器进行分析，看是否存在一种1945年以来提出的原始的科学理论构成每一种武器的基础。在《总结计划的首次报告》(1966年6月 30日)中得出结论是：“在我们所研究的系统中，从最近的科学非直接联系中所做出的贡献是非常少的。”他们承认“如果没有30年代存在的物理科学的一些学科——经典力学、量子力学、相对论、热力学、光学、电磁理论和数学——我们的应用科学一门也不会存在，而只有一部分技术事件可能会出现。”纯科学家所起的作用正如所期望的那样。他们对在国家科学基金资助下伊利诺技术学院所提交的报告《技术回顾和科学中的关键事件》较为满意。这个材料描述了与5个重要技术创新有关的早期进行的研究，当时人们极少想到或者说

根本没有想到它们后来的实际用处。

1973年，国家科学基金会发表了一份巴特勒·哥伦布(BatelleColumbus)实验室写的报告《科学和技术在创新过程中的相互作用：一些案例研究》。其中研究了口服避孕药、磁化铁、录像带(也是1969年伊利诺州技术论文的一个主题)、电子心脏起博器、电子摄像、进出口经济分析和有机磷杀虫剂。这些成就来自过去的基本知识，有些可追溯到1790年以前。他们也强调了作为创新主力的“技术促进者”面对着困难和失败所进行的不懈努力。再就是1973年英国曼彻斯特大学人文系发表了一份进行了两年研究的结果，指出：“来自科学活动的信息对创新是重要的。”研究者选择了一组30项先进技术，追溯了其思想的来源。

然而，其趋势倾向于支持工程和技术。1967年，国家科学院发布了一份题为“应以前未曾料到的。到了1970年，国家科学院有870位会员，国家工程科学院已经增到327位会员。

美国总统约翰逊用这样的话谈到了对应用科学的推动：“大部分基础研究已经完成了。我在好几年中曾给这些领域多次拨款。但是到现在为止，我认为在把我们的知识应用于确定目标方面所做的工作等于零。”1971年，被任命为原子能委员会领导的经济学家施莱辛格(James R．Schlesinger)用另一种方式表示了他的意见，他说：“在实验室内有一种风气，一个研究者，若不想完成指定的任务，就可甩手不干——这就是十足的自由探索精神。是的，我们不能毫无顾虑地让研究者这样下去。”

1956～1964年期间，联邦政府对基础研究(主要是对军事)的资助每年增长　29%；1964—1969年期间每年增长率只有9%。1968年的国家科学基金修正法案(公共法　90—407)指定，国家科学基金更多地要用于应用研究。后来，曼斯菲尔德的国防部拨款修正案禁止将钱拨给与军事任务无关的研究。自从总统科学顾问这一官职设立后，1970年第一次由一个技术专家出任总统科学顾问。

基础研究的堡垒是国家科学基金会，它在慢慢地扩大对应用研究的资助。现在它将其10%以上的预算用于这一目的。1969年，它发起了一个称为“与社会问题有关的跨学科研究”的项目。不久，这个项目的名字改成“应用于国家需要的研究”，并且这个项目被分成了四个部分：先进

技术的应用；环境系统和资源；社会系统和人类资源；发展研究和问题估价。

所有的先进国家的情形都是相同的。在英国的原子能研究机构——哈威尔，一般的工业研究是根据合同进行的。国家的科学研究委员会(Science Research Council) 1967—1968年的报告中指出：“委员会知道多数科学家致力于基础研究更有利，但是能够提供的人数是有限的，对于国家繁荣来说最根本的是，大部分人，尤其是大部分有能力的人，应该把自己的才智应用于解决国家的工业问题。”

1968年，在一次苏联科学院全体会议上，有人倡议科学院应该开展一些应用研究的计划。在以色列，纯科学家正在帮助国家发展工业，三个最老的学术研究机构已经建立了工业中心。甚至古代文明的分析也要借用重要的应用科学。据汤普森 (J.Eric S.Thompson)说，玛雅的消失就是由于僧人们专心致力于像数学、天文学、时间计算这样一些面向世界的学科，而在帮助农夫们的实际需要方面却失败了。

应用科学表面的成功是虚幻的。把应用科学从纯科学中分离出来是一种似是而非的或所谓的常识的定义。被广泛接受的应用标准是一个如何解释的问题。方便、经济、迅速，同样是极有弹性的说法。因此，丹麦国王花了钱资助第谷在一个岛上进行天文观测，这项工作的目的在于基础研究。然而，国王和丹麦的尊敬以及后来开普勒对这些资料的整理却是非常实际的。牛顿的运动定律或许是一些神秘的思想家流传下来的，牛顿只不过第一个宣布而已，然而在几代人中间，工程师对这一概念表示更大的敬意。纯科学家曾经不断地重复这些意见，但是有更重要的理由解释为什么两个领域的分离已经变成了一种神话。

1921年，英国物理学家N．坎贝尔(NormanCampbell)写道：

> 纯科学和应用科学是经验知识这棵大树上的根和分枝；理论和实际是不能分离的统一体，如果不给双方带来很大的破坏，就不能将其分开。社会的精神和物质的健全就依赖于这种密切联系的维持。几年以前有一种倾向认为真正的科学是限定在实验室的，他们的学生也要离开工业社会的沸腾生活，对工业视而不见，成为贫血儿。今天或许出现了一些过分反动的迹象；工业科学得到全面支持和普遍关注，而大学，所有的学科知识的保姆却成了挨饿的。只有当科学既作为一个满足知识需要的源泉又作为满足物质需要的手段

成为普遍认识的时候，从一个极端跳到另一个极端的危险才能避免。

7.5科学主义与科学精神

程亚文

（1972--　），中国当代学者。本文选自程亚文《爱因斯坦：知识分子与人道主义者》，原载"世纪中国网"题目为编者所加。

世界无政府状态和技术的滥用，是对人类和平的重大威胁，但战争还是和平，毕竟是由人来选择的，这两种威胁人类和平的事物，因此都还只是外原性的因素。除了世界无政府状态和技术滥用，还有没有其他威胁人类和平的东西?爱因斯坦显然不满意于只从外在来寻找原因，人类在他的心目中，主要是一种精神的存在而不是一种生物的存在，人所碰到的难题和困境，因而也要从人自身的主观性上来发掘，有什么样的精神状态就会有什么样的人类行为。爱因斯坦找到了这样的内原性因素：人类自19世纪以来在对待真理、知识、智慧态度上的转变，也深深地参与了严重威胁人类和平的军事主义的培养，是科学主义而不是科学精神占据了人们的头脑，才使人类正在一步步走向极端。

什么是科学主义?什么是科学精神?爱因斯坦没有明说。然而，这并不影响爱因斯坦对科学的看法。对一个"精神贵族"来说，科学的价值自然更多还是体现在对人的心灵的扩充上，而不是在于其工具性上。爱因斯坦正是如此看待科学技术及其功用的，他对人类政治的现状持批判态度，对科学技术的滥用同样持批判态度。我们将看到，爱因斯坦所反对的，正是科学主义。

爱因斯坦对科学主义的批判，包含在他对科学与社会关系的思考中。这也是晚年的爱因斯坦关切得最多的问题之一。他认为，科学通过两种方式影响人类事务："第一种方式所有人都很熟悉：科学直接地，更多程度上是间接地生产出完全改变了人类生活的工具。第二种方式带有教育性质——它作用于人的心灵。"爱因斯坦满怀忧虑地指出：科学对人类事务的前一种影响方式，在给人类带来功利的同时，也更给人类制造了无穷困难，"技术——或者应用科学——却使人类面临极为严重的问题。人类能否继续生存，取决于这些问题的圆满解决。"在他看来，科学技术的破坏性体现在三方面：首先，很大一部分人已不再为商品生产所

必需，并因此被排除于经济循环过程之外；其次，技术缩短了距离，并创造出新的具有非凡效力的破坏工具，它们被掌握在主张技术不受限制的、行动自由的国家手中，这就成为人类安全与生存的威胁最后，通讯工具——印刷文字的复制过程与无线电——在同现代化武器结合起来时，就使肉体与灵魂被置于一个中央权威机构的奴役之下成为可能。爱因斯坦作为一个伟大的科学实践者，对科技的实际应用始终保持戒心。科学可以为善，也可以为恶，对此做出取舍的是人的心灵。科学的善恶问题本来是不存在的，但科学一旦被应用于人间的功利，就不得不被置于道德的天平。遗憾的是，正如爱因斯坦所说，人并不是从来和完全都是凭借理性来做着一切，人也喜欢置本能于理性之上，理性的光芒因此常常被遮盖了，科学因此常常被工具化了，而科学一旦被工具化，潘多拉魔盒也就不可避免地被打开，科学的魔性一面也就统统显露。

科学是人类精神活动的产物，从其原初来说深深体现了人类心灵的崇高性，人类对科学的探索，在丰富了人类灵魂的同时也一点点切除了人类的自卑感。爱因斯坦所说的科学对社会的第二种影响方式，所阐明的正是科学对人类所起的精神效果。“科学通过作用于人类的心灵，克服了人类在面对自己及面对自然时的不安全感。”科学的这种影响，体现着的是科学精神。科学精神是一种求知精神、真理精神，也是一种寻求智慧的精神。真理是独立的，智慧是超凡的，自为的真理和脱俗的智慧拒绝对事物进行实用化审视，知识就是知识，不能单纯为世俗的目的而存在，它可以服务于世俗但绝不应屈从于世俗，它与世俗共处是为了提升世俗、度化世俗。爱因斯坦心目中的科学，是和谐的、统一的，生于人间而不附和于人间的，它要唤起的是人类心灵的崇高与伟大，它可以与凡世共存共处并为之做努力，但这绝不是它的惟一目的，或者说，它与世俗的好合是服从于更高的神、更高的意志，这更高的目的就在于拓展人的精神，使人的灵魂更加充盈。

爱因斯坦本然地在他的生命中怀有善良的愿望，它的善良使罪恶相形见绌，可是，罪恶却也一直存在，而且有变本加厉的可能性。爱因斯坦对此十分悲哀。原子武器被发明之后，目睹大规模毁灭性物质被用于军事目的，爱因斯坦一次次表达了他对原子武器的忧虑：“原子能的释放并没有产生新的问题，它只是使得解决一个现存的问题的需要变得更加迫切起来。”他还在广岛、长崎事件发生后警告世界：“原子弹的杀伤力

已改变除我们的思想方法以外的一切，这样，我们会逐渐陷入空前的大灾难之中。”——这句话后来广为人知且被人们频频提起。爱因斯坦知道：技术的滥用来自我们的思想方法，而它在灾难发生后却并没有改变，世界因此而不得不经受恐惧。这种把科学工具化、夸大科学的功利效果的思维模式，是科学和科学精神的异化，它的致命缺陷，是没有树立起对科学的真正尊重，降低了科学的独立性和精神意义，进一步说，它所造就的技术恐惧反映了人道精神的短缺，实际上也是对人的不尊重。在科学被异化的时候，不幸的是，人也被异化了，人也沦为了工具。

爱因斯坦所深恶痛绝的军事主义，正是人和科学被异化为工具的表现，当人和科技被充作了某些目的——譬如国家统一、争夺稀有资源、对外武装恫吓等等时，科学的独立和精神之美不见了，科学单纯被当做达成某种目的的手段；人的个性自由和美好人性不见了，人只不过作为大集体中的一个小符号。爱因斯坦因而强烈捍卫科学研究的独立和学术的自由，反对科学中的军事介入，抨击军事主义的精神状态。当军事权力主导科学的发展方向时，他认为结果将是“普遍的政治主张置于文化关怀之上”，而文化被脚踩于地的时候，人的道义、人的崇高精神、人对和谐与美的追求，这些纯真的事物也都将统统遗失。爱因斯坦看到了这样的危险。1947年，他忠告美国人：经历两次世界大战胜利的美国，正在激起军事主义的“赤裸裸的权力”，在军事主义的阴影下，个人已被降级为单纯的工具，成为“人的材料”，人的欲望和思想被置于无关紧要的位置，而人以外的因素，如各种类型的武器、对原材料的占有，等等，被看得至关重要。军事主义所高扬着的是实用理性而非价值理性。当军事主义席卷世界的时候，爱因斯坦悲伤地问：人在哪里?

晚年的爱因斯坦，他一边在伤心着人类罪恶的升级，一边在反思着人类思维模式的偏谬，这使他从未停止过追问和怀疑。这种怀疑态度是纯正的科学精神的体现，因为科学精神从不放弃对自身的诘难，科学也因此而长期保持着理性的光辉。但爱因斯坦的怀疑是彻底的，即使是对科学精神所包含着的理性，他也没有把它供上上帝的祭坛。爱因斯坦极其理智地提醒自己以及他人：人间并不存在上帝，上帝永不会现身于人间。在1948年世界知识分子和平会议组委会上，他指出：“通过痛苦的经验我们懂得，理性思考不足以解决我们社会生活中的诸多问题。深入

的研究和敏捷的科学工作对人类常常具有悲剧性的含义。”理性——以及理性的成果技术，也并不完全是牢靠的，而理性却又是人类文明和精神的象征，在这样一种困难中人类该如何做出选择?是不是需要弃理性而去?爱因斯坦的天才智慧在这时候又显示了其超越一般人之处：不会有上帝来帮助人类解决困厄，人类的窘境只能由人自身来解决。理性虽然不万能，但是，丢失理性却万万不能，在对理性也保持着距离、不忘审视的基础上，合理地借助理性，人类才能试图去化解困难、走出困境。有鉴于此，爱因斯坦号召人们：要“运用理性和谨慎来解决人的问题，而不是向远祖遗传下来的本能和热情投降”。1948年，在接受一个世界奖的颁奖会上，他在演讲中又说：“所有像我们这样关注和平、关注理性与正义获得胜利的人们必须清楚地意识到，理性与诚实善良对政治领域发生的事件具有的影响是多么微不足道。然而，不论这种影响是多么微弱，也不管我们未来的命运会怎样，我们都可以确信：如果没有那些关注整个人类利益的人们所进行的不知疲倦的奋斗，人类的命运比现在还要糟糕。”

在科学主义与科学精神之间，爱因斯坦毫不迟疑地选择了科学精神。的确，这是智者的智慧，这种智慧是具有穿透力的。当时光忽而又过去半个世纪之久，反思人类的历程，50年前与50年后，世界已经发生了什么变化?人类又在面对什么样的生存境遇?科学是比过去富有独立性了还是比过去更不自由?我们的思维模式是与过去相同还是有所改变?当我们对这些问题发问时，让我们再次回味哲人在50多年前的声音：“对真理和知识的探索与追求是人类最为崇高的品质之一”——我们不断地以此为资作着疑问，我们对所有的问题才能保有“头脑的清明”(马克斯·韦伯语)，我们对现世的欢乐或苦难才会有真切的感知。

7.6科学的责任

海森堡

(1901—1976)，德国物理学家，诺贝尔物理学奖获得者、本文选白海森堡《原子物理学的发展和社会》，马名驹等译，北京，中国社会科学出版社，1985。

在1945年8月6日的下午，威尔兹突然冲进来告诉我一个特别的新闻：美国在广岛投下了一枚原子弹。最初我不愿意去相信它，因为我一直确信建造原子弹需要相当庞杂的技术尝试和大约几十亿美元的经费。同时我还觉得我所熟悉的科学家们在这样一个科研项目背景下，完全能很好地摆脱他们的全部责任，这从心理学角度来看是难以置信的。在这种情况下，我还是倾向于相信那些审问我们的美国物理学家，而不大相信那些被别人指派去做各种宣传报道的电台广播员。此外，威尔兹告诉我在新闻报道中没有提到"铀"，这好像暗示着即使有炸弹投下来，它们还称不上我们所说的原子弹。但在后来的一个晚上，当新闻广播者叙述已经取得的巨大技术成就时，我才勉强地接受了那一种我参加长达25年之久而现在又导致十万人以上死亡的原子物理学进展的事实。

我们之中受打击最大的是哈恩，他的非常重要的科学发现的铀裂变，早已成为通往原子能道路的决定性步骤。正是这一发现，现在导致了一个巨大城市及其居民——许多手无寸铁和无辜的人民的可怕的毁灭。这怎么不使他痛心呢!他怀着深受责备和战栗的心情回到他的房间去。我们都替他担心，惟恐他会做出伤害自己的事来。那天晚上，我们谈了许多缺乏全面考虑的事情，直到第二天早晨，我们才能使自己从混乱的思想中平静下来。

在法姆大厅这一古老的红砖建筑物的后面，有一片多少被人遗忘的草地，当时我们常常在那里玩手球。在草地和作为我们活动的边界的有顶围墙中间，是一个细长的玫瑰花园，这个花园主要是由盖纳赫管理着。花园为我们所使用的小路所环绕，宛如中世纪僧侣必须使用的回廊一样。那里正是私下密谈的好地方。在那个可怕的新闻播送后的第一个早晨，弗里德利希和我在这条路上来回走了几个小时，边想边谈。我们开始表露出对哈恩的担心，弗里德利希那时表达了我们大家都感到难以

忍受的心情：

“哈恩为什么这样沮丧，这是容易理解的。他的最伟大的科学发现现在带来了想像不到的恐怖。但是他真正意识到有罪吗?难道说他比我们这些在原子物理方面工作的其他人更有罪吗?难道我们之中没有人应为他承担部分责任，与他分担一部分罪过吗?”

我告诉他说，我并不这样认为，虽然我们大家都同构成这一重大悲剧的因果链条联系着，但是也不能使用“罪恶”这个词。哈恩和我们大家只不过是在现代科学的发展中发挥了应有的作用。这个发展是必不可少的过程，人类或者至少是欧洲人，在若干世纪以前就已开始了这一过程。或者，你宁愿提出一种他能接受的刺激性较小的说法。我们凭经验知道，这种过程能导致好的结果，也可能导致坏的结果。但是我们大家，特别是十九世纪理性主义前辈们都确信，随着知识的增长，将是抑恶扬善。在哈恩的发现之前，谁也不会严肃地想到有建造原子弹的可能性；当时的物理学家中根本没有人暗示过这种倾向。在这么极其重要的科学探索中起作用，无论如何也不会被认为是一种罪过。

弗里德利希评论说：“当然，有少数人要坚持科学早已走得很远。他们企图证明，未来有更重要的社会、经济和政治的任务需要去完成。当然，也许他们是对的，但是所有那些像他们一样考虑问题的人未能认识到，在现代社会中，人们的生活已开始依赖于科学的发展。如果我们把日益扩大的知识置诸脑后，那么在不久的将来，生活在地球上的人口势必发生根本的削减。而这意味着只能通过像原子弹一样恐怖或者甚至比这更可怕的手段来实现。

“那时，知识就是一种力量，它像地球上的权力斗争一样长远，只要当这种斗争的终局尚未呈现在眼前时，我们还必须为获得知识而斗争。也许有一天我们会有一个世界政府，我们期望着在这个政府统治之下，将能够充分自由地对科学知识进行探索，而不会像今天这么狂乱。但这不是我们今天的问题。目前，科学的发展对于全人类来说是不可缺少的，因而任何个人对它的发展所做出的贡献决不能被认为是犯罪。我们现在的任务，同过去一样，是促使科学朝着正确的目标发展，扩大对于全人类谋利益的知识范围，而不是去阻止科学本身的发展。因此，正确的问题是：每一个科学家为实现这一任务能够做些什么?科学研究人员确切的职责是什么?”

“如果我们把科学的发展作为一个世界规模的历史过程来看待的话，”我回答说，“那么你的问题使我想起个人在历史上的作用的老问题。任何一个领域，个人总是可以更替的，这看来是毫无疑义的。如果爱因斯坦没有发现相对论的话，它将迟早被另外什么人发现，也许是彭加勒，或是罗仑兹。如果哈恩没有发现铀裂变，也许在几年之后费米或居里会发现它。我不认为，如果我们这样来认识问题，就是贬低了个别人的伟大成就。正是由于这一原因，我们不能说，那些做出决定性发现的科学家对于科学发现的后果所承担的责任，要比以往曾为科学的发展做出贡献的其他科学家更大些。历史是会把先驱者摆在恰当的位置上的，而且他迄今所做的一切也仅仅是历史赋予他应该履行的职责。作为一种结果，他或许有能力对他的科学发现及其后来的进展产生一点重大影响，但也不过如此而已!事实上，哈恩总是强调指出铀裂变的全部应用应该有利于和平的目的；在德国，他也一直坚持反对把原子能应用到战争中去的任何企图。当然，他的这一切努力并没有影响美国的发展。”

此外，弗里德利希继续说：“我们大概有必要明确区分一下发现者和发明者的概念。一般说来，发现者在他的贡献应用于实际之前，是不能够预测出它的实践后果的，以致有的要经过很多年，才能应用到实际中去。例如伽伐尼和伏打对电机工程后来的进展就完全不知道，因此对后来成果的滥用，丝毫也不能要他们负责任。而发明者似乎是处于与此完全不同的位置上，他们在心目中有一个明确的实际目标，并能评价这个目标的利弊。因此我们可以明显地掌握发明者对他们的成果应负的责任。然而，确切地说，正是发明者才能够充分地为社会造福，而很少顾及自己的利益。例如，电话的发明者了解到社会迫切需要加速通讯联络。同样，火器的发明者，可以说是按照社会军事力量迫切要求增长的命令而付诸行动的。至少只要发明者和社会都不能预见到他的发明的全部后果时，那么仅仅把责任加于他们哪一个都是不公平的。例如，发明了一种农用杀虫剂的一个化学家，他所能告诉你的由于应用他的农药而引起的关于害虫总体变化的最终结果，远不及一个农民所说的多。总之，我们对科学家个人提出的要求仅仅是，他应该力求把自己的目标放在更加广泛的基础之上，以及他不能轻率地为着少数人而去危害多数人。我们所能真正地要求每一个科学家的全部事情是，他应当审慎地注意到科学技术进步所必须遵循的体制，即使这样做似乎与他眼前的爱好

不相符。”

“如果你想在发明和发现之间划一道界线，那么像原子弹这一最近的和最恐怖的技术进步的产物，你应该把它列入哪一类呢?”

“哈恩的裂变实验是一个发现，而原子弹的制造是一个发明。在美国制造原子弹的物理学家们是发明者。他们并不按照他们自己的利益，而是按照一个急于使其军队获得最大打击力量的战争集团的公开的或不公开的命令而行事的。你曾经说过，单就心理学上的原因，你不能想像美国物理学家能这么专心致志地去生产原子弹，只是在昨天你才勉强地相信了广岛事实的真相。现在，你怎么看待我们在美国的同事呢?”

也许美国物理学家们害怕德国首先制造出原子弹，而这种担心是可以理解的。因为铀裂变是哈恩发现的，而且在希特勒驱赶一大批最有能力的物理学家之前，德国的原子物理学已经达到了一个很高的水平。拥有原子弹的纳粹获胜，必将被看成是—个如此十分可怕的威胁，以致一切旨在制止原子弹(包括我们自己在内)的行动看来不无道理。如果我们能考虑到发生在集中营中的一切，我认为我们谁都不会真的去反对它。毫不怀疑，在欧洲战争结束之后，许多美国的物理学家曾经劝告人们不要去使用这种可怕的武器。但是那时，他们拥有决定性的发言权的时间并不长。在这方面，我们也不必认真地去批评他们，因为我们中有哪一位能为了上述原因阻止我们的政府去犯罪呢?我们不知道这些罪行的详尽程度这一事实，并不构成求得谅解的理由，因为我们本来就应该尽最大的努力去揭发它。

“最有害的看法在于把犯罪看做是不可避免的。纵观历史，人们曾经按照‘强权就是真理’的原则行动。或者，以更露骨而又荒唐的方式宣扬，只要理由正当，可以不择手段。这样，我们能做出什么抉择以抵制这种偏见呢?”

弗里德利希回答说：“我们已经说过，我们可以期待发明者的目标能符合人类技术进步的广阔方面。让我们考虑这个观点的含义吧!在经历一场巨大灾难之后，人们倾向于对此尽早做出评论。这时他们可能会说原子弹已促使战争很快地结束，那里也许已经有更多的受害者允许屠杀以较缓慢的方式进行，我认为，你自己昨晚就曾提到过那个争端的问题，但是所有的估计仍是很不令人满意的，因为我们中的任何人都不能预见原子弹的政治影响。难道说由于原子弹而引起的灾难不该为今后需要付

出更大代价的战争铺平道路吗?新的武器不会带来各国之间力量对比的变化，也就是说，一旦所有的大国都拥有原子弹，那么要改变军事力量的对比，能不以无数生命的牺牲为代价吗?我们没有一个人能够预见这些发展，因此所有这些关于均势的议沦只不过是空谈。可是我们为什么不从与此完全不同的、我们经常讨论的原则，即手段选择是确定一种事业还是否合乎正义的原则出发去考虑问题呢?”

我回答说：“科学与技术的进步将不可避免地导致数量越来越少的超级大国的不断扩张。这一结果将是空前规模的权力集中，这样，我们仅能期望给予个人和个别民族的行动自由。这方面的发展在我看来似乎是不可避免的；现在的问题在于，世界最终进入更加稳定的秩序之前是否不会发生许多新的灾难。总之，我们可以认为，在这次战争之后，少数超级大国将尽可能地扩大他们的势力范围。而要实现这一点，他们只能在彼此间的共同利益以及社会制度或他们赞同的社会准则的相似性基础之上建立联盟，否则就得通过经济上的控制以及政治压力的手段。每当一个处于某霸权国家势力范围之外的弱国受到某一强国的威胁或压迫时，该霸权国就可能给予支持，以便增强自己的影响。这就告诉我们应当怎样去看待美国在两次世界大战中的干涉，并且现在还没有理由认为这种倾向即将结束，我也不能理解为什么我们还要去反对这种倾向。”

“当然，有些人会给所有这些从事于这类扩张主义政策的大国打上帝国主义者的标记，但是在这里，比起其他地方更多的手段的选择，在我看来是更明确的标准。一个大国在同外国的交往中，不动用大棒，而宁愿选择正常的经济和文化手段，并尽量避免干预邻国的事务，往往比起公开使用武力的国家更少受到公开的指责。而且大国实行的那种避免所有非法的强制形式的政治制度，很可能成为未来世界的模式。

现在很多人已逐渐把美国看做是一个自由的堡垒，认为在这种社会制度下，个人能够最充分地发展他的个性。人民享有完全的言论自由。重视人的首创精神，尊重个人的见解，对待战俘比大多数国家要好些。所有这些，以及很多其他事实已引起人们强烈的反应，希望美国的政治制度能为世界其他国家提供需要的模式。美国政府在其决定是否下命令在日本投下原子弹的时候，本应记住这一希望。我担心由于使用原子弹，这些希望已遭受沉重打击。现在美国的所有的竞争者将发出对‘帝国主义’的声讨声，而且他们的呼声必然产生重大的影响。恰恰因为取得胜

利不再需要原子弹了，因而它的使用会被看做是一种赤裸裸的武力炫耀，所以要理解我们怎样才能从这里走向真正自由的世界制度确实是困难的。”

弗里德利希重复说：“换句话说，你确实认为原子弹的技术前景，本应从更为广泛的方面进行评价，也就是说，作为不可避免地导致统一的世界制度的确立的科学技术发展总进程的一部分来估价。因此，在这种情况下，任何人都很清楚，当胜利已经有了把握的时候，无论如何，使用原子弹是一个错误的决策，它削弱了人们对美国的美好诺言的信任，引起了他们对美国世界使命的怀疑。虽然原子弹的存在并不构成灾难，但这却有助于政治上取得完全独立仅局限于少数经济实力很强的大国，而一些弱小国家则会丧失它们的某些独立。但这并不意味着对个人自由的限制，可以看做是为了普遍改善生活条件，我们不得不付出的代价。”

“然而，我们正偏离了现实的问题。当我们生活在一个观念、感情和错觉充满冲突的世界里的时候，个别科学家仍然关心着技术进步的行为真叫人感到迷惑不解。我们在这个问题上的观念看来是相当模糊的。”

我反驳说：“我们不过是赞成个人解决一个科学任务或技术任务罢了，不管该任务如何重要，都必须尽力去考虑它的较主要的结果。而且事实上，他要是不这样做的话，那么第一，他为什么这样努力呢?其次，如果他考虑的因素越是全面，他就将越发容易得到正确的答案。”

“既然那样，假如他想成为最好的人，而又不只是停留在美好的愿望中，那么他就可能在社会生活中不得不扮演一个更审慎的角色，并设法在社会事务中取得更多的发言权。也许，我们应当欢迎这种倾向，因为由于科学和技术的进展符合于社会利益因而对此负有责任的人将会被赋予比他们通常享有的更大的权力。显然，这并不意味着物理学家和技术专家们能比政治家做出更好的政治决策。但是科学工作本身就教育他们客观地、真实地，而且更重要的是全面联系地考虑问题。因此他们可能会把符合逻辑的、更客观的以及更尊重事实的方法引用到政治方面。如果我们相信这一点，那么我们就不得不谴责美国物理学家，因为自从他们听任别人做出使用原子能的决定以来，他们一直未能坚决地公开地发表谴责意见。因此我根本不怀疑，对于他们来说，从一开始，使用原子弹的罪恶结果想必是相当清楚的。”

“我不知道‘谴责’这个词用在这一意义上是否适当。我仅仅感到在这

一特殊方面我们碰巧比大西洋那边的我们的朋友更幸运些。”

7.7现代技术对人的挤压

庐 峰

中国当代学者。本文原载〈粤海风〉2002（1）

人们通常认为技术是中性的工具，它本身无所谓善恶，即它是价值中立的。技术所带来的后果的好坏依赖于使用技术的人。好人可用它为善，坏人则可用它为恶。海德格尔却认为这是很肤浅的看法，他认为技术并不只是一种工具，它更是一种“座架”。海氏的思想非常晦涩，很难理解“座架”一词到底意指什么。但我很赞同他的这一观点：技术并不只是一种工具，它也不是价值中立的；现代技术具有强有力的价值导向作用，它作为一种渗透于人类生活各个层面的力量，无时不对人们的行为选择和价值取向施加着巨大压力。对于这种压力我有切身的感受。

我是搞哲学的。搞哲学的人大多有个毛病：不善技术操作。我原来的工作单位早就给我配备了电脑，可我因不善操作而很少捣鼓它。我的几位同事则相反，他们很快便对电脑产生了“感情”，很快就能熟练操作了。不久他们就在工作中显示出了巨大的优势，电脑极大地提高了他们的工作效率。现代社会是极重效率的社会，个人若不能适应社会的平均工作效率，就有可能被淘汰。我原来工作所在的大学是处于急速发展之中的大学，故对效率的重视犹甚。它以强有力的激励机制刺激教授们多出成果、快出成果。例如，出版一本专著，月薪增加300元。重赏之下必有勇夫，于是一些教授每年都有一本以上的专著出版。电脑帮了他们很大的忙，在电脑上既可以高效率地进行创造或制造，又能极方便地对科研成果进行改编和重组。相比之下，我的工作方式就完全不能适应新形势了，我仍然笨拙地用钢笔在稿纸上“爬格子”。在“时间就是金钱，效率就是生命”的今天，教授必须多出成果、快出成果，否则就是不合格的教授。我切实地感受到了技术对我的挤压，我不能不面对这样的现实：不管你喜欢不喜欢电脑，你都得学会使用电脑；用电脑写作，利用网络查找资料已是现代学术圈子的基本要求，起码的电脑操作技术已是现代学术圈子的平均技术要求；达不到这项平均技术要求，就别在学术圈子“混”。于是我屈服了，开始极不情愿地强迫自己学习电脑操作，因为我毕竟喜欢学术，更有甚者，人到中年再改变职业已十分困难了。我没

有哈佛大学教授丹和美国农场主兼作家白瑞的那种拒斥现代技术的勇气。丹认为20世纪的美国文明史实乃一部机器包围并不断蚕食花园的历史，“机器”代表不断进步的科技，“花园”则象征着日益萎缩的人文精神。丹对“机器”之蚕食“花园”深怀忧虑，声讨之余还身体力行，长期蔑视科技进步。比如，他拒不驾车，也不用电脑写作，抽烟时全凭烟斗火柴，决不考虑电子打火机的方便（《读书》1995年第6期第50页）。白瑞说：“我几乎像每个人一样依赖于我所并不敬佩的能源公司。我希望自己能越来越少地依赖于它们。我在工作中总是尽可能少地依赖于它们。作为农场主，我几乎用马做所有的活儿。作为作家，我用钢笔、铅笔和纸工作。”他和妻子一起过着世外桃源的生活。有人劝他买一台电脑以提高效率，但他却以如下理由拒绝了别人的好心建议：首先，他不希望自己的写作直接依赖于被掠夺式地开采出来的煤炭，他不能一边在写作中依赖于对自然的掠夺，一边又义正词严地写文章抨击这种掠夺。其次，他并不认为电脑的普及会导致对他真正有意义的进步，例如，和平、经济正义、生态健康、政治诚实、家庭和社会的稳定以及好的工作。再次，技术革新要求抛弃所谓“旧模式”，但使用电脑所要抛弃的“旧模式”不仅包括他传统的贵族标准，而且包括他的妻子、他的批评者、他最亲近的读者以及他的伙伴工人。最后，他不相信用电脑写作真的胜过用铅笔写作。（A·H·泰希编《技术与未来》1993英文版第66-68页）。

丹和白瑞都看出了技术的强有力的价值导向作用。“机器文明”对“花园文明”的“蚕食”也便是现代技术对传统价值的排挤。说技术革新要求抛弃“旧模式”，也便是说技术革新要求抛弃传统的生活方式，这对于已适应旧生活方式的人们来说自然是很不舒服的事情。情愿按“旧模式”生活的人们有他们的价值观，要求抛弃“旧模式”，便要求抛弃他们所珍惜的旧价值。但这是不可避免的事情，丹和白瑞都表现了可贵的坚强和勇敢，但现代技术不会因为少数人的抵制而停滞不前。

人类自超越于其他动物以来便一直在追求技术进步，人类文明史与技术进步史是分不开的。但现代技术与传统社会的技术有根本的区别。第一，现代技术是加速进步的，而传统社会的技术进步十分缓慢。例如，中国的牛耕技术延续几千年，在几千年的历史中只有极其缓慢的改进，中国农民几千年年复一年以差不多同样的方式生产；而现代社会从蒸汽机到电机，从电报到电话，从电视到电脑的变化，都只要几十年，

而现代电脑的换代则以年份计。加速进步的现代技术迫使人们不断改变自己的生活方式，这让技术革新的弄潮儿们兴奋不已，却也让许多人无法适应。第二，现代技术在人们心目中的地位与技术在传统社会人们心目中的地位完全不同，或说技术在现代“价值谱”中的地位根本不同于在传统社会价值谱中的地位。技术在现代价值谱中占据着极其显赫的地位，即现代人崇尚技术，这一点只要看一看当今高中生考大学选择专业的情况就清楚了。工科专业总被认为是好专业，理科较受冷落，哲学人文学科则更受冷落。这与传统社会形成鲜明对比。在传统社会，并没有什么人专门研究技术，科技被贬低为“奇技淫巧”，在中国经世之学才是最重要的学问，在西方中世纪，神学才是最重要的学问。第三，现代技术创造出一个“人工世界”，创造出无比复杂的人工系统，这便使大多数人封闭于人工世界之内，沉溺于人际游戏之中，从而无暇亲近大自然。每个人都得花大量的时间和精力去弄清别人设定的许多秘密，却无暇体认大自然的奥妙无穷。例如，电脑和网络完全是少数人编排和设计的复杂系统，它对于设计者之外的人们来说，充满了诱人的奥秘，所以它吸引了无数个“网虫”，使他们沉溺其中而不能自拔。古代技术则不然，古代技术是联结人与自然的纽带，特别是农业技术，总使人们保持着对大自然的亲近。第一、第二两方面的区别是密切相关的，正因为技术已成为现代人最重视的价值之一，人们才投入大量的精力和时间去从事技术研究和技术创新，才建立了大量的研究工程技术的机构和培养技术人员的学校，从而才有技术的加速进步。现代技术已渗透于人类生活的各个层面，也渗透于文化的各个层面，这便使我们无法逃避技术对我们的挤压。丹和白瑞对现代技术的抵制，正是对这种挤压的反抗。

吴国盛教授认为技术具有两面性：一方面是它把自由由潜能带向现实，自由只有依靠技术才可能表达出来，因为正是技术展开了人的可能性空间；另一方面，技术所展开的每一种可能性空间，都必然会遮蔽和遗忘更多的可能性，使丰富的可能性扁平化、单一化。当技术服务于合用和效率所展开的工业世界，确实更多地表现了它的后一方面（吴国盛《技术与人文》）。在我看来，技术到底以表现哪个方面为主依赖于文化。在古代文化中，技术主要是表达自由的；在现代文化中，技术因服务于贪欲和效率而抑制着自由。服务于贪欲和效率便是服务于现代性的根本目标——发展。发展是现代社会的内在逻辑，而发展的核心内涵是

经济增长和科技进步，可见发展也涵盖了技术进步。有朝一日，现代社会若宣称它不再谋求这种意义的发展了，那它就不再是现代社会了，即它已超越了现代性。发展便是人的扩张性、侵略性的主体性的张扬，是对权力的追求，也就是“权力意志”的表现。培根说知识就是力量，但知识须转化为技术才能成为力量。在英语中“力量”和“权力”是同一个词，即power，可见对力量的追求便是对权力的追求。现代性对力量的重视，在政治上表现为民族国家对霸权的追求，在经济上就表现为人类对地球的榨取与征服。这两个方面又是互相促进的，例如，一个国家越能高效地榨取地球就越能确保自己的政治和军事霸权。几个世纪的现代化浪潮至今已被“搅和”成至大无外的全球化政治角逐、军事斗争和经济竞争的旋涡，没有任何一个国家能游离于这个旋涡之外袖手旁观。

现代性所内蕴的经济主义告诉我们，经济增长是个人幸福和社会福利的惟一源泉。所以，为能拥有越来越幸福的生活，我们应不知疲倦地谋求发展；为能保证不断发展，我们必须永不休止地进行知识创新和技术革新。于是所有踏上现代化之路的国家的人民都必须永不止息地在发展之路上拼命奔跑。日新月异的技术进步使生产方式、工作方式以及生活方式都不断急剧变化，它催促着每一个人毫不懈怠地努力跟上发展的步伐。我们刚刚适应了一种工作方式，新技术又要求我们放弃它以采用更先进的方式，因为只有这样才能保证效率、促进发展。

现代人的幸福观深受享乐主义的影响，在大众文化中，享乐主义又常常表现为物质主义，当代的享乐主义和物质主义又表现为消费主义。人们认为物欲和肉欲的满足就是幸福。自由主义经济学家公开宣称资本主义是建立在贪欲的基础上的，经济发展也确实需要贪欲的推动。西方心理学家则宣称，人的欲望应得到充分满足，压抑会导致心理病态，能适时地满足自己欲望的人才是健康的人。于是，克制和艰苦朴素不再被看做美德，因为如果人人都抑制自己的欲望且过着艰苦朴素的生活，市场需求就不足，市场需求不足，就没有发展的动力。就这样，那些充满贪欲且极善于实现自己贪欲的人们，即卓有成效地推动着经济发展的人们，被现代社会奉为楷模。他们的生活就是幸福生活的标准模式，绝大多数人虽不能至却心向往之。

然而，我不禁想问：这样的生活真的幸福吗？实际上，现代人在繁忙中失去了很多人生幸福，如内心的宁静，逸思的悠远，恬静的闲适，

境界的超越……我们常以轻浮的态度嘲笑原始人的野蛮和古人的愚昧，殊不知原始人和古人有比我们幸福的时候，有比我们高明的地方。高更曾以赞美的笔触描写毛利人的生活：他们"快乐和平地过日子，每日只求温饱，不多劳动，对金钱诱惑从没想过。当大自然的礼物唾手可得时，他们要把东西卖给谁？"（高更：《生命的热情何在》第21页）。回到原始社会当然是不可能的，但高更的描述至少表明，原始人有原始人的幸福。中国古代哲人能在平凡的生活中体味人生的宏旨和情趣，例如，"程明道谓观鸡雏可以观仁，又喜养鱼"。张横渠曾叙述并评论："明道窗前有茂草覆砌，或劝之芟。曰'不可'。欲常见造物生意。又置盆池，畜小鱼数尾，时时观之。或问其故，曰'观万物自得意'。草之与鱼，人所共见。惟明道见草则知生意，见鱼则知自得意，此岂流俗之见，可同日而语？"这是古人所能享受到的幸福，现代人有几个能见得自然物之"生意"，能感受鱼鸟虫兽之"自得意"？或有人说，程明道非平常人也，大儒也。现代高级知识分子该相当于古代的大儒，可又有几个现代高级知识分子能感受到这种人生乐趣？他们总是处于紧张的竞争之中，总是忙于完成一个又一个"科研"任务，总是忙于网上搜索和电脑操作。总之，他们忙于赚钱，忙于解开种种前人或他人设定的"谜团"，忙于"解难题"（库恩语），忙于知识创新和技术创新，哪有工夫去欣赏"造物生意"？

贪多求快是现代人的基本生活态度，然而这是很愚蠢的生活态度。就物质生活资料而言，够用不就行了，干吗非要那么多？如果我们不贪多又何必非得求快？如果我们不贪多求快，又何必要那么快地更新技术？多不等于好，快也不等于好，高效率也不等于好，适度才是好。实际上现代人的贪多求快已导致极其深重的生存危机。由于对物质财富贪得无厌的追求和对地球的长期榨取，地球生态平衡已受到严重破坏。人类若不改变这种贪多求快的生活态度，地球不久就可能被破坏得不可居住。今天在中国反对贪多求快当然不合时宜，因为中国还比较落后，还不够发达，故多一些比尔·盖茨才好。但在发达国家实在应该多一些像丹和白瑞那样的人，应该多一些反对贪多求快的呼声。

现代人在用技术操纵自然物的同时，自己也失去自由而受制于技术。只要我们还生活在现代文化场中，我们就摆脱不了技术的挤压，因为现代文化场就是欲望之场。在这个场中，那些贪多求快的人们主导着

时尚和潮流，而时尚和潮流又裹挟着大多数人。在这大多数人中，又可分出不同人等。大部分人只是自觉不自觉地跟着潮流走，还有少数像丹和白瑞那样的特立独行之士，在顽强地抵制潮流的裹挟，不幸的是也有像我这样的懦夫，明知这潮流和时尚正把人类带向深渊，还是无可奈何地、跌跌撞撞地跟着潮流走。

7.8萨哈罗夫——人和物理学家

扬诺赫

瑞典籍捷克著名物理学家。本文是1981年他在奥斯陆大学的一次演讲，程建兆泽；选自《神奇的发现》，黎先耀主编，北京，科学普及出版社，1999。

1953年，一位不知名的人被选人苏联科学院。当时，连广见博闻的科学界也几乎不知道他的名字。而且他被直接选为科学院的正式院士，跳过了一般院士必须经历的通讯院士的阶段，在这个阶段，大多数院士要度过10年或者更多的时间。他也是难以置信的年轻——当时还不足32岁。在苏联科学院，这真是一件前所未闻的事件，因为院士的平均年龄大约为60岁。

他的名字叫安德烈·基米特里维奇·萨哈罗夫，1921年生于莫斯科。1942年，他以优异的成绩毕业于莫斯科大学物理系，开始到一个兵工厂做工程师，当时正值第二次世界大战。在那里，这位年轻的物理学家表现出非凡的天才。不久，在生产自动控制方面，他做出了几项发明，并获得了专利。大战结束后，他到莫斯科物理研究所当研究生，他的导师是后来的诺贝尔奖金获得者伊戈尔·塔姆。

1948年，在结束了学位论文答辩之后，萨哈罗夫开始参与苏联核武器工程计划。过了不多久，他就成了整个工程的“首席理论家”。他常常被称为苏联氢弹之父，这显然是名副其实的。苏联的氢弹不是利用液氘和液氚，而是利用锂与氘氚的固态化合物，因而其重量远远小于同时代的美国氢弹，这完全归功于他。1953年12月8日，当氢弹在美国兰格尔岛爆炸之时，就宣告它已“可为军事目的服务”。

到50年代末期，美苏两霸全力进行核武器竞赛。1957年，萨哈罗夫就认识到，大气中的核试验因其放射性元素而污染我们的环境，这些放射性元素能引起癌症，致使成千上万无辜的人死亡。1958年，安德烈·萨哈罗夫和苏联强有力的军事工业集团之间首次发生冲突。他试图停止核试验，按照他的看法，从科学观点看来，核试验并没有什么意义。1961年，赫鲁晓夫召集原子能科学家开会，萨哈罗夫在会上极力主张停止核试验。萨哈罗夫后来写道：“我记得1961年夏天，苏联部长会议主席赫

鲁晓夫与原子能科学家开了一个会。会议决定，我们要准备进行一系列的核试验，以支持苏联在德国问题上的新政策。我递给赫鲁晓夫一张条子说：‘在暂停3年之后恢复核试验，会破坏关于禁试和裁军的会谈，会谈导致新一轮的军备竞赛——特别是在洲际导弹和反导弹防御工程方面。’赫鲁晓夫阅后，把这张条子放入他胸前的口袋里，并请全体与会者进餐。在饭桌上，赫鲁晓夫发表了一篇即席演说，我能回忆起他的坦率言词，这些言词与他的个人地位一点也不相称。演说大致是这样的：‘萨哈罗夫是一位优秀的科学家。但是请把制订对外政策交给我们这些处理棘手事务的老手吧!只有实力是至关重要的……惟一重要的是把敌人弄得晕头转向。我们不能大声喧嚷说，我们是从实力地位出发来执行自己的政策，可是我们必须这样做。假如我依萨哈罗夫的爱好行事，我就是一个笨蛋，而不是部长会议主席……’”

下面我们再听一听赫鲁晓夫的这次演说的一些言论吧：“萨哈罗夫是一个忠于科学、忠于和平……的科学家，他想创造条件使人民生活得更好……他不愿毁坏大气、污染大气，他不愿伤害人民、残杀人民。我告诉他：‘萨哈罗夫同志，我可以给你说些什么呢?鉴于我担负着的政府和国家的职责，我没有权力禁止核试验。’他继续固守他的主张，他坚持说，我们不应该继续搞核试验。我意欲诚恳地对待他，我告诉他说：‘萨哈罗夫同志，我对你的请求抱以十分的同情，可是我是一个负责我国打击力量的人，我没有权力禁止核试验。如果那样做，就会对我们的国家犯罪，对我们的人民犯罪。请正确地理解我，我并不能满足你的请求……如果听信于你，就意味着宣判我们的国家的武器远远落后于美国及其盟国……因此，我们一定要继续进行我们的试验……’显然，我未能用我的论点说服他，但是他也不能用他的论点说服我。”

1962年，萨哈罗夫再次试图阻止一次新的巨大核弹的爆炸。他想通过电话说服赫鲁晓夫。后来萨哈罗夫回忆说：“第二天，我和赫鲁晓夫的一个亲密顾问谈了话。但是，那时试验时刻已经提前。运载飞机已经把它载运到指定的爆炸地点。那天，我感到浑身无力，十分恐惧，这种感觉自那以后一直留在我的记忆里。我的态度转变到现在的地步，其间经历了很大的变化。”

尽管萨哈罗夫那时仍然是核武器工程规划的首席理论家，但是他的心和他的科学兴趣已经从50年代开始转移到其他方面——受控热核反

应，如果掌握了这门技术，就会给人类带来用之不竭的廉价能源。萨哈罗夫和他从前的老师塔姆一道提出了一个革命性的思想。为了引起受控热核反应，需要把等离子体加热到摄氏几千万度。然而，在已知的材料中，没有一种材料可以经受住这样高的温度。到什么地方去加热等离子体呢?萨哈罗夫和塔姆的回答是：在一个“罐子”内。这个罐子的壁由磁场形成!这个思想成为目前大多数想要建造的聚变反应堆的基础。

当时，安德烈·萨哈罗夫的生活是最为优越的：除了当选为科学院院士外，还被各种各样的赞扬所包围，他数次获得斯大林奖金和列宁奖金，他曾三次荣获社会主义劳动英雄称号，这是苏联的一种最高荣誉。他的工资比苏联最低的工资高几百倍。大量的奖赏和奖金使他拥有巨额存款。与此同时，像许多其他参加核武器研制工作的科学家(例如，像住在美国的爱因斯坦、玻尔、奥本海默)一样，萨哈罗夫明显地感到，自己对这项发明负有极大的责任，这项发明可能灭绝地球上的生命，但是它却落入他的政府的手中。1968年，他突然决定，把他整个139000卢布的积蓄(相当于苏联一个清洁女工1000年的工资!)捐赠给苏联红十字会作为诊治癌症之用。

1958年，萨哈罗夫首次公开露面。他与另一个著名物理学家、科学院院士泽尔多维奇一起发表了一篇文章，就苏联的教育政策提出了一些非常根本性的问题。事实上，这篇文章是给赫鲁晓夫企图的一个回答和影射的批评。赫鲁晓夫试图改革苏联教育制度，他要求学生在工厂和农村至少参加几年的实际工作锻炼之后，才准进入高等学校。萨哈罗夫和泽尔多维奇强烈反对这个计划，他们争辩说，对年轻科学家的培养应当加速而不应延迟，因为科学家最多产的年龄通常在30岁以下。

萨哈罗夫第二次公开露面是在1964年，那一次露面使得尼基塔·赫鲁晓夫如此生气，以至于他想要关闭苏联科学院，或者至少严格限制它的自主权。在选举生物学家努日金进入科学院以前，萨哈罗夫院士得到发言权，他呼吁各位尊敬的与会者投反对票：“我以个人名义向大家讲话。让那些与努日金、李森科同流合污的人去投努日金的票吧，他们要为给苏联的科学发展带来的羞耻和痛苦承担责任。幸运的是，这个时期已经快结束了……”科学院院长凯尔迪什认为，萨哈罗夫的干预是不得体的，李森科称萨哈罗夫的话是造谣中伤。然而，通过秘密投票，全体与会者的选举结果表明，萨哈罗夫是对的：赞成努日金的仅有22人，反对的多

达126人。

在60年代后半期，萨哈罗夫转向理论物理的基本问题的研究。在引力、宇宙学、基本粒子和场论等方面的许多研究成果都发表在苏联的科学杂志上，在物理学最复杂、最前沿的领域里显示出他的博学和才能。

1968年(特别是在“布拉格之春”的影响下)，安德烈·萨哈罗夫写了一篇文章：《关于进步、和平共处和思想自由的见解》。这篇文章所引起的反响至少等于一颗“萨哈罗夫氢弹”。萨哈罗夫文章的清楚而强有力的语言使得任何人都不能漠然置之。文章说：

“人类的分裂总是使自己面临着毁灭的危险。一场世界性的热核战争，世界上大多数人遭受的灾难性饥饿，由于‘通俗文化’、麻醉剂以及官僚化教条主义所造成的麻痹状态，把全世界人民和领土置于残酷而奸诈的煽动家的权力之下的大量神话的传播，由于我们星球上生命条件的突然变化带来的无法预见的后果而造成的毁灭和退化，都会危及文明世界。

“在这些危险面前，任何加剧人类分裂的行动，任何鼓吹世界上各种意识形态和民族不可共处的滥调，都是愚蠢之举和犯罪行为。惟有在思想自由、在高尚的社会主义道德观念和劳动观念的条件下所进行的普遍合作，伴随着教条主义的消灭和统治阶级的隐蔽利益的压力的消除，文明才能够得以保持。

“……思想自由对人类社会来讲是十分重要的——这里所谓的自由是指获得和发布消息的自由，是指坦率地、毫无顾忌地争论的自由，是指摆脱官僚作风和偏见的压力的自由。思想自由的这三个互相联系的方面是对抗大量神话对人民毒害的惟一保证。这些神话如果被奸诈的伪君子和煽动家所利用，就可能转化为流血的专政。思想自由是科学而民主地研究政治、经济和文化的可行性的惟一保证。

“但是，在现代社会里，思想自由面临着三种威胁：一种是来自蓄意制造的通俗文化麻醉剂，一种来自胆小、自私的庸俗的意识形态，第三种来自官僚独裁者的僵化的教条主义及它的得意武器——思想检查制度。因此，思想自由要求保护一切有思想的诚实的人。这不仅是一种保护知识分子的使命，而且也是保护所有社会阶层的使命，特别是它的最积极、最有组织的阶层——工人阶级。战争、饥荒、个人崇拜以及官僚

主义等世界范围的威胁，这一切都是全人类面临的危险。

“热核武器的三个方面构成了热核战争对人类真正生存的危险。这三方面是：热核爆炸的巨大摧毁力量，火箭——热核武器相对说比较廉价，以及实际上不可能有效地防御一场大规模的火箭——核武器的攻击。”

这篇文章在西方发表以后，萨哈罗夫立即被解除了职务，发落到莫斯科列别捷夫物理研究所。面对萨哈罗夫的各项活动，苏联当权派不知如何是好，他们利用有广泛影响的宣传工具，组织了一个空前的诽谤运动：几百个工人、集体农庄庄员及知识分子对萨哈罗夫，对从不准他们看到的萨哈罗夫的文章表示了极大的愤慨和严厉的谴责。

1975年，安德烈·萨哈罗夫被授予诺贝尔和平奖金。“萨哈罗夫……对精神自由的勇敢捍卫，他的大公无私以及强烈的人道主义信念，使他成为一个人类良心的代言人。”

在诺贝尔和平奖的整整75年的历史中，安德烈·萨哈罗夫是第二个不被他的政府准许参加在奥斯陆举行的授奖会议的这种奖金的获得者。(第一个这样的获奖人是德国的和平主义者卡尔·冯·奥西茨基，获奖时间是1935年，当时他在集中营里。)

1980年1月，在苏联入侵阿富汗之后，他立即对此提出强烈抗议，苏联领导集团做出了一个异乎寻常的决定：把因发明而授予他的所有勋章和奖金统统剥夺，并把他流放到高尔基城。

就在流放高尔基城期间，萨哈罗夫教授庆祝了他的60寿辰。在苏联，官方对他的60寿辰保持沉默。然而，世界的科学团体并未忘记他，在整个世界，它们利用这个机会向萨哈罗夫表示敬意。1981年2月16日，他被选进法国科学院。5月1日至2日，纽约召开了一次规模很大的关于萨哈罗夫的生平及其工作的国际专题讨论会。全世界的许多大学都授予他名誉博士学位。

我把评价萨哈罗夫在20世纪物理学中的作用和地位留给未来的物理学家去做。然而，正如利普金教授在纽约召开的关于萨哈罗夫问题的会议上所说的：如果将来的聚变反应堆按照萨哈罗夫的思想来建造，如果他关于重子的非对称性的解释将来证明是正确的，那么他就十分可能作为一位最伟大的物理学家载入现代物理学的史册。

7.9克隆技术的含义

邱仁宗

（1932- ），中国当代学者。本文选由林平编撰《克隆震撼》，北京，经济日报出版社，1997。

克隆技术的科学和生物医学意义

克隆技术对于科学和生物医学研究具有极为重要的意义，发展这一技术将大大有利于人类的健康和福利。人类细胞系的克隆，可产生单克隆抗体来诊断和研究疾病，例如癌症。动物克隆可有利于保存和发展具有优良性状的动物品种，抢救濒危动物。例如—旦某种濒危动物只剩下一只动物，甚至即使该动物已经灭绝，但仍留下组织成细胞，就可以通过克隆技术来挽救或再生。动物克隆也有利于生物医学对人类疾病的诊断和治疗的研究。如将人类基因引入动物产生供移植用组织和器官，用转基因动物产生人类的凝血因子(第viii，ix因子)等等。

人类细胞系的克隆似乎并不存在伦理问题，但涉及到克隆动物，有可能产生一些伦理问题。这些问题有两个方面：

其一，对人而言，存在着传染病跨物种传染给人的风险。生物物质在不同物种之间的转移有可能随着将未知的病原从一种物种转移到另—物种，在这里就是人。但这些风险可以随技术的发展而减少。

其二，对动物而言，存在着利用动物为人类服务的伦理问题。将人类的价值奉为至上，为了人类的利益，可以以任何方式牺牲其他物种，这被谴责为“物种主义”。这是一个有争议的伦理问题，涉及到对人类中心主义的评价问题。目前在国际学术界，认为非人物种也具有道德地位的观点，越来越被人接受。然而，在中国的学术界，却仍然在用不那么充分的理出为人类中心主义辩护，这形成一个明显的反差。动物的食用和实验研究可以用物种之间的合作来辩护。我们保护—些动物物种避免在地球上被天敌消灭，作为—种报偿，它们允许人类在一个还不能消除食用动物或用动物进行实验研究的过渡时期内为人类提供食品或实验研究对象。但这样做，不能为任何残害或虐待动物的任何行为辩护。

但目前学术界和公众注意的焦点并不在上述方面，而是在克隆人的

问题上。克隆人应该提倡支持吗?还是应该被禁止?这样我们就进入了伦理领域。

克隆技术的伦理含义

伦理学提供评价行动的框架

伦理学为评价人们的行动提供框架。人们的行动包括个人的决定、改府的决策以及立法机构的立法。对行动评价的结果可以认为某一行动是应该采取的、或禁止(不应该、不允许)采取的、或允许采取的。根据一定的信念相价值系统，某—行动采取后，能够使世界变得更好，这就是应该的；如果该行动采取后，使世界变得更糟。这就是不应该、不允许、禁止的；如果使世界变得更好还是更糟不能肯定，那么该行动就是允许采取的，当然也允许不采取。

伦理学也是分析以及提出和执行政策的框架。对政策建议，需要进行概念分析、语言分析、推理分折和后果分析。有些政策建议，在概念和语言上存在混乱，需要经过分析，加以澄清。有些政策建议，在推理上存在问题，例如从前提中推演不出结论，或所提出的论据或理由不能支持要达到的结论。任何政策实行起来，都可能会既有积极后果，又有消极后果，对这些后果要进行分析和权衡。在这些分析的基础上作出对政策建议的评价，提出改进政策建议的意见，或另外提出新的政策建议。政策的提出涉及实质伦理学，即解决应该做什么的问题，政策的执行涉及程序伦理学，即解决应该怎样做的问题。

评价生物医学领域内行动的基本伦理原则

与克隆技术有关的生命伦理学，在评价生物医学领域内的行动时，普遍运用如下基本伦理原则：

不伤害：所采取的行动不应给有关的人带来伤害。医务人员或研究人员不应给病人或受试者带来本来可以避免的伤害。但在特殊的情况下，一个行动会给某—个带来伤害，但目的是避免给这个人带来更大的伤害(为了救命而截肢)。

有利：行动应该使有关的人受益。医务人员“救死扶伤”、“为人民服务”，就是使病人和人民受益。

尊重：尊重一个人自主作出的决定，治疗方案或参加实验都应在使之知情的基础上获得病人或受试者的同意，等重他们的隐私权。

公正：平等地对待人，而不应顾及其性别、年龄、种族、富贵贫

贱。行动的受益或代价在人与人之间应公平分配。

互助：入与人之间应该互相帮助，对于社会上处于不利地位的人(例如残疾人、老年人)应给予优惠对待。

现在，让我们来看看：根据这些基本伦理原则，克隆人的行动能不能在伦理学上得到辩护？

克隆人的概念问题

所谓“克隆人”是什么意思?或者首先需要问：“人”是指什么?如果说“人”只是指特定的基因组，或者指“生物学的人”，那么可以说“克隆人”与他们的父本或母本是完全相同的。但“人”不仅是在系统发育谱上属于脊椎动物门、哺乳动物纲、灵长类、人科、人属的人，而且是心理、社会的人(Person人格。)初生儿的神经系统是没有发育完全的，只有在产生后与他人交往中、在社会环境中逐渐发育成熟，形成具有特殊心理、行为、社会特征的人。因此，人是生物、心理、社会的集合体，具有在特定环境下形成的特定人格。这个集合体，这个具有特殊心理、行为、社会特征的人，这个特定的人格，是不能复制的、克降不出来的。所以，克隆出来的只是与他或她的父本或母本相同的基因组，而不是与父本或母本—样的人。在这个意义上，即使是“多利”，由于她生长的环境与供体羊有区别，虽然她与供体羊具有相同的基因组，但很可能会有与供体羊不同的特点。

有什么理由可在伦理上为克隆人辩护?

对克隆人提出的理由，不管这些理由已经有人提出是假设性的，可能有以下一些：

克隆人是要孩子的唯一偏好的选择。设有一对夫妇，他们患有不育症，虽然现在不育症可以用人工授精(男方不育)、体外受精(女方不肯)或代理母亲(女方不能怀孕)解决，但夫妻双方不愿意，也不愿领养别人的孩子。这个理由本身在原则上可以成立，但在现实上，即根据目前技术水平，会带来不可估量的消极后果；前面已经介绍，“多利”的成功率是1：434。如果在人身上做，成功率可能更低，而且很可能会产生出许多畸形的、具有严重缺陷的克隆人。这样，会造成对他们的伤害。更不要说，为研究克隆人，需要大量的经费，这对目前世界上以及每—个国家中都存在许多处于极度贫困状态的人来说，这是很不公正的。

克隆人是要避免产生一个患有严重遗传病的孩子。例如有一对夫

妇、其中一个患有严重的显性基因病，另一个是健康的，他们要自己的孩子，不愿意用供体卵或供体精子，也不愿意领养别人的孩子。这一理由的地位与前一理由相同：即理由本身在原则上可以成立，但在实际上会引起严重消极后果。

克隆人是为了进行研究。这里存在着的伦理问题是，克隆人也是人，我们应该尊重他们，就不能为了研究的目的而将他们产生出来。克隆人也是人，我们不能将他们仅仅当作为他人的目的服务的手段对待他们，因为他们本身也是目的，至于有些人愿意当作为他人的目的服务的手段，那是他们自己的选择。再者，那些将他们产生出来是为了进行研究的克隆人，长大后不愿意被当作受试者对待，那么我们怎么办？难道我们能够强迫他们成为受试者?因此，这个理由本身是不合伦理的。

克隆人是为了提供器官，将来用作移植。因为器官移植存在排异问题，只有同卵双生不存在排异，而同卵双生比率特别小。克隆人的器官移植后绝不会发生排异。但是我们不能这样做。理由与前面所说相同。克隆人是人，我们要尊重他们，不能将他们仅仅当作手段、工具。他们长大后不愿意提供器官，难道我们能够强迫他们？因此，这个理由本身也不合伦理。

克隆人是为了“优生”。这里存在严重的伦理问题。这种“优生”克隆规划由谁来实施?如果由国家来实施，那么国家就要建立一个委员会来将国民加以分类：值得克隆的优良国民，与不值得克隆的劣等国民。这样做，那就离纳粹的“优生”不远了，或者说那是在完成希特勒末完成的事业。如果由家庭或夫妇来决定克隆家庭那个成员或那个孩子，这也存在类似的问题：将家庭成员或自己的孩子分成值得克隆的优良者与不值得克隆的劣等者。或者有人会说，克隆出一个爱因斯坦岂不更好?首先，按照前面的分析，克隆出来的也许具有与爱因斯坦相同的基因组，但由于他生长、发育的社会文化环境与爱因斯坦绝然不同，因此不可能获得爱因斯坦的复制品。正如我在1987年所说的那样：“他们也许都可以姓爱因斯坦，但他们不是那个阿尔伯特·爱因斯坦。”另外，我们为什么需要另一个爱因斯坦?相对论以及其他发现已经作出，有什么东西需要克隆爱因斯坦来做?在克隆谁的问题上，社会非常可能陷于严重的分裂。有人可能认为应该克隆爱因斯坦，其他人可能认为应该克隆希特勒。那么，意识形态的、宗教的、民族的争斗将加剧，世界也就更加得

不到安宁了。

克隆同性恋者，发展同性社区。同性恋者在许多国家仍然受到歧视，同性恋者又无法延续后代，也许克隆出一些同性恋者，形成稳定的同性恋社区，可以改善同性恋者受到歧视、排斥的不利地位。但同性恋者遭到歧视、排斥是个观念和社会问题，要通过教育、改变观念、作出一些必要的规定来解决，不能靠克隆来解决。从世界范围内调查来看，实际上同性恋者在总人口的比例是相当稳定的，不同的只是公开程度的差异。虽然说，同性恋取向可能与基因有关，但尚需进一步研究。因此，用同性恋者的体细胞克隆出来的不一定是个同性恋者。

克隆人进行星际航行。星际航行可能要达到许多许多光年距离的星球，人的一生短促，如果在航行期间一面航行，一面克隆，这样就可以有人来接班，继续星际航行，到达目的地。这个理由似乎有理，但仍然是将克隆人当作工具或手段，如果克隆人不愿意作星际航行，而要回到地球去，怎么办呢？

对克隆人的反论证

可以根据不同的理由来反对克隆人，有些理由是不能成立的，有些理由不是根本性的。例如：

有人从宗教理由反对克隆人，认为生儿育女由上帝安排，人类不应加以干预。因为同样理由也曾用来反对避孕、人工流产、计划生育、生殖技术。

有人认为生命的奥秘是神圣的，人类不应干预。这个理由可以用来反对一切生物学和医学的研究和技术。

有人提出克隆人会导致人类基因库的单一性，多样性的丧失对人类的前途不利。这可以成为一个反对克隆人的理由。但这个理由不能在根本上反对克隆人。因为只要克隆少数人，就不会使人类基因库丧失其必要的多样性。

有人提出克隆人会破坏家庭结构的完整性。这也可以成为一个反对克隆人的理由。但与上一个理由一样，不能在根本上反对克隆人、克隆少数人就不会破坏社会的家庭结构。

也还有人提出，克隆人的法律地位难以确定。克隆人与他或她的供体人是什么关系？是亲子关系，还是兄弟、姐妹关系？这可以由立法机构来确定，或甚至通过全民公决来确定。

我想，从上面分析克隆人的理由能否在伦理学上站得住的过程中，我们就可以得到能够站得住的对克隆人的根本性的反论证：

(1)克隆人也是人，不能仅当作别人利用的手段或工具，他们应该得到尊重和公平的对待，不应该受到伤害。

(2)克隆技术可能造成严重的负面后果。由于人体体细胞是否正常难以鉴别，体细胞需要放在培养基中加以培养，而培养基的理化环境可以对体细胞有负面影响，因此可以预计到会出现相当多的畸形、缺陷甚至怪异的克隆人。他们一旦产生，人们该怎么办?即使正常的克隆人，长大发育成人后，可能不愿意做我们原来要他们做的事，人们该怎么办?

(3)一个克隆人与供体人并存，其可能的负面作用大于其正面作用。正如美国一家杂志所说的，辛普森会说，他前妻及其男友的被杀、不是我干的，是克隆辛普森干的。

(4)滑坡论证。即使克隆人的—些理由本身可以成立(例如解决不育、防止显性遗传病)，一旦迈出克隆人的第—步，后面就很难阻挡。因此，必须在开始就刹车。

结论

克隆人的问题再一次说明，在技术上有可能做的不一定就是在伦理学上应该做的。虽然克隆人在技术上有可能做，但在伦理学上不应该做。没有充分的理由来为克隆人的行为在伦理学上进行辩护。因而，发展史隆技术，不要克隆人的方针是正确的。

7.10编者旁白

“科学”这一外来词，自它于上世纪初登陆中国，被“五四”先驱陈独秀尊称为“赛先生”以来，迄今已近百年。不能想像，若无“科学”，近百年中国乃至世界的历史，将会怎样？

假如1905年，那个叫爱因斯坦的苏黎世工业大学毕业生，安心于当小公务员，而不曾发现物质深层结构中的“质能转换公式”，那么，可以相信，人类对物质构成的理解仍将滞留于牛顿的力学视野，也就很难在40年后制造出原子弹。同理，假如1945年，世界反法西斯战争不是以广岛上空的蘑菇云为最后一幕，那么，还真不知故国山河何日才能彻底挣脱日寇的铁蹄。此并非危言耸听。因为竖看国史，偌大中原遭外族蹂躏，逼迫朝廷南渡，故土父老泪眼欲枯，而王师北定却混茫无期，已非一例。

“科学”当是人类智慧结晶，却又反过来要重编人间秩序，重写人类史。是的，“科学”不涉及人的终极关怀（克尔凯戈尔说望远镜无助于限定灵魂），但大凡对人类命运有深切责任感的科学家，却又无时不在忧思何以才能让“科学”和平地造福人类——我们所以要永远记住海森堡、波恩等这些荣获诺贝尔奖的科学巨子，以及前苏联“氢弹之父”萨哈罗夫的不朽姓名，不仅因为他们作为专家在高能物理学方面的学术发现与技术开发，堪称当年科学史之最；更重要的是，他们作为世界级大师同时不失赤子之心即良知，故海森堡会在广岛核爆之日便痛悔高科技所应负的伦理使命，故萨哈罗夫即使面对克里姆林宫的绝对权威，仍敢屡屡站出来说真话，哪怕因此失却荣华富贵与人身自由。

编者所以格外敏感科学家的道义责任，是因为深受“科学”演化之影响的当代人类，比以往任何时候都痛感“科学”本是一柄“双刃剑”：它在激励人类征服自然的雄心且倾情享用高科技所带来的巨大物质财富之余，人类未必有足够的清醒与能耐，足以防范高科技因无知或不慎而铸成的全球性灾难。更毋庸说某些无心肝的“科学狂人”，从未放弃——将人类命运当做化学粉末置于试管，去经历魔火的焚烧——这类邪念。

科学需要学识，更需要良知。或许对科学家来说，良知是比专业学

识、技能更高一层次的人生智慧。惟其如此，科学在权衡它与人类命运的关系时，才不再有"傲慢与偏见"，相反它将变得成熟，既积极进取、探索，又谦恭、审慎，如临深渊，如履薄冰，切忌轻举妄动，将妖魔从"潘多拉盒子"中放出来后，再也收不回。

可以说，现代科学伦理学是发轫于20世纪高科技开发对地球生态所造成的严重后果，致使诸多珍稀物种灭绝。由此联想到21世纪"克隆"技术作为全球性"生命基因科学"之前沿，若稍不慎，又将给人类带来什么呢?假如说，上世纪高科技开发之不慎，是以破坏人的外部自然为代价的，亡羊补牢，已属艰巨；那么，新世纪高科技开发若再不慎，人类怕已承担不起如此昂贵之代价了：因为它将在"生命基因"层面伤害人的自身自然，而人体基因之自然变异本是以数十万年为演化周期的，一旦闪失，再悔晚矣。

(夏中义)

第八章市场：看不见的手

8.1为市场定位

布罗代尔

(1902–1985),法国历史学家。本文选自《反市场的资本主义》，许宝强译，中央编译出版社，2001。

我们能否为市场恰当地定位？这个问题看似简单，其实不然，因为“市场”一词的意义本身就不太精确。一方面，市场指在自给自足以外的各类交换方式，我们所描绘的所有大小的贸易，以及与贸易地域（城市市集、国家市场）或某种特定产品（食糖市场、贵金属市场、香料市场等等）有关的所有范畴。从这个不大精确的意义上说，市场一词与交换、流通、分配同义。另一方面，“市场”一词往往指称一种广泛的交换形式，即所谓市场经济，换句话说，市场是一个体系。

由此我们碰到两个难题。首先，市场这个复杂体只有被重置于经济和社群生活的脉络中，才能够被理解；其次，这个复杂体本身在恒常地演化变动，其意义和重要性每分钟都不一样。

为了在具体的现实中理解“市场”的意义，我尝试从三种道路来考察它：透过经济学家的简单化理论；透过广义（也就是长时段）历史证据；以及透过现今世界纷杂混乱但可能十分有用的各种经验。

自我调节的市场

经济学家从来都强调市场的重要性。亚当·斯密认为市场是劳动分工的调节者。市场的容量决定这种分工所能达到的水平，而分工则是加速生产的过程。此外，市场这只“看不见的手”将供应和需求撮合在一起，透过价格机制令供求自动平衡。奥斯卡·兰格（Oskar Lange）的描述更加惹人注目：市场是人类有史以来的首部电脑，是一部自身能够确保经济活动达致均衡的自我调节机器。达夫内尔（D'Avenel 1920：13）则以他身处的那个时代的语言，即一种自我满足的自由主义宣称：“就算在一个没有任何自由的国度里，物品的价格将仍然是自由的，它不会让自己屈服于任何力就白银、土地、劳力、所有食物和商品的价格，始终是自由的，法律的约束。私人的协议都绝不会成功地使价格屈从。”

这些看法隐含了将市场当作不受任何人控制、推动整个经济运作的

机制。遵循这条思路，欧洲以至世界的增长，其实只是一个市场经济不断在扩张其领域，将越来越多的人和各类远近交往纳入其理性的秩序之中，所有这些汇聚一起，将世界变为一个经济单位。交易恒常地刺激供应与需求，指导生产，并导致庞大的经济区域的专业化，使这些区域无法不参与交换，以确保自身的生存。有什么例子呢？阿基坦（Aguitaine）酿酒、中国的茶、波兰、西西里或乌克兰的谷物和殖民时代巴西几次的经济转型（染料林木、食糖、黄金、咖啡）。概括地说，交换使各个经济体联合在一起，它既是一个封闭的圆圈，又是一个转动的铰链。价格则是撮合买家和卖家的媒人。伦敦股票交易所的价格涨落，将会使“熊”（bears）转为“牛”（bulls），或由“牛”转为“熊”（在股票交易的行话中，”熊”是指赌价格下降，”牛”则指赌价格上升）。

在活跃的经济体的周边区域，甚至是核心，也可能存在着大大小小不被市场运动覆盖的领域。只有少数的特征，例如货币的运用和国外稀有产品的引人，表明这些小天地还未完全与世隔绝在乔治王朝下的英国或路易十六统治下的过度活跃的法国，我们仍然可以发现这些充满惰性和停滞不变的孤岛。不过，经济增长正意味着消灭这些孤岛：随着工业革命最终使市场机制普及，它们将逐渐纳人一般的生产和消费。

在这种经济学的视角之下，经济增长的历史可以归结为一句话：自我调节市场不断扩张，征服整个经济，并使它理性化。布林克曼（Carl Brinkmann　1933：　46）曾写道，经济史就是研究市场经济的源头、发展和其后解体的历史。这种简单化的说法与几代经济学家所受的教育是一致的，但却无法满足历史学家的要求，因为他们并不把市场简单地看作一种内生的现象，也无法将市场仅仅看作各类经济活动的总和，甚至是经济发展的一个特定阶段。

贯穿历史的市场

自人类有历史以来，交换便存在，因此，对市场的历史研究必须将所有已知的人类历史时段包括在内，并应从其他社会科学中汲取养分，正视它们提出的各种可能解释。缺乏这些解释，我们将无法理解长时段的发展和结构，以及创造新的生活的各式组合。可是如果我们将研究的领域进行这样的扩延，我们就将掉进没完没了的大冒险之中。所有市场都能够告诉我们一些事情：首先进人脑海的是各种古代交换的场景，现在还随处可见，它们是古代真实的显影，像从大洪水以前的世界流传至

今的物种。对于今天卡比利亚（Kabylia）的市集，我有一种不能自控的偏爱，这些市集在群山环绕的村落空地上定期举行（Hanoteau & Letourneux 1893；Chalmetta：75 ff．）；我也偏爱达荷美（Dahomey）五彩缤纷的市集，它们也是在村外举行的（Bastide & Verger）；还有那些古鲁（Pierre Courou 1965：540 ff．）曾经细致观察过的，位于红河三角洲简朴的市集。还有很多其他的市集--在并不古远的巴依亚（Bahia）内陆地区，有由牧羊人带着他们半野生的羊群参加的市集（笔者1935年的旅行）；更古远的还有马林诺夫斯基（Malinowski 1963：117）曾经观察过的，新几内亚东南部的特罗布里恩群岛上为礼典而做的交换。在所有这些市集中，远古的过去与现在共存：历史与前历史、人类学的田野研究、回溯性的社会学与远古的经济「都汇聚一堂」。

博兰尼与他的学生和追随者对这些大量的不同证据，做出了回应（见Karl Polanyi的著作，特别是 Polanyi， Arensberg & Parson 1957）。他们尽了最大的努力，尝试提供一个解释，差不多成了一个理论：经济生活只是社群生活的一个“分支”（见Braudel 1982，第五章第一节），它被社群实在的网络和框架所包围，只是在晚近才从这些多元纷杂的纹理中摆脱出来（有时甚至未能做到）。假如我们相信博兰尼的话，那么”巨变”只能在19世纪当资本主义扩张至覆盖全世界时才出现，而“自我调节”的市场至此才发展出它真正的面目，将19世纪以前主导的各类社会因素压服于其统治之下。而在此转变以前，只有受到操控的、假的市场存在，或非市场存在。

为礼典而做的交换，所依据的是互惠原则；原初「社群」的政府，拥有所有生产活动的成果，然后从事货物的再分配；”贸易港口”作为中立的交换地点（最佳的例子是地中海沿岸腓尼基人的殖民天堂，在此人们会在一个特设的地点进行贸易），商人在此并不能操控贸易的条件，这些都是博兰尼用来说明交换并不完全是纯”经济”行为的例子。简言之，我们必须将贸易（商业、交换）跟市场（自我调节的价格机制）分开，后者于19世纪构成了最重要的社会巨变。

博兰尼理论的问题是，它完全依赖于几个纷杂不同的案例，如果这也算作基础的话。把“波特拉奇”（Potlatch）①和“库拉” ②（而不是17和18世纪非常多样的贸易组织）等现象引入有关19世织的”巨变”的讨论

之中，自然不成问题，但却有点像运用列维一斯特劳斯（Levi - Strauss）通过亲属制度来说明维多利亚时代英国规管婚姻的法规。整个讨论并没有尝试处理具体和多样的历史现实，或以此作为分析的起点，也只字不提拉布鲁斯（Ernest Labrousse）和阿贝尔（Wilhem Abel）关于价格史众多的经典研究；而对于“重商主义”时代市场的问题，只用20行的篇幅打发掉了（Neale 1957：357ff）。不幸的是，过去的社会学家和经济学家以及今天的人类学家都使我们习惯于他们对历史的漠视，当然，这会简化他们的工作。

再者，这种研究所提出的“自我调节市场”（Neale 1957：357H．）的概念--它“是”这个样子或那个样子，“不是”其他样子，“不能够调和”这样或那样的偏差--看来几乎是满载神学味道的产品。这个只包含”需求、供给的成本和价格、由互惠协议产生（同上）的市场，只是一种想像中的虚构。把一种形式的交换叫作经济的，另一种叫作社会的，未免过于随意。在现实的生活里，所有种类I的交换既是经济的又是社会的。世代以来，尽管（也许是由于它们多样纷杂，各种各样社会经济类型的交换一直存在。互惠和再分配同时也是经济类型的交换（诺斯「D．C．North 1977」在这一点上十分正确）；而原初就有、涉及金钱转手的市场，也同时是一种社会和经济的实存。交换往往是一种对话，价格经常会转变。它可能为统治者、城市或资本家等的压力所影响，但却同时必定受到需求和供给（不管稀缺与否）的主宰。价格管制的存在被用作支持19世纪以前“真正”的自我调节市场从未出现的主要论据。它过去存在，今后也存在。当我们谈论前工业世界时，倘若认为市场的价目表压抑了供给和需求，便大错特错了。理论上，严格的监管制市场意味着保护消费者，也就是确保竞争。我们甚至可以说，正是所谓的”自由”市场（例如英国的“私有市场化”现象），才会取消监管和竞争。

回顾历史，我认为当地方众多特定市场的价格起伏一致时，我们可称之为市场经济。这种现象可能在众多的司法区域或主权国家内出现，因此可以说是普遍的现象。从这个意义上说，19世纪和20世纪以前很久的一段时间，确实存在市场经济。根据博兰尼的同事尼尔（W．C．Neale 1957：357ff．）的研究，在19-20世纪出现的才是历史上首次经历自我调节的经济。自古以来，各种价格便经常波动，它们在12世纪欧洲的起伏趋于一致。之后，在更严格限定的范围内，这种起伏一起变得

更为清晰，甚至在18世纪萨瓦（Savoy）的福西尼亚地区的小村落里（尽管这是一个高山地区，交通通讯困难），我们仍可看见，依据收割与需要的变动，换句话说，随着供需情况的不同，这里所有市场的价格由这星期至下星期都在一致地波动。

虽然是这样，但我并非在说这种市场经济可以涵盖整个经济，它只是公平竞争的一种合理近似，但远非整个经济的全部，昨天不是，今天也不是，尽管规模有所不同，导致的原因也不尽相同。市场经济的不完整性质，或许与自给自足部门的规模有关；或是由于国家的干预，将一定比例的生产活动从正常的流通中挪走；或同样（有时甚至更重要）是由于货币的供应，可以人为地以千百种方式干预价格的决定。也就是说，不管在落后或非常先进的经济区域，市场经济都可能受到来自下层或上层的削弱。

可以肯定的是，在博兰尼心爱的”非市场”的旁边，总有纯为金钱收人而做的交换，哪怕是微不足道的交换。自远古时代，各种各样的市集已经存在于单独或群集的村庄里，尽管可能只是以极小的规模存在。在那个时候，市场就像一个巡回转移的村庄，正如交易会像一个流动的城镇一样。在这种长时段的历史里，决定性的一步是城镇收并这些规模极小的市集。城镇吸收它们，将它们扩张成自身所拥有的规模，换来的是要接收市集强加于城镇的需求。当中最重要的发展，必定是将城镇这种重量级单位纳人经济循环之中。城市的市场可能是由腓尼基人发明的（Rodinson：LIIIff．）。可以肯定的是，在大约同一时期所有希腊城邦的中央广场（agora）上，都设有市集（同上，LV　ff）；他们同时发明或至少令货币的使用普及，就算我们不把货币当作是市场存在的先决条件，这种发展也明显进一步导致了市场的兴起。

希腊的城市甚至曾出现过大规模的城市市集，从颇远的地区获得供应。事实上，我们难以想像如果缺乏大型的集市，像这种规模的城市怎样才能生存。随着城市规模的扩大，它不能仅仅依赖通常是干旱、多石和贫瘠的邻近乡村维生，它必须像12世纪或更早的意大利城邦一样，连结更远的地方。威尼斯从来只拥有几块由沙地改造成的园地，这里的人口靠谁来养活？后来，为了操控长程贸易的庞大流通范围，意大利的商人城市超越了大型市集的阶段，创造出一种崭新的、有效的机制，这就是富商之间差不多每天的定期聚会。雅典和罗马已经创造了上层银行，

以及商人聚会的程式，这就是股票交易所的胚胎。

总的来说，认为市场经济是一步一步建立起来的看法，比较准确。正如莫斯（Marcel Mauss 1974：1311-12）所说："西方世界的社会在晚近时期，才将人变成经济的动物。"自然，关于"晚近"的精确意思，至今仍未取得共识。

①北太平洋沿岸的美洲印第安人(特别是Kwakiutl人)的一种节庆，当中受邀参与的客人会获赠礼物。而财富拥有者会在一次财富展示中，将其财产毁坏，客人则会在日后尝试超过这些财富拥有者的财富。——译注

②在一些大平洋群岛居住的社群之间，例如在Ttobriand群岛，作为常规交易之前的一种礼节性交换——泽注

[以下删除]

现今能够教给我们什么东西？

市场的发展并没有随着19世纪自我调节市场的兴旺而终结，覆盖数以百万计人日、幅员辽阔的社会主义经济制度，以强制性的价格控制，破坏了市场经济。倘若它能够在这些国家中继续存在，也只能以极小规模的方式进行活动。这些历史经验至少令布林克曼所绘制的曲线失效，恐怕这并非是惟一的结论，因为按照今天经济学家的看法，"自由"世界正在经历一次奇异的转变。生产的增长潜力，使某些大国（当然不是所有大国）的人口超出了匾乏和困难的阶段，不再在确保日常生活的基本需要上遇到问题，加上大型（通常是跨国的）企业的蓬勃增长，所有这些转变把以往无处不在的市场、消费者和市场经济至上的旧有秩序推翻了。能够通过极为有效的广告来影响需求的大型企业，不再受制于市场规律，而可以随意地设定价格。加尔布雷思（J．K Galbraith 1967）以极为清晰的概念描述了他称之为"工业系统"的制度。法国的经济学家则更愿意谈论"组织"。在一篇刊登于1975年3月29日《世界报》（Le Mond）的文章中，佩鲁（Francois Perroux）甚至指出"组织是比市场远为重要的一个模型"。然而，市场仍然生生不灭。我可以走进一家商店之内，或去一个普通的街道市场，测试我作为顾客和消费者的小小的权力。对于小制造商，例如对必须在竞争世界里求生的服装制造商来说，市场法则仍然生效。在他的著作中，加尔布雷思谈到了"经济的两个部分"："成千上万的渺小和传统的个体所有者"的世界（市场系统）和只

有”不足1000个……高度组织化的企业”（工业系统）（同上，9-10）。列宁以类似的术语谈论他称为”帝国主义”（或20世纪初新的垄断资本主义）和以竞争为基础的日常资本主义，对列宁来说，后者是有用的（Lenin　1977：642　ff．各处）。

在这一点上，我同意加尔布雷恩和列宁的看法，不过，有别于他们，我认为（用我的术语来说）”经济”（或市场经济）与”资本主义”的分野并非是新鲜事物，而是中世纪以来欧洲长期存在的特征。此外，另一类与他们不同之处是，我认为对前工业模型还需加上第三个领域--位于最底层的非经济，也就是资本主义用以扎根、但却无法真正渗透的地方。这个最底的层域至今还十分庞大；在它之上，有我们熟悉的市场经济层域，包括不同的市场之间多种横向的交往沟通，将供应、需求和价格在一定程度上自动协调起来；在这层域的旁边或之上，是充满巧取豪夺和弱肉强食的反市场区域，这才是真正的资本主义的归宿，不论在以往还是现在，在工业革命以前或之后，都是如此。

8.2市场的力量

弗里德曼

美国经济学家，1976年诺贝尔经济学奖获得者。本文选自弗里德曼《自由选择》，胡骑等译，北京，商务印书馆，1982。有删节。

每天，我们每一个人为了吃、穿、住，或干脆为了享乐，消耗无数的货物和劳务。我们想当然地认为，什么时候我们要买这些东西，就能买到。我们从不停下来想一下，有多少人这样那样出了力，提供这些货物和劳务。我们从不问一问自己，为什么街角那个小店——或者现在的超级市场——的货架上总有我们想买的东西，为什么我们大多数人能够挣到钱来购买这些货物。

人们自然可以假设，一定有谁在发号施令，保证以“适当的”数量生产“适当的”产品，投放到“适当的”地方。这是一种协调大批人活动的方法，即军队的方法。在军队里，将军下命令给上校，上校给少校，少校给中尉，中尉给军士，军士再下命令给士兵。

但是，完全靠这种方法或主要靠这种方法，只能指挥一个很小的集团。即使是最专断的家长，也不可能完全靠命令来控制家里其他成员的每一行动。没有哪一支庞大的军队能够真正完全靠命令来统率。将军显然不可能掌握必要的情报来指挥最低级的士兵的每一行动。在指挥系统的每一级，无论是军官还是士兵都必须注意考虑特殊情况，即考虑上级不可能了解的情况。指挥必须以自愿的合作来补充——这种合作不那么明显可见，比较难于捉摸，但却是协调大批人活动的最为基本的方法。

俄国是个典型的例子，是所谓典型的中央计划经济，它那巨大经济被认为是靠命令来组织的。但这只是想象而并非事实。在经济的每一层，都有自愿的合作来补充中央计划的不足或抵消它的硬性规定——有时是合法地进行，有时是非法地进行。①

①参看赫德里克·史密斯：《俄国人》（纽约：方形丛书和纽约时报图书公司，1976年）；并参看罗伯特·G．凯泽：《俄国：人民与权力》（纽约：阿瑟纽姆公司，1976年）。的因素，它运行的效率肯定还会更低。最近柬埔寨的经验悲剧性地说明，完全不要市

场，会使人们付出多么惨重的代价。

在农业方面，国营农场的全日工可以利用业余时间在小块自留地上种粮食、饲养牲畜，供自己用或在比较自由的市场上出售。这种自留地只占全国农田总面积的不到百分之一，但据说提供了苏联全部农产品的将近三分之一（“据说”，这是因为大概有些国营农场的产品，暗中当作自留地的产品出售了）。

在劳动市场方面，个人很少受命去做特定的工作；在这个意义上，实际上没有什么指导。倒是用人单位为各种工作提出工资，而个人去求职，这同资本主义国家很相象。只要受雇，人们就可能被解雇，也可能主动辞掉工作而去从事自己所喜爱的工作。但实际上有许多限制影响了人们挑选工作的自由，而且法律也禁止任何人成为雇主。尽管如此，却仍有许多地下工厂为商品齐全的黑市服务。靠强制来大规模地分配工人，干脆就行不通；而且很明显，要完全压制私人经营活动也是办不到的。

在苏联，各种工作的吸引力，常常取决它们能提供多少非法兼职的机会。莫斯科的居民碰到家里什么设备坏了，如果找国营的修理站，他可能得等几个月才能得到修理。但他可以不这样做，而去雇一个兼职的人——很可能就是在国营修理站工作的人。住户的设备马上就能修好，那个兼职的也可得到一些外快，真是两全其美。

这种自发的市场因素虽然与官方的马克思主义意识形态相抵触，但却获得了很大发展，因为要消灭它们，代价太大。自留地是可以被禁止的，但人们一想起三十年代的饥荒，便感到不寒而栗。现在苏联的经济已很难说是高效率的典范了。要不是有那些自发的因素，它运行的效率肯定还会更低。最近柬埔寨的经验悲剧性地说明，完全不要市场，会使人们付出多么惨重的代价。

正如没有一个社会能够完全按指挥原则运行那样，也没有一个社会能够完全通过自愿的合作来运行。每一个社会都有一些指挥的成分。它们可采取多种形式。可以是直截了当的。如征兵，禁止买卖鸦片或甜味素，法院禁止被告或要求被告采取某些行动；也可以是非常隐蔽的，如征收重税来劝阻人们吸烟——如果这不算命令的话，可以说是我们当中的一些人对另一些人的一种暗示。

两者如何搀合，关系极为重大。或是自愿的交易基本上是地下活

动，其发展是由于占支配地位的指挥成分过于死板城是自愿的交易成为主要的组织原则，在某种程度上得到指挥成分的补充。地下的自愿交易可以防止统制经济崩溃，可以使它艰难地运行，甚至取得某些进展。对于主要以统制经济为基础的专制统治来说，它起不了什么破坏作用。另一方面，自愿交易占支配地位的经济内部就具有促进繁荣和人类自由的潜力。它也许在这两方面不能完全发挥其潜力，但就我们所知，凡达到过繁荣和自由的社会，其主要组织形式都必然是自愿交易。不过我们要赶紧补充一句：自愿交易并不是达到繁荣和自由的充足条件。这至少是迄今为止的历史教训。许多以自愿交易为主组织起来的社会并没有达到繁荣或自由，虽然它们在这两方面取得的成就要比独裁社会大得多。但自愿交易却是繁荣和自由的必要条件。

通过自愿交易进行合作

有一个有趣儿的故事，名叫“小铅笔的家谱” ①，非常形象地说明了自愿的交易怎样使千百万人能够互相合作。里德先生用“铅笔——即所有能读书会写字的大人小孩都熟悉的普通木杆铅笔”的口气，异想天开地这样开始讲他的故事：“没有一个人……知道我是怎么造出来的。”然后他就讲述制造铅笔的前前后后。首先木头来自一棵树，“一棵长在北加利福尼亚和俄勒冈的笔直的雪松。”把它砍倒，运到站台需要“锯、卡车、绳子……和无数其他工具”。这些工具的制造过程涉及许多人和各种各样的技能：“先采矿、炼钢，然后才能制造出锯子、斧子和发动机；先得有人种麻，然后经过各道工序的加工，才制造出了又粗又结实的绳索；伐木场里要有床铺和食堂，……伐木工人喝的每一杯咖啡里面，就不知包含有多少人的劳动”

①载《自由人》杂志；1958年12月。

接着，木料被运进木材加工厂，在那里圆木被制成板条，然后把板条从加利福尼亚州运到威尔克斯巴勒，在那里做成这支讲这个故事的特定的铅笔。但这还只是铅笔的外皮，那个铅心实际上根本就不是铅。它最初是从锡兰开采出来的石墨，经过许多复杂的加工，最后才制成铅笔的铅心。

铅笔头上的那一圈金属是黄铜。他说：“请想想看所有那些开采锌矿和铜矿的人吧，想想看所有那些运用自己的技术把这些自然的产物做成闪亮的铜片的人吧。”

那个我们叫做擦子的东西在铅笔制造业上叫“疙瘩”。一般以为那是橡皮的。但是里德先生告诉我们说，橡皮只用于结合的目的。起擦除作用的实际上是“硫化油膏”，这东西看起来象橡皮，其实是用荷属东印度群岛（即现在的印度尼西亚）产的菜子油和硫氯化物反应制成的。

讲了这一大通之后，铅笔说：“有哪个愿意出来反驳我上面说过的那句话：地球上没有一个人知道怎样制造我？”

成千上万参与制造铅笔的人，没有一个是因为自己需要铅笔去干那一行的。他们中间有的人从未见过铅笔，不知道它是干什么用的。每一个人都把他的工作看作是取得他所需要的货物和劳务的方法——而这些货物和劳务则是我们为了得到我们所要的铅笔而生产的。每次我们到商店里去买一支铅笔，就是在用我们的一点点劳务去交换那制造铅笔的成千上万人的一小点劳务。

令人惊奇的是，没有谁坐在中央办公大楼里，号令那成千上万的人，没有宪兵队来强制人们执行不曾发布过的命令，但竟然制造出了铅笔。这些人居住在许多地方，讲不同的语言，信不同的教，还可能互相仇视——但是这些区别全都不妨碍他们合作生产铅笔。这是怎么回事，亚当·斯密在二百年以前就给了我们答案。

[以下删除]

价格的作用

亚当·斯密在《国富论》中阐述的主要思想，简单得常常使人发生误解：如果双方的交换是自愿的，那就只有在他们都相信可以从中得益时，才会做成交易。经济上的谬论，大都是由于人们忽视了这个简单的道理，而往往认为，就那么一块饼，一方要多得就必得牺牲另一方。

斯密的这一见解在两个人之间的简单交易中是容易理解的。但要懂得它怎么能使生活在世界各地的人们合作来促进他们各自的利益，就困难多了。

价格制度就是这个机制，无须中央指导、无须人们相互对话或相互喜好，就能完成这个任务。你每天买铅笔或面包时，并不知道铅笔是谁做的，麦子是谁种的，是白人还是黑人，是中国人还是印度人。价格制度使人们能够在他们生活的某个方面和平地合作，而每个人在所有其他方面则各行其是。

亚当·斯密的天才的闪光在于他认识到，在买者和卖者之间的自愿交

易中——简单地说就是在自由市场上——出现的价格能够协调千百万人的活动。人们各自谋求自身利益，却能使每一个人都得益。亚当·斯密认为，经济秩序可以作为许多各自谋求自身利益的人的行动的非有意识的结果而产生，这在当时是个惊人的思想，直到今天仍不失其意义。

价格制度运行得这样好，这样有效，以至我们在大多数时间里都感觉不到它。直到它的运行受到阻滞，我们才认识到它的良好作用，但即使到那时，我们也很少认识到麻烦的根源。

1974年石油输出国组织实行石油禁运之后突然出现的排长队买汽油的现象，和1979年伊朗革命后的春夏两季再度出现的同样现象，是最近这方面的显著例子。这两次石油危机，使原油的进口供应陷入了极度混乱的状态。但这在完全依靠进口石油的日本和西德并没有导致人们排队买汽油。而在自己生产许多石油的美国却导致了排长队，其原因，也是唯一的原因，是由于政府部门执掌的法规不允许价格制度起作用。在一些地区，价格被指令控制得过低，而价格稍高一点本来是可以使加油站有足够的油来满足消费者的需要的。石油按命令分配给全国各地，而不是按在价格上反映出来的需求的压力，其结果是在一些地方过剩，而在另一些地方是缺货和排长队。价格制度的顺利运行——数十年来它保证了每个消费者能够随自己的便在任何一个加油站不必怎么等待就买到汽油——被一种官僚主义的即兴之作代替了。

价格在组织经济活动方面起三个作用：第一，传递情报；第二，提供一种刺激，促使人们采用最节省成本的生产方法，把可得到的资源用于最有价值的目的；第三，决定谁可以得到多少产品——即收入的分配。这三个作用是密切关联的。

传递情报

假设，不管是什么原因，对铅笔的需求有所增加——也许是因为出生的孩子多增加了学生人数。零售商发现铅笔的销路增加了。他们会向批发商定购更多的铅笔。批发商会向制造商定购更多的铅笔。制造商会定购更多的木料、黄铜、石墨——用于制造铅笔的所有各种产品。制造商为了使他们的供应者更多地生产这些产品，就得出更高的价钱。较高的价钱会促使供应者增加他们的劳动力，以便应付增加了的需求。为了得到更多工人，他们就得出较高的工资或较好的工作条件。这样，就象水波似的愈来愈扩大，把消息传给全世界，知道对铅笔的需求增加了

——或者，说得更确切些，是对某种他们生产的东西的需求增加了，他们可能知道其原因也可能不知道其原因。

价格制度只传递重要的情报，而且只传递给需要知道的人。举例说，木材商并不需要知道，铅笔的需求增加是因为小孩出生得多还是因为有一万四千份政府公文要用铅笔填写。他们甚至无需知道铅笔的需求增加。他们只需要知道有人愿意为木料出更高的价钱，而且这个价钱会维持很久，值得去满足这种需求。这两种情报都来自市场价格——前一种来自现时价格，后一种来自期货价格。

要有效地传递情报，一个大问题是保证每一个能使用这种情报的人得到它，不让那些不需要它的人把它束之高阁。价格制度自动解决了这个问题。传递情报的人受到一种刺激，去寻找能使用情报的人，而且他们最后是能够找到的。能够使用情报的人也受到一种刺激去获得情报，而他们最后也是能够得到情报的。铅笔制造商同卖给他木料的人接触。他总是试图找到新的供应者，能够提供较好的产品或是要较低的价钱。同样，木材商人同他的顾主接触，并总是试图找到新的顾主。另一方面，那些眼下不从事这些活动而且将来也不打算从事这些活动的人，则对木料的价格不感兴趣而予以漠视。

通过价格传递情报，当今由于有组织良好的市场和专业化的消息传送设施，而大为方便了。看一看《华尔街日报》上每天的行情表，是一件很有意思的事情，且不说许多更专业化的商业出版物。这些价格几乎是当即反映全世界发生的事情。在遥远的一个主要产铜国家发生了革命，或是由于其他原因，铜的生产中断，铜的现价会立刻陡涨。要了解熟悉行情的人估计铜的供应会受多久的影响，你只需要查一下同一版上的期货行情就行了。

即使是《华尔街日报》的读者，大多也只关心少数几种价格。他们可以不管其他的价格。《华尔街日报》提供这种情报，并不是出于利他主义，也不是因为它认识到这个经济的运行是何等重要。促使它提供情报的，就是那个它促进其运行的价格制度。它发现，公布这些价格——即另一套价格传递给它的情报——能增加报纸发行量从而赚更多的钱。

价格不仅把情报从最终的购买者那里传给零售商、批发商、制造商和拥有各种资源的人，它们还以其他方式传递情报。假定有一处森林失火或是工人罢工，使木材供应减少而木材的价格上涨，这就告诉铅笔制

造商应该少用木料。如果还生产原先那么多铅笔而又不能加价售出，那就要吃亏。铅笔的产量缩减，会使零售商提高价格，而加价会使使用者把铅笔用得更短或者改用自动铅笔。使用者用不着知道铅笔为什么涨价，而只需知道铅笔涨价就行了。

阻止价格自由地反映供求状况，会妨碍情报的精确传递。私人垄断——由一个生产者或生产者卡特尔操纵一种特定的商品——就是一个例子。这并不妨碍通过价格制度传递情报，但它的确歪曲所传达的情报。1973年石油卡特尔把油价提高三倍，传递了很重要的情报。但是这个价格所传递的情报并不反映石油供应的突然减少，也不反映关系到未来石油供应的新技术知识的突然发现，或是别的什么能够确实影响石油和其他能源供应的事情。它只是传递了这样一个情报：一些国家成功地达成了定价和分销协议。

美国政府对石油和其他能源实行价格管制，妨碍了价格把石油卡特尔的影响精确地传送给用油者。其结果是，由于不让价格的上涨来促使美国消费者节约石油而加强了石油卡特尔的地位，同时迫使美国建立庞大的控制机构，来分配不足的供应（一个能源部1979年开支约一百亿美元，雇用了两万人）。

私人对于价格的歪曲固然重要，但在当今，政府是对自由市场制度的主要干扰源。干扰的方法是征收关税和对国际贸易实行其他限制，采取冻结或影响价格（包括工资）的国内措施（见第二章），管理某些行业（见第七章），以及采取货币和财政政策来造成反常的通货膨胀（见第九章）。

反常的通货膨胀造成的重大不利影响之一，可以说是使价格传递情报的作用失灵。例如，如果木材的价格上涨，木材制造商无法知道这是因为通货膨胀使物价普遍上涨呢，还是因为在涨价前木材同其他产品相比，需求有所增加而供应有所减少。对于组织生产来说，重要的是关于比较价格即一种东西和其他东西相比的价格的情报。

高度的通货膨胀，特别是变化无常的通货膨胀使这种情报陷于无意义的静态。

刺激

精确情报的有效传递，如果不能刺激有关的人去根据这种情报采取适当的行动，那传递情报就毫无意义。如果有人告诉木材生产者市场对

木材的需求有所增加，但这并没有刺激木材生产者生产更多的木材来对涨价作出反应，那就没有必要告诉他这件事。自由价格制度的妙处之一是，传递情报的价格也提供刺激，使人对情报作出反应，还提供这样做的手段。

价格的这个作用同第三个作用——决定收入的分配——密切关联，不把后者考虑在内就说不清楚。生产者的收入——他的活动所得——取决于他出售产品的所得和制造产品的开销之间的差额。他反复权衡二者，最后确定的产量使他处于这样一种状态：再多生产一点会使增加的成本同增加的收入相等。而价格的提高改变了这种状态。

一般说来，他生产得越多，生产的成本也越高。他必须采伐更偏僻或其他条件更差的地方的树木；他必须雇用技术水平较低的工人，或者付出较高的工资以从其他行业吸引熟练工人。但是现在价格提高了，使他能够承受较高的成本，这就提供了增加生产的刺激和这样做的手段。

价格还提供另外一种刺激，使人不仅按关于需求增加的情报行动，还按关于最有效的生产方法的情报行动。假定有一种木材因短缺，而比别的木材贵，铅笔制造商便获得这种木材涨价的情报。由于他的收入也取决于售货所得和制造成本之间的差额，他就受到一种刺激去节省那种木材。换一个例子，伐木工人使用链锯还是手锯，那要看链锯和手锯的价格，哪一种成本低，要看每种锯需要的劳动量以及不同种劳动的工资。因而伐木行业受到一种刺激去获得有关的技术知识，并把它同价格所传递的情报结合起来，以最大限度降低成本。

还可以举另一个更为有趣的例子来说明价格制度的微妙作用。1973年石油输出国组织提高石油的价格，增加了使用链锯的成本，使情况变得稍稍对手锯有利。如果这个例子似乎太牵强，不妨想一想石油涨价对运送木材的两种卡车的影响，一种是烧柴油的，另一种是烧汽油的。

把这例子推进一步，石油的涨价，就其容许发生的程度来说，增加了用油多的产品的成本，增加的幅度要大于用油少的产品的成本。因而消费者受到一种刺激而改用后一种产品。最明显的例子是人们从前喜欢体积大的汽车，现在喜欢体积小的汽车，从前用石油取暖现在改用煤炭或木柴取暖。让我们进一步来看更深远的影响：生产成本的增加或需求量的增加（由于把木头作为替代能源），使木材的比较价格上涨，由此引起的铅笔的涨价，这给消费者一种刺激，使之节约铅笔；凡此种种，

价格的变化会带来无穷的影响。

迄今我们只论述了价格对生产者和消费者的刺激作用，实际上它对其他生产资料的拥有者和工人也起作用。木材需求量的增加会使伐木工人的工资提高。这是一种信号，表明对那种劳动的需求增加了。工资的提高刺激了人们，使一些原来不想当伐木工人或干其他活儿的人现在愿意当伐木工人了。进入劳动市场的年青人更多地成为伐木工人。在这里，政府和工会的干预同样会歪曲所传递的情报或阻碍个人根据情报而自由行动，前者的干预手法是规定最低工资，后者的干预手法是限制人们进入这个行业（见第八章）。

关于价格的情报——不论是各行各业的工资或地租，还是资本用于各种用途带来的收益——并不是唯一关系到决定如何使用某一种资源的情报。它甚至可能并不是最重要的情报，特别是当关系到如何使用自己的劳动的时候。最后的决定除价格外，还取决于个人的兴趣和本事——即取决于伟大的经济学家阿尔弗雷德·马歇尔称之为一种职业的、货币的或非货币的全部有利之处和不利之处。对一种职业感到满意可以补偿较低的工资。另一方面，较高的工资可以补偿不惬意的工作。

收入的分配

我们知道，一个通过市场获得收入的人，他的收入取决于他出售货物和劳务的所得同他在生产这些货物和劳务时所花费的成本之间的差额。所得主要是直接付给我们拥有的生产资源的款项—一如付给劳动的工资或付给土地建筑物或其他资本的使用费。企业家——如铅笔制造商——的情况形式上可能有所不同，但本质上是一样的。他的收入也取决于他拥有的每一种生产资源的多寡，取决于市场为使用这些资源确定的价格。不过企业家拥有的生产资源主要是组织企业，协调企业资源以及承担风险等方面的能力。他也可以拥有一些企业所使用的生产资源，在这种情况下，他的收入，部分就取自使用这些资源的市场价格。同样，现代公司的存在并没有改变这种情况。我们泛泛地说到“公司收入”或有收入的“企业”。这是比喻的说法。实际上，公司是业主即股东和除股东资本（公司所购买的这种资本的劳务）外的资源这二者之间的媒介。只有人才得到收入，他们通过市场，从他们拥有的资源上面得到收入，不管这些资源采取什么形式，是公司股票、债券、土地还是他们个人的能力。

在美国这样的国家，主要的生产资源是个人的生产能力，即经济学家的所谓“人力资本”。美国通过市场交易产生的总收入中，大约有四分之三是雇员的报酬（工资、薪金以及补助），其余部分约有一半是农场主和非农业企业主的收入，这里面既有对个人劳务的报酬又有使用企业主资本的费用。

物质资本——工厂、矿山、办公楼、商店；公路、铁路、机场、汽车、卡车、飞机、船只；水坝、炼油厂、电站；住房、冰箱、洗衣机，等等——的积累对经济增长起了极其重要的作用。没有物质资本的积累，我们决不可能取得这样大的经济发展。不维持代代传下来的资本，一代的所得就会被下一代花光。

但是，人力资本的积累——其形式是知识技能的提高、健康状况的改善以及寿命的延长——也起了极其重要的作用。物质资本和人力资本是相辅相成的。物质资本为人提供工具，使他大大提高生产力。而人能够发明新形式的物质资本，懂得使用物质资本，从中得到最大好处，并在越来越大的规模上组织使用物质资本和人力资本，使物质资本更富于生产力。物质资本和人力资本都必须得到照管和替换。人力资本要比物质资本更难于照管和替换，而且照管和替换的费用更大——这就是为什么人力资本得到的报酬要比物质资本得到的报酬增长得快得多的主要原因。

我们每一个人拥有的每一种资源的数量，部分取决于偶然性，部分取决于我们自己或别人的选择。偶然性决定我们的基因，基因影响我们的体格和智力。偶然性决定我们的出身和文化环境，从而决定我们发展自己体力和脑力的机会。偶然性还决定我们可能从父母或其他施舍人那里继承的资源。偶然性可能破坏或增加我们最初的资源。但是选择也起重要的作用。我们决定怎样使用我们的资源，是勤奋工作还是随随便便，是干这一行或是另一行，是从事这种冒险还是另一种冒险，是积蓄还是花费——这些可以决定我们是消耗资源还是改善和增加资源。我们的父母、其他施舍人以及千百万可能同我们毫无关系的人的同样决定也会影响我们继承的东西。

市场为使用我们的资源规定的价格，也受偶然性和选择的影响。弗兰克·西纳特拉的嗓子在二十世纪的美国备受欢迎。要是他碰巧出生和生活在印度，是否也能受到欢迎呢？狩猎的技能在十八世纪和十九世纪的

美国用处很大，而在二十世纪的美国用处就小得多了。棒球手的技术在二十年代要比篮球运动员的技术得到高得多的报酬，但在七十年代却正好相反。所有这些事情都牵涉到偶然性和选择——就这些例子来说，大多是劳务消费者的选择决定不同项目的相对市场价格。但是我们通过市场从资源的劳务上面所得到的价格也取决于我们自己的选择——在哪儿定居，怎样使用我们的资源，把资源的劳务出售给谁，等等。

在任何社会里，不管它是怎样组织的，总有对收入分配的不满。我们大家都感到难以理解，我们的收入为什么少于那些看来并不比我们强的人，或者，我们的收入为什么多于大多数人，他们不是也很需要，哪一方面也不比我们差吗？远处的田野总是显得更绿——于是我们就归咎于现存的制度。在统制制度下，妒嫉和不满针对统治者。在自由市场制度下，就针对市场。

结果之一是人们试图把价格制度的这种作用——分配收入——同它的其他作用——传递情报和提供刺激分开来。在美国和其他主要依赖市场的国家，近几十年的政府活动有许多就是为了改变收入分配受市场支配这种状况的，以便用另一种更为平均的方式分配收入。目前公众舆论的压力很大，要求在这方面采取进一步的措施。我们将在第五章里较为详尽地讨论这一问题。

如果我们不利用价格来影响收入分配，且不说完全决定收入分配，那么，不管我们的愿望如何，要利用价格来传递情报，刺激人们行动是根本不可能的。一个人的所得如果不取决于其资源提供的劳务应得到的价格，那什么会刺激他寻找有关价格的情报或根据这个情报采取行动呢，如果不管雷德·阿德尔干不干堵塞失去控制的油井这种危险工作，他的收入都一样，那他为什么要干这样危险的工作呢，他可能因一时冲动干一会儿。但是他会以此为职业吗，如果不管努力工作与否，你的收入都一样，那你为什么要努力工作呢，如果你费了很大劲儿找到了愿意出最高的价钱购买你要出卖的东西的买主，但实际上却得不到任何好处，那你为什么还要这样做呢，如果积累资本得不到报酬，那么人们为什么要把现在可以享受的东西推迟到将来享受呢，为什么要积蓄呢，人们的自愿节制怎么会积累现在这么多物质资本呢？如果维持资本得不到报酬，那么人们为什么不把积累或继承的资本消耗掉呢，由此可见，如果人们不让价格影响收入的分配，他们也不能利用价格干别的事情。唯一

的替代办法是实行控制。由某个政府机构来决定谁该生产什么，生产多少。由某个政府机构来决定谁该扫街，谁该管理工厂，谁该当警察，谁该当医生。

在共产党国家，价格制度的这三种作用之间的密切关系是以另一种方式表现出来的。这些国家思想意识的基础是：在资本主义制度下，劳动遭受着所谓剥削，而按照“各尽所能，各取所需”这一马克思的名言建立的社会则具有无比的优越性。但是，由于纯粹的统制经济是无法运转的，它们不可能把收入完全同价格分开。

对于物质资源——土地、建筑物等等——共产党国家采取了极端措施，把它们变成了政府的财产。其后果是减少了维持和改善物质资本的刺激。大家都拥有某种东西而又没有一个人拥有它，维持或改善物质资本的状况同任何人都没有直接的利害关系。这就是为什么苏联的建筑物——象美国的公共房屋那样——才建起一两年就显得破旧，为什么国营工厂的机器经常出故障，需要修理，为什么公民不得不求助黑市来维持他们个人使用的资本的缘故。

对于人力资源，共产党政府没有能够走得家处理物质资本那么远，虽然它们曾经尝试过。它们不得不容许人们在一定程度上掌握自己的命运，让他们作出自己的决定，不得不让价格来影响和指导这些决定并规定收入的分配。当然，它们歪曲了价格，不让它成为自由市场价格，但它们终究没能取消市场力量。

统制经济效率的明显低下，使社会主义国家——俄国、捷克斯洛伐克、匈牙利、中国——的计划人员不得不认真考虑在组织生产时更多地利用市场的可能性。在一次东西方经济学家的会议上，我们有一次听到匈牙利的一位马克思主义经济学家侃侃而谈，声称重新发现了亚当·斯密的看不见的手——这可真是一个了不起的思想成就，如果不是有点多余的话。他试图改造这只手，想利用价格制度来传递情报和有效地组织生产，但不让它分配收入。不用说，他在理论上失败了，正如共产党国家在实践上遭到了失败一样。

更广泛的见解

人们一般认为，亚当·斯密的“看不见的手”只对货物或劳务的买卖起作用。但经济活动并不是人类活动的唯一领域，在其他领域里，也同样是在每个人追求自身的利益而同其他人合作的时候，自然而然地产生出

了错综复杂的结构。

让我们以语言为例。语言有一个不断发展变化的复杂结构，但却秩序井然，丝毫不乱，这并非有任何中央机关在计划它。没有人决定什么词该用到语言里，文法应该是什么样，哪些词应该是形容词，哪些词应该是名词。法兰西学院倒是试图控制法国语言的变化。但为时已晚。它建立时，法语早已成了结构精巧的语言，它只不过是批准已经发生的变化而已。其他国家还很少设立这样的机构来控制语言。

语言是怎么发展起来的？语言的发展同经济秩序通过市场而发展的过程很相象，也是由于个人之间自愿的相互作用造成的，不过在这里相互谋求交换的是思想、情报或传闻，而不是货物和劳务。人们赋予一个词这样或那样的意义，或者当需要的时候创造新词。人们越来越多地按某种顺序运用语言，后来就形成了规则。愿意相互交流思想的双方对他们所使用的词规定相同的意思，由此而得到了便利。当越来越多的人这样做时，一种共同的用法就传开来，这个词也就被收入了字典。在这里，没有任何强制，没有中央计划人员发号施令。不过近来公立学校在使字词的用法标准化方面起了重要的作用。

另一个例子是科学知识。各学科的结构——物理学、化学、气象学、哲学、人类学、社会学、经济学——并不是任何人深思熟虑的产物。它象托普西（译注：小说中一孤儿名，她毫不费劲地成长）那样，“只管一个劲儿地成长”。之所以如此，是因为学者们感到这样方便。它并不是固定不变的，而是随着各种需要的发展而变化的。

任何一门学科的发展都与经济市场的发展极其相似。学者们相互合作，因为他们发现这样做相互有利。他们从相互的工作中接受他们认为有用的东西。他们通过交谈、传阅未出版的材料、出版杂志或书籍等方式交换研究成果，合作是世界范围的，就象在经济市场上一样。学者同行们的尊敬和赞同所起的作用，同货币报酬在经济市场上所起的作用是一样的。为了博得人们的尊敬，让同行接受他们的成果，学者们往往在最有科学价值的方面下功夫。一个学者在另一学者的成果上发展，使总体比单个加在一起的总和更大。他的成果反过来又成为进一步发展的基础。正如现代的汽车是货物自由市场的产物一样，现代物理学是思想自由市场的产物。特别是最近一个时期，科学知识的发展也受到了政府干预的许多影响，这种干预影响了资源的利用和社会需要的知识的发展。

不过到目前为止，政府的影响还不是特别严重的。然而具有讽刺意味的是，许多曾经强烈赞成政府对经济活动进行中央计划的学者已经很清楚地认识到，由政府对科学进行中央计划会给科学的发展带来多么大的危险。他们担心各门学科的先后发展顺序将由上面来确定，而不是通过科学家的探求和摸索自然而然地形成。

一个社会的价值准则、它的文化、它的社会习俗，所有这些都是通过自愿的交换和自发的合作发展起来的，其复杂的结构是在接受新东西和抛弃旧东西、反复试验和摸索的过程中不断演变的。举例来说，没有哪一个君王规定过，加尔各答居民欣赏的音乐应该根本不同于维也纳居民欣赏的音乐。各国大不相同的音乐史，没有经过任何人的“规划”，而是通过一种与生物进化相平行的社会进化发展起来的。当然，个别的君主以至民选的政府可以象大富翁那样，倡导某种音乐或资助某个音乐家，从而影响音乐的自然发展。

自愿的交换产生的结构，不论是语言、科学发明、音乐风格还是经济制度，都有其自己的生命。它们能够在不同情况下采取许多不同的形式。自愿的交换能够在某些方面产生一致而又在其他方面产生不同。这是一个难以捉摸的过程，它的总的运行规律不难掌握，但它所产生的具体结果却很少能被人们预见到。

上述例子不仅说明了自愿交换发生作用的巨大范围，而且还说明必须给予“私利”这个概念以广泛含义。狭隘地专注于经济市场，导致了人们狭隘地解释私利，说私利就是目光短浅的自私自利，只关心直接的物质报酬。经济学受到斥责，说它只是依靠与现实完全脱节的“经济人”来得出一般性经济结论，而这个“经济人”不过是一架计算机，只对金钱的刺激作出反应。这是巨大的误解。私利不是目光短浅的自私自利。只要是参与者所关心的、所珍视的、所追求的，就都是私利。科学家设法开拓新的研究领域，传教士设法把非教徒变成教徒，慈善家设法救济穷人，都是在根据自己的看法，按照他们认定的价值追求自己的利益。

政府的作用

政府是怎么牵扯进来的，在某种程度上，政府是自愿合作的一种形式，是人们挑选来达到某些目标的方法，因为他们相信，政府是实现某些目标的最有效的方法。

最明白的例子是，人们可以自由选择居住在哪里，也就是说可以自

由选择受什么样的地方政府的统治。你决定住在这个地方而不住另一个地方，其中一部分原因可能是地方政府提供的服务不同。如果它从事的活动你反对或不愿为之出钱，它们不是你赞成和愿意为之出钱的活动，那你可以迁到别处去。只要有选择，就有竞争，尽管竞争往往是有限的，但却是实实在在的。

然而，政府并不仅仅是一种选择。它还是一个机构，广泛地被认为拥有独断的权力，可以合法地使用强力或以强力为威胁，来使我们当中的一些人得以合法地强制另一些人。政府的这一更为基本的作用，在大多数社会里已随着时间的推移而发生了巨大变化，而且在任一特定时期里，政府的这一作用在各社会之间也存在着很大差别。本书的其余部分将用许多篇幅来论述最近几十年中美国政府的作用是怎样变化的和它的活动产生了什么影响。

在开始简要地论述这一问题的时候，让我们先考虑一个看起来很不相关的问题。假设有这样一个社会，其成员希望作为个人、家庭、自愿集团的成员或有组织的政府的公民，获得尽可能多的选择自由，那政府应该起什么作用呢，亚当·斯密在二百年前最为圆满地回答了这个问题：

一切特惠或限制的制度，一经完全废除，最明白最单纯的自然自由制度就会树立起来。每一个人，在他不违反正义的法律时，都应听其完全自由，让他采用自己的方法，追求自己的利益，以其劳动及资本和任何其他人或其他阶级相竞争。这样，君主们就被完全解除了监督私人产业、指导私人产业、使之最适合于社会利益的义务。要履行这种义务，君主们极易陷于错误，要行之得当，恐不是人间智慧或知识所能做到的。按照自然自由的制度，君主只有三个应尽的义务——这三个任务虽很重要，但都是一般人所能理解的。第一，保护社会，使不受其他独立社会的侵犯。第二，尽可能保护社会上各个人，使不受社会上任何其他人的侵害或压迫，这就是说，要设立严正的司法机关。第三，建设并维持某些公共事业及某些公共设施（其建设与维持绝不是为着任何个人或任何少数人的利益），这种事业与设施，在由大社会经营时，其利润常能补偿所费而有余，但若由个人或少数人经营，就决不能补偿所费。①

①亚当·斯密：《国富论》，下卷，商务印书馆1979年版，第252-253页。

前两项义务是简单明了的：必须保护社会上的每一个人免遭外国人

或自己同胞的强制。没有这种保护，我们就不会有真正的选择自由。手执凶器的强盗在抢劫的时候常说，“你要钱还是要命？”这也是一种选择，但谁也不会说这是自由的选择，说受害者的交换是自愿的。

当然，正如我们将在本书中反复看到的那样，一个机构尤其是政府机构“应该”实现的目标是一回事，而这个机构实际实现的目标则是另一回事。负责建立某一机构的人的意图，同管理这个机构的人的意图往往大不相同。同样重要的是，所取得的结果常常同所希望得到的结果大不一样。

防止来自外部和内部的强制，需要有军队和警察。但军队和警察并不总是成功的，它们有时把权力用于同自己的职能很不相干的目的。要建成并维护一个自由的社会，一个主要问题就是如何确保赋予政府的强制力量只用于维护自由，而不变成对自由的威胁。我国的创建人在起草宪法时曾为此煞费苦心，但我们却往往忽视这一点。

亚当·斯密提出的第二项义务，不仅包括警察职权范围内的事，即保护人们不受肉体的强制，而且还包括设立“严正的司法机关”。自愿的交易，只要是复杂的或延续相当长的一段时间，就难免有含混的地方。世界上还没有那么好的印刷品，能事先写明可能发生的各种意外事件，确切说明交易各方在每一场合下的义务，因而总得有某种方法来调解纠纷。这种调解本身可以是自愿的，无须政府插手。在今天的美国，商业合同方面的纠纷，大多靠事先选好的私人调解人来解决。为适应这一需要，产生了一个庞大的私人司法体系。但是，最后的裁决，往往仍然要由政府的司法机关来作出。

政府的这个作用还包括制定一般性规则，也就是制定自由社会的公民在进行经济和社会活动时应遵守的规则，以便利自愿的交易。最明显的例子是私有财产的含义究竟是什么。我拥有一所房子。如果你驾驶私人飞机在我屋顶上方十英尺的空中飞过，这算不算“侵犯”了我的私有财产，如果是在一千英尺或三千英尺的空中飞过呢，我的产权止于什么地方，你的产权始于什么地方，并没有“自然的”规定。社会主要是靠习惯法来规定产权的含义，虽然近来立法所起的作用不断增加。

亚当·斯密提出的第三项义务，是人们最争论不休的问题。他本人认为这项义务适用的范围很窄。但有些人却一直用它来为政府开展极为广泛的活动作辩护。依我们看，斯密提出的第三项义务是政府应当肩负的

一项正当义务，其目的在于维护和加强自由社会；但政府也可以以此为理由，无限扩大自己的权力。

其所以正当，是因为通过严格自愿的交易生产某些货物和劳务花费太大。让我们来看斯密在说明第三项义务时所举的一个简单例子：城市的街道和公路可以通过私人的自愿交易来建造，费用靠征税偿付。但征税的开支同建造并维修这些街道或公路的花费相比，往往过于庞大。所谓“公共工程”，是指那些不是“为了任何个人的利益而建立和维持的工程......但它们”却值得“大社会”来建立和维持。

一个更不易捉摸的例子涉及对“第三者”的影响。“第三者”是指某一交易以外的人。这个例子说的是“烟尘的污害”。你的炉子喷出烟尘，弄脏了第三者的衣领。你无意中让第三者付出了代价。如果你愿意赔偿，他也许乐意让你弄脏他的衣领——但是要找出所有受到影响的人，或者这些人要找出谁弄脏了他们的衣领，要求你各个赔偿损失或者同他们各个达成协议，是根本办不到的。

你加给第三者的影响也可能并不需他们付出代价，反倒给他们带来好处。你把房屋周围绿化得很美，使所有过往行人都享受到这景色。他们可能愿意为得到这样的特权偿付点什么，但是要他们为观看你可爱的花草而缴钱，是行不通的。

用行话来说，“外界的”或“邻居的”影响会使“市场失灵”，也就是说我们不可能让受到影响的人得到补偿或付出代价，因为这样做费用太大；第三者被强加了不自愿的交易。

我们做任何事情，几乎毫无例外地都会对第三者产生一些影响，不论这种影响是多么微小，或受到影响的人距离我们多么遥远。结果，乍看起来，似乎政府采取的任何措施都是正当的，都是亚当·斯密的第三项义务所允许的。但这纯粹是误解。政府的措施也会对第三者产生影响。“外界的”或“邻居的”影响不仅可以使“市场失灵”，而且也可以使“政府失灵”。如果这种影响对于市场交易是重要的话，那它对于政府采取的旨在纠正“市场失灵”的措施多半也是重要的。私人活动对第三者的影响之所以意义重大，主要是因为难以弄清给外界带来的损失或好处。在容易弄清谁受到损失、谁得到好处而且损失、好处各有多大时，人们可以很容易地用自愿交易代替不自愿交易，或者至少是要求得到补偿。如果你的车子撞了别人的车子，责任在你一边，那政府可以迫使你赔偿对方

的损失，即使这种交易是不自愿的。如果能很容易地弄清谁的衣领将被弄脏，那你就可以赔偿将要受到影响的人，或者反过来，他们可以付钱给你，好使你的烟囱少冒些烟。

如果私人方面要弄清谁给了谁损害或好处，是困难的，那么要政府做到这一点也是困难的。因此，政府试图改变这种状况的努力最后只会把事情搞得更糟——把损失加到无辜的第三者头上或者让侥幸的旁观者得到好处。为了开展活动，政府必须抽税，这本身就影响纳税人的作为——这是对第三者的另一种影响。此外，政府权力的每一次扩大，不管是为了什么目的，都会增加这样一种危险，即政府不是为其大多数公民服务，而是变成一些公民压迫另一些公民的手段。可以这样说，每一项政府措施都背着一个大烟囱。

自愿安排接受第三者影响的能力，比我们骤看到时所想象的大得多。举个小例子，在饭馆里面付小费是一种社会习俗，可以使你为你并不认识或不曾见过的人提供更好的服务，反过来，也使你从另一些不知其尊姓大名的人那里得到较好的服务。不过，私人行动的确对第三者产生了非常严重的影响，因而政府有足够的理由采取行动。我们应当从滥用斯密的第三项义务所带来的恶果中吸取教训，但教训不是政府无论在什么情况下都不能进行干预，而是主张干预的人要肩负严格把关的责任。我们应当对提议中的政府干预详加考察，权衡得失，再行定夺。这样做，不仅因为政府干预的看不见的代价难以估计，而且还出于其他一些考虑。经验证明，政府一旦从事某项活动，就很难停止这项活动。那项活动可能并没有带来预想的结果，但却可能不断扩大，其预算不是被削减或取消，反而是不断增加。

政府的第四项义务，是保护那些被认为不能“负责的”社会成员。亚当·斯密没有明确提到这一义务。象亚当·斯密提出的第三项义务一样，这项义务也很容易被滥用。但这是不容推卸的义务。

自由只是对于负责的个人具有实在意义。我们不相信疯子或孩子的自由。我们必须设法在负责的个人和其他人之间划一界线，但这样做却会使我们最终维护自由的目标变得极为模糊不清。我们不能断然拒绝照管那些我们认为不负责的人们。

对于小孩子们，我们把责任首先交给他们的父母。家庭，而非个人，过去一直是而且现在仍然是组成我们社会的基本单位，虽然它已明

显削弱——政府干预活动增加的一个最不幸的后果。然而，把管孩子的责任交给父母大多是权宜之计而不是一条原则。我们有充分理由相信，父母比别人更关心他们的孩子，可以信赖他们会保护孩子，并保证他们成长为能负起责任来的人。但我们认为父母无权对孩子为所欲为——打他们、杀他们或者把他们卖给别人当奴隶。孩子生来就是负责的人。他们有他们的基本权利，而不只是双亲的玩物。

亚当·斯密提出的三项义务，或我们提出的四项义务，确实是“很重要的”，但它们远不象斯密所想象的那样“易于为一般人所理解”。虽然我们不能机械地根据这些义务来确定政府已经进行或打算进行的每一项干预活动是否可取，但它们毕竟为我们提供了一套原则，可以用来权衡利弊。即使作最自由的解释，它们也屏除大部分现有的政府干预，即所有那些“不是优惠就是限制的制度”。亚当·斯密曾坚决反对这些制度，而且最后摧毁了它们，但后来它们又以如下各种方式重新出现了：关税、政府对物价和工资的管制、对从事各种职业的限制、以及其他许多背离了斯密的“简单的自然自由制度”的干预。（其中许多将在以下各章里讨论。）

实践中的有限的政府

在当今世界上，似乎到处都是庞大的政府。人们也许要问，当今是否有这样的社会：它们主要依靠自愿交易，通过市场组织它们的经济活动，其政府只限于履行我们提出的四项义务。

也许最好的例子是香港。这是与大陆中国相邻的一块芝麻粒大小的地方，面积不到四百平方英里，却拥有差不多四百五十万人口。人口的密度几乎是不可置信的，每平方英里的人口十四倍于日本，一百八十五倍于美国。然而，香港人却享有全亚洲最高的生活水平，仅次于日本也许还有新加坡。

香港没有关税或其他对国际贸易的限制（除了美国和其他一些大国施加的一些“自愿”限制外）。那里不存在政府对经济活动的指导，没有最低工资条例，没有固定价格。居民自由自在，想向谁买就向谁买，想把东西卖给谁就卖给谁，想怎么投资就怎么投资，想雇什么人就雇什么人，想给什么人干活就给什么人干活。

政府虽起着重要的作用，但主要是履行我们上面所说的四项义务，而且它对这四项义务进行非常狭义的解释。它实施法律，维持秩序，提

供制定行为准则的手段，裁决争端，方便交通运输，以及监督货币的发行。它为从中国去的难民提供公共住房。虽然香港政府的开支随着经济的增长也有所增加，但在国民收入中所占的比例仍然属于世界最低之列。因而，低税保持了刺激。工商业者既可以因成功而获利，又必须为失败付出代价。

具有几分讽刺意味的是，英国的一块直辖殖民地香港，竟然成了现代自由市场和有限政府的范例。管理这块殖民地的英国官员之所以能使香港兴旺发达，是因为他们采取的政策与其母国采取的福利国家政策根本不同。

虽然香港是当代的一个杰出范例，但它并不是实践中的有限政府和自由市场社会的最重要的例子。这样的例子，我们得回到十九世纪去找。一个例子是1867年明治维新后最初三十年的日本，这我们留到第二章去说。

另外两个例子是英国和美国。在为结束政府对工商业的限制展开的斗争中，亚当·斯密的《国富论》是对这种限制的最早的打击之一。这场斗争经过七十年，最后在比听年以取消所谓“谷物法”获胜，该法律对进口小麦和其他粮食（统称谷物）征收关税并施加其他限制。这样开始了历时四分之三世纪的完全自由的贸易，直到第一次世界大战爆发，并完成了早在几十年前就已开始的向高度有限政府的过渡。用上面引用的亚当·斯密的话来说，这个变化使每个英国居民享有了“完全的自由，可以采用自己的方法，追求自己的利益，以其劳动及资本和任何其他人或其他阶级相竞争”。

经济因此而迅速发展，老百姓的生活水平显著提高。在这种情况下，就更显出了某些贫苦地区的惨景，对此狄更斯和当时的其他小说家都有极其生动的描述。人口随着生活水平的提高而增加。英国在世界各地的力量和影响不断增加。在上面所有一切获得发展的同时，政府开支却缩减到只占国民收入的很小一部分，从十九世纪初期的接近国民收入的四分之一降到1897年维多利亚女王统治六十周年大庆时的大约十分之一，这一年可以说是英国鼎盛时期的顶峰。

美国是另一个惊人的例子。十九世纪的美国是征收关税的。亚历山大·汉密尔顿在他的著名的《关于制造业的报告》中，曾为之进行辩护，试图——肯定没有成功——反驳亚当·斯密主张自由贸易的论点。但按

照现在的标准来看，那时的关税是很低的，而且政府对国内外自由贸易没有施加多少别的限制。直到第一次世界大战之后，移民入境仍然几乎是完全自由的（只是对从东方来的移民施加限制）。正如自由女神铜像上的铭文所说的那样：

给我，你们那疲劳的，你们那穷苦的，
你们那挤作一团、渴望自由的人们，
你们那富饶的海岸抛弃的可怜垃圾。
送给我这些无家可归、颠沛流离的人：
我在这金门旁举灯相迎。

移民成百万到来，我们成百万地接受。他们不受任何人的干涉，自由自在地生活劳动，日子越过越好。

有些人毫无根据地把十九世纪的美国描绘成剥削成性的资本家和极端个人主义横行的时代。据说，当时垄断资本家残酷地剥削穷人，他们鼓励移民，然后敲骨吸髓地榨取他们的血汗。华尔街被描绘成了欺骗小城镇居民的恶魔，说它专门吸吮中西部农民的血，幸亏他们身体强壮，尽管受尽折磨，还是活下来了。

实际远非如此。移民源源不断地涌入美国。最初来的可能受骗，但十年二十年后仍有成百万人继续到美国来受剥削，就是不可想象的事了。他们来是因为那些先来的人大都实现了自己的希望。纽约的街道不是黄金铺成的，但是苦干、节俭和冒险精神带来了在欧洲不可想象的报酬。新来的移民从东往西扩展。随着他们的扩展，出现了一座座城市，越来越多的土地得到耕种。国家越来越兴旺发达，移民分享了繁荣。

如果农民受到剥削，他们的人数怎么会增加呢，农产品的价格确实下跌了。但这是成功的标志而不是失败的标志，它反映了机器的发展、耕种面积的扩大和交通的改善，所有这一切使农业产量急速增长。最后的证明是农田的价格不断上涨——难道可以说这是农业不景气的迹象吗。

据说，铁路大王威廉·H·范德比尔特在回答记者问时曾说："公众真该死"。这句话后来竟成了人们指责资本家残酷无情的口实，但这种指责是毫无根据的。正是在十九世纪，美国的慈善事业获得了蓬勃发展。私人资助的学校成倍增加；对外国的传教活动急剧扩大，非赢利的私人医院、孤儿院和其他许多慈善机构如雨后春笋地涌现。差不多每一种慈善

机构或公共服务组织，从防止虐待动物协会到基督教青年会和基督教女青年会，从印第安人权利协会到救世军，都是在那个时期产生的。自愿的合作，在组织慈善活动方面的效率，一点也不比在组织生产谋取利润方面的效率差。

除慈善活动外，文化事业也获得了巨大发展，不论是在大城市还是在边疆小镇，都修建了美术馆、歌剧院、博物馆以及公共图书馆，而且成立了交响乐团。

政府开支的数额是衡量政府作用的尺度。除了在几次大的战争期间外，政府的开支从1800年到1929年一直没有超过国民收入的约12%。其中三分之二是州和地方政府的开支，大都用于资助教育事业和修建道路。1928年，联邦政府的开支只占国民收入的约３%。

美国的成功常常被归因于资源丰富和幅员辽阔。这些自然起了作用——但如果这些是必不可少的，我们又如何解释十九世纪的英国和日本或二十世纪的香港呢？

常有人坚持说，十九世纪的美国人烟稀少，所以政府可以限制自己的活动，实行自由放任的政策，但在人口集中的现代工业社会里，政府必须起大得多的、确确实实的主导作用。这些人如果在香港呆上一小时，肯定会放弃这种看法。我们的社会是我们自己建立的。我们可以改变各种制度。物质的和人的特性限制了我们选择的余地。但是，只要我们愿意，这些都阻止不了我们去建立这样一个社会，它主要依靠自愿的合作来组织经济活动和其他活动，它维护并扩大人类的自由，把政府活动限制在应有的范围内，使政府成为我们的仆人而不让它变成我们的主人。

8.3粗犷朴实的个人主义

胡佛

(1874-1964)，美国第31任总统。本文选自裴妮编《20世纪著名演讲录》，杨韵琴译，北京，中国对外翻译出版公司、2000。

战后，共和党刚开始执政时，遇到了这么一个问题：要决定我们国民生活应具什么性质。150年来，我们已经建立起了一种独特的自治和

社会制度，自成一体，与众不同。我们美国这套特有的政治社会制度明确肯定，不下于世界上有史以来发明的任何一种制度。我们制度的基础是对自治的一种特殊概念，其核心在于分散的地方责任。此外，另一个根本的概念是，只有通过俨然有序的自由制度、个人自由和个人的均等机会，个人的主动性和进取精神才会推动社会前进。正是由于我们坚持了机会均等，所以我们的制度才在国际上处于领先地位……

战争时期，很多生产和分配手段都归各国政府所有、由政府操作。战争结束后，我们本国和全世界面临一个最重大的问题是，这种状况是否应该延续下去。我们得做一个抉择：在和平年代，是要采纳美国式的粗犷朴实的个人主义还是欧洲式的家长式统治和国家社会主义那两个极端，接受后一种观点就意味着通过政府的中央集权而推翻自治，意味着破坏我们人民的个人主动性和进取精神，而我们所以会有今天这样无比的伟大，靠的正是这种个人主动性和进取精神。

因此，一个基本的原则问题摆到了美国人民面前：我们要不要背离我们已经领先于世界的政治经济制度的原则，而去采纳那些会彻底动摇这个制度的另一套原则和做法?我要强调我这些建议是严肃认真的。我要把我的立场说清楚，因为这关系到美国生活和进步的根基……

官僚主义无时无刻不想扩大它的影响和权力。政府若要控制人民的日常工作、生活，就一定会同时也控制人们的灵魂和思想。每一次扩大政府在商界的权利，就意味着政府为了保护自己、免得为自己的错误缺点承担政治后果，就一定会以非和平的手段越来越严格地控制国家的报社和讲台。工业自由、商业自由灭亡以后，言论自由也就长不了啦。

如果把政府经营商业说成是自由开放主义，那是假自由开放。要是把我国的商业官僚化，每走一步都会损害自由开放主义的根基：政治平等、言论自由、结社自由、新闻自由和机会均等。走这条路，开放自由只会减少，不会增加。自由开放主义不应该奋力扩大官僚主义，而是应对它加以大力限制。真正的自由开放主义寻求的是所有合法的自由。首先就要有信心，要相信如果没有这种自由，就谈不上追求什么其他的福祉。这个信念是美国一切政治和经济进步的基础。

自由开放主义其实是一种精神力量，它源自这样一种深刻的认识：如果要保护政治自由，就不能牺牲经济自由，即使政府对商业的管理可以提高效率而不是降低效率，也还是应该坚定不移地大力反对，因为它

会摧毁政治平等，会加剧而不是减轻弄权和腐败现象，会扼杀积极性和创造力，会破坏领导能力的培养，会挫败我们人民的智力和精神力量，会使平等和机会化为乌有，会枯竭自由和进取的精神，出于这些基本原因，必须对它进行抵制。150年来，自由开放主义的真正精神是在美国制度而不是欧洲制度中找到的……

我国的人民有权利知道能不能不放弃美国制度而继续解决我们的重大问题。我确信这是做得到的。我们已经证明了，我们的制度很有机动性，足以跟上我们经济和商业生活中复杂的新发展。我们也证明了，我们可以对付任何经济问题而仍能维持民主在我们国内的主导地位，同时又能维护机会均等和个人自由……

我们美国制度的结果如何呢?对出身贫寒的人来说，我国已经成为一个充满机会的国度，这不光是因为资源富饶、工业发达，还因为有主动积极性和进取的自由。俄国的自然资源不少于我们，俄国人民跟我们一样勤劳，但俄国没有这150年来赐福于我们的政府形式和社会制度。

我们美国在追求人间幸福方面的尝试由于遵循了权力分散、自我治理的原则，信奉俨然有序的自由制度、机会均等和个人自由，因此，所带来的幸福是举世无双的。在消灭贫困、扫除对匮乏的恐惧方面，我们的成就是史无前例的。

8.4市场经济中新的伦理和法治

茅于轼

（1929-　）中国当代学者。本文选自"中评"网"学者社区" 茅于轼个人主页

改革二十年，最深刻的变化是什么？恐怕是人们观念的变化。在以前，人们普遍接受的道德观是无私奉献，为国为民，听从组织分配，把一切交给党。而现在虽然还有人按老调子做宣传，但是相信的人越来越少，尤其在青年人中间，出现了道德的迷茫。现在流行的信念是人都要追求自己的利益。个人在社会，国家中占的位置越来越重，集体越来越被忽视。这样一种观念上的变化深刻地改变了人们判断是非的准则，从而也改变了人们的行为。

这样的变化是好是坏？它产生的后果是什么？我们应该追求一个什

么样的道德规范？

朝市场经济发展的改革，十年以前还是很有争议的，现在应该说是越来越一致了。因为这场改革已经给大家带来了巨大的经济利益。虽然也有不少问题，但是大多数人生活水平提高，国家实力增强，个人自由扩大，中国人从改革中得到的肯定超过失去的。而这场改革的基本推动力，正是个人对自己利益的追求。从世界范围内看，市场经济成长的二三百年从根本上改变了整个世界的面貌。在此期间人们生活的提高超过了过去人类历史上几千年的成就。这一成就同样是来源于个人对自己利益的追求，而不是对什么主义的信念。

这是值得探讨的一个问题，为什么在市场经济之前个人的私心是一切罪恶之原，而到了市场经济时代它反而成为社会进步的基本推动力？

答案很简单。市场经济之前个人的私心通过侵犯别人的利益来实现，私心没有使全社会的财富有所增加，只是财富的转移，而且在这种财富被转移的斗争中造成了生命财产的损失。到了市场经济时代，每个人的利益都受到保护，个人利益只能通过人们之间的合作来实现，也就是通过交换，彼此都从交换中得益。这种人际关系使得全社会的财富不断增加。

市场经济之前和之后，人的私心并没有改变，改变的是人际间的处世准则，最重要的是个人利益和个人财产是得到保护，还是随便被侵犯。个人利益和财产的保护，既有法律方面的，也有道德伦理方面的，而且还有习惯文化方面的。在我国，过去个人的私心不被承认，它只能在各种冠冕堂皇口号的掩饰下表现出来。文革时你死我活的夺权斗争，背后还是私心在起作用。当然也有一些天真善良的人身体力行”毫不利己，专门利人”的指示，结果被一些别有用心的人所利用。斗争就是对别人利益的侵犯，它丝毫也不能增加社会的财富。夺权和阶级斗争使得无数人遭受折磨，甚至去自杀。城里人被赶去干校，青年人不能升学，专业人员不能从事自己的业务，文革使全社会的痛苦趋于极大。

市场化的改革承认了个人有追求自己利益的权利，经济得到了空前的发展。然而市场也表现出许多丑恶的东西。人们在物质上得到了满足，但是在精神上感到沮丧，空虚和失望。这些丑恶的东西仅仅是私心造成的吗？

是的，丑恶的现象和私心有关。但是仅仅是私心并不导致丑恶。关

键的一步是只有自己的私，漠视别人的私；自己的私欲膨胀，侵犯别人的利益，这才是问题的所在。要求人们无私既没有必要也没有可能。应该要求人们尊重别人的私，把别人的私看成和自己的私同样重要，问题就全部解决了。中外古今许多哲学家都把"私"看成是一切罪恶之原，因而他们所设想的理想社会必须是一个无私的社会。其实他们把问题看错了。我们要为私字平反，我们更要树立尊重他人的私和自己的私同样重要的观点。

树立这样的观点困难何在？首先因为传统上对私字的否认，使正当的个人利益得不到承认和保障，不能名正言顺地宣扬对私利的保护。它只能在当时流行的口号下伪装起来，造成一种虚伪的风气，破坏了社会道德的起码要求。其次由于社会上有特权存在，他们置身于法律之外，能侵犯别人的利益而不受制裁。本来每个人都会保护自己的利益，这不用别人来教。如果有人侵犯自己的利益自己会奋而抵抗。但是当有特权存在的时候，个人维护自己利益的代价非常昂贵。或者说，有特权的人侵犯他人利益的风险很小。于是许多人专心致志于获得特权，而不去努力保护众人的个人权利。贪污之所以盛行，也与特权和民权的对立状态有关。

市场经济要牢靠地树立起来，必须明确保护个人利益，反对特权，保障民权，进而尊重他人的权益，发挥同情和博爱，建立一个既有丰富的物质享受，又有良好道德风范的社会环境。我们已经在这方面成功地迈出了开始的几步，全世界的人都在注视着我们，看看中华民族能不能克服这最困难的新的道德和法治的建设，最终建成一个民主法治的市场经济国家。

2000.12.22.于泰安

8.5改革：我们正在过大关

吴敬琏

（1930－　）中国当代学者。本文原载2000年12月29日《中国青年报》。本文系《中国青年报》记者潘园对作者的采访稿。

以市场为取向的改革是压不住的。阻碍改革推进得更快的一个因素

是旧观念的障碍，但更重要的是某些既得利益集团不愿意放弃既得利益。

要用市场经济制度去创造机会平等和效率。当前出现的不同阶层居民收入差距扩大和贫富悬殊现象，主要不是由结果的不平等造成，而是由机会不平等造成的。掌握权力的人们利用手中的权力营私。

对于改革过程中必然多少会发生的不平等，以及其他因个人条件不同而引发的结果不平等所造成的贫富悬殊，政府要及时地通过自己的政策来缓解社会矛盾，力求实现共同富裕。

现在改革的大关还没有过，就是因为体制未改的国有部门还支配着一些重要资源的主要部分。这是当前许多困扰我们的经济问题的一个总的根源。不过今年的改革有比较快的进展。现在我们正在过大关。

吴敬琏著名经济学家，国务院发展研究中心研究员、中国社会科学院研究生院教授、全国政协常委、中国石油天然气股份有限公司独立非执行董事、中国联通股份有限公司独立非执行董事。著有《中国经济改革的整体设计》、《ll论竞争性市场体制（合著）》、《现代公司与企业改革》、《何处寻求大智慧》、《当代中国经济改革：战略与实施》、《国企改革攻坚15题（合著）》等。

再也不能贻误时机

记者：变法图强是中华民族一个多世纪以来发出的强烈心声，最近20年波澜壮阔的改革无疑是其中最激动人心的乐章。在这场新的革命中，社会主义应该走计划经济道路还是市场经济道路成为主要分歧，围绕这一分歧有过多次激烈的交锋。作为这段历史的见证人，您能否简要回顾其历程？

吴敬琏："文化大革命"以前，在中国政府机构和学术界，占绝对统治地位的是苏联计划经济的一套，我自己当时对这一套也是深信不疑的。有的经济学家如顾准，就提出过市场经济的观点，但是刚一露头就被政治运动打下去了。"文革"使得中国经济走向崩溃的边缘，也给了我们一些人以思考的空间，开始对计划经济进行反思。

粉碎"四人帮"后，孙冶方、于光远、薛暮桥等一大批经济学家把改革的取向指向了市场，我也成为其中的一员。1980年，在由薛暮桥等人起草的《关于经济体制改革的初步意见》中，明确提出："我国现阶段社会主义经济，是生产资料公有制占优势、多种经济成分并存的商品经

济。”但这种认识并没有成为决策层的共识。

从1981年冬季开始，强调社会主义只能是计划经济的观点重新抬头，虽然当时以邓小平为首的许多领导人是主张市场经济的，但最终十二大报告的提法是：“计划经济为主、市场调节为辅”，没能在计划经济还是市场经济的认识上取得进展。

然而，市场取向改革的要求是压制不住的。1984年，“市场派”开始反攻。马洪受命组织社科院的几个研究人员写了一篇文章，放出试探气球，要给市场经济翻案。这种要求得到各方面的响应和领导的认可。于是，建设“社会主义有计划的商品经济”或“社会主义商品经济”，成为1984年9月中共十二届三中全会的基调。最后，这一提法被写入这次全会《关于经济体制改革的决定》当中，从而实现了社会主义理论的重大突破。虽然“社会主义有计划的商品经济”这个提法有点绕弯子，不够明朗，但毕竟为改革确立了正确的方向。大多数经济学家认识到，所谓商品经济，就是以市场为基础配置经济资源的市场经济。

然而，有关计划与市场的争论并未平息。1989年以后，有些理论家坚持认为，惟一正确的说法应是“计划经济与市场调节相结合”，中国经济的性质是计划经济，决不能提市场经济，否则就是不和党中央保持一致。在1990年7月的一次高层会议上，经济学家们就这一问题正面交锋。当时，市场这边的力量很单薄，这次我站到了捍卫市场的第一线。会后，传出了“有计划、吴市场”的说法，意思是批评我不和党中央保持一致。

为了回答反对的意见，我更加深入地在理论和实际结合的基础上，研究这个关系中国命运和前途的问题。经过研究，我坚信为了中国的富强和人民的福利，我们必须走市场经济的道路。

在许多学者和领导人的努力下，1992年邓小平南巡谈话为这场争论一槌定音。党的十四大确立了建立社会主义市场经济体制的改革目标。

记者：中国从来不缺乏有识之士，中国需要的是对真理的倾听。从1956年顾准率先提出中国市场取向改革至今已是40多年，中国为探索自己的发展道路摸索了相当长的时间，也失去了太多的机遇。您对此有什么感触？

吴敬琏：顾准临死也没有看见曙光。孙冶方还在改革道路的探索时期就辞世了。薛暮桥也只参与了市场经济蓝图的制定和开始阶段的施

工。我比他们幸运得多，因而责任更大。我现在更多的不是为自己的一些主张被采纳而欣喜，是为正确决定执行得不够快和不够好而惋惜。

我感到不满足的是，1984年以后，一些方面的改革仍然进展太慢。十二届三中全会确定了改革的基本道路。其后的党代表会议要求在“七五”（1986～1990年）期间建立起商品经济的基本框架。这个任务没有完成。1993年十四届三中全会要求在本世纪末，初步建立社会主义市场经济体制。从那时到现在，市场经济体制建设有了很大进步，但是市场经济的有些重要架构，例如现代金融体系，还有待建立。阻碍改革推进得更快的一个因素是旧的意识形态的障碍，但更重要的是某些既得利益集团不愿意放弃既得利益。

随着入世的临近，留给我国进行认真改革、使自己能够在未来激烈竞争中自立于强手之林的时间已经不多。我们必须抓紧时间，按照党的决议已经确定的方针进行改革，避免由于延误时机而犯历史性错误。

贫富差距缘于机会不平等

记者：社会主义的本质是共同富裕，而当今贫富差距拉大是显见的事实，这使一些人产生怀疑，市场经济能带领我们走向共同富裕吗？

吴敬琏：单纯从效率的角度分析很容易做出市场经济的选择，但人们往往对效率和平等的关系提出疑问。根据美国经济学家奥肯提出的“效率与平等替换”的原理：分配越是平等，效率越是难以提高；分配越是不平等，越能提高效率。市场经济追求高效率，就必然造成不平等的加剧。

从理论上说，平等（不平等）有机会的平等（不平等）和结果的平等（不平等）两个大类。奥肯所说与效率有着替换关系的平等，指的是结果的平等。至于机会的平等，则大体上是同效率互相促进的。我们正在进行的经济体制改革，就是要打破计划经济体制下机会的不平等和无效率，用市场经济制度去创造机会平等和效率。

应当说，谋求平等和市场取向的改革是一致的。当前出现的不同阶层居民收入差距的扩大和贫富悬殊的现象，主要不是由结果的不平等造成，而是由机会不平等造成的。一些掌有权力的人利用手中的权力营私。还有一种情况是在机会平等的情况下也可能会出现产生的结果不平等。比如说在知识经济的条件下，知识水平越高的人就业机会越多，岗位越好，收入越高；相形之下，没受过高等教育或者不具备适用的专业

技能的人将面临前所未有的就业压力，收入水平相对较低。

对于机会不平等造成的贫富悬殊，需要通过市场取向的改革来解决。在设计和施行改革的方式和步骤上，要注意防止少数人利用手中权力侵吞公共资产，掠夺大众以自肥。一是尽量减少审批的项目和改善审批办法，以便减少靠权力"寻租"的机会。二是严明规则，切实防止少数人在所有制结构调整过程中蚕食和鲸吞公共财产。对于改革过程中必然多少会发生的不平等，以及其他因个人条件不同而引发的结果不平等所造成的贫富悬殊，政府要及时地通过自己的政策来缓解社会矛盾，在人民生活水平普遍提高的基础上，运用多种政策工具，例如社会福利设施、累进税和遗产税等制度。一方面扶助老弱病残等弱势群体，另一方面抑制少数人个人财富的过度积累，力求实现共同富裕。

记者：现在有人借国有企业重组改制之机为个人牟取利益，造成国有资产的流失，并引发了一些国企职工对改革的抵触情绪。您对此怎么看？

吴敬琏：对国有资产流失要具体分析。其中确有以权谋私的问题，但有的并非如此。例如1993年十四届三中全会决定养老保险采取个人账户制。一些经济学家提出了从国有资产中"切"出一块补偿老职工的办法来充实"老人"和"中人"的个人账户。当时就有人以"国有资产流失"为理由加以反对，以致无法把老职工的个人账户制养老保险建立起来。

在我看来，现在存在两种错误的倾向：有人打着"维护社会主义"的旗号来打击改革；也有人打着"改革"的旗号来反改革。改革的阻力既来自旧观念，更来自既得利益。而与改革背道而驰的既得利益有的产生于旧的计划经济体制，也有的来自前期不规范的改革。例如，在规范化的基础上发展证券市场的要求，就遭到一些人的反对，说这是"打击新生事物"。有些人说这种话的原因是不了解经济学的道理和事情的真相，但是也有一些人对事情本身是知道得很清楚的。他们这样说，只是因为代表着一种利益。这种打着"改革"的旗号反对改革的说法和做法，为害甚大。第一，它延缓了建立规范化市场经济的进程；第二，使受到这类不正常行为损害的人们误以为这种不正常状态是改革带来的，从而产生对改革反感和对立的情绪，而这些人正是我们要为之寻求公平的对象。

改革确实会带来痛苦，但这些痛苦并非都来自改革自身，而是来自改革以外的东西。其中有些是不可避免的，有些是人为的。不客气地

说，有人就是要在里面搅，想混水摸鱼。

齐心合力过大关

记者：中国的改革已经取得了很大成就，以多种所有制经济共同发展为特征的社会主义市场经济的轮廓已经显现出来了。但许多经济学家仍然认为，中国经济处在关键时期。为什么好多年来一直在说当前的时期是关键时期？

吴敬琏：不是老有新的关键时期，而是关键问题一直没有解决。市场经济和计划经济的基本区别是资源配置方式不同。党的十四大决定说得对，市场经济的特点是市场在资源配置中起基础性的作用；反之，计划经济的特点是行政计划在资源配置中起基础性的作用。今年年初，我在一次演讲里说，现在改革的大关还没有过，就是因为体制未改的国有部门还支配着一些重要资源的主要部分。这是当前许多困扰我们的经济问题的一个总的根源。不过，今年的改革有比较快的进展。现在我要说："我们正在过大关。"十五大以来，我国在理论和政策上都有重大突破。现在关键是贯彻落实。在当前的改革中，我们不但要解决计划经济中形成的制度问题，还要解决过去20年放权让利过程中形成的制度问题。不能拖，越拖越被动，必须横下心，厉行根本性的改革。目前在经济改革方面需要重点解决的问题有四个：

其一，按照"三个有利于"的判断标准调整所有制结构。为此，要加快推进国有经济有进有退的改组和国有企业的公司化改革。

其二，尽快解决私营企业的国民待遇问题。对私营企业的歧视性待遇，正制约着其健康发展。比如说，现在民营企业可以自营出口了，但其门槛比国营要高好几倍，这不符合十五大的精神。给民营企业以平等待遇并不是一种生产力不发达条件下的权宜之计，而是至少100年的社会主义初级阶段的基本制度所要求的长期政策。在社会主义市场经济条件下，各种经济成分在国民经济中的比重只应取决于这种经济成分本身的竞争力和对国力增强、人民生活提高所作的贡献。

其三，市场经济的支持性系统亟待建立。现在金融系统的市场化程度很低，与市场经济的要求相去甚远。市场经济不是面对面，一手钱、一手货的交易，必须依靠信用。因此信用问题生死攸关，而现在信用体系尚未建立，以致失信现象极其严重。

其四，要确立公正透明的游戏规则，要确立法治。要使老百姓知道

自己拥有哪些权利，并使他们有足够的手段来维护自己的权利。要让官员在法律规定的范围内，依照法律行使自己的职权，并受到法律的监督。

总之，建立社会主义市场经济体制、建设法治国家，将是新世纪改革的重点任务。只有加快推进以上述四方面的改革为重点的全面改革，才能在不远的将来实现我国富裕、民主、文明的伟大目标。

8.6市场不能干什么

丁宁宁

（1930- ）中国当代学者。本文原载《求是》，1988（2）。

市场机制发挥作用的合理界限是什么？在哪些领域不宜引入市场竞争机制？

社会主义商品经济的发展离不开市场的发育和完善。所谓新的经济运行机制，从总体上来说，就是以市场为中心环节的“国家调节市场，市场引导企业”的运行机制。改革以来，我们在经济领域逐步引入市场机制，取得了有目共睹的成绩。长期禁锢在计划指令下的企业重新充满了活力，整个国民经济呈现一派欣欣向荣的景象。然而，任何事物存在的合理性都是有条件的。改革的深化又向我们提出了新的问题。市场机制发挥作用的合理界限是什么？在哪些领域不宜引入市场竞争机制？为了进一步推动改革，我们在理论上有必要对上述问题做出明确的答复，以使我们的社会主义商品经济新秩序早日得以建立。

一

一般说来，在一些需要有特殊价值判断准则的领域不宜引入市场竞争机制。因为在这些领域内，特殊的价值判断准则往往高于经济准则，或者二者之间难以进行比较，所以不能根据经济准则来简单地进行价值判断，否则就会对社会造成危害。这类具有特殊价值判断准则的领域包括教育、医疗卫生、基础科学研究、政府的行政司法部门包括工商、税务等以及公共安全机构主要是军队和警察等。在这些领域中，职业竞争所依据的不是经济准则，或主要不是经济准则。其职能单位也需要进行

经济核算，但对于它们来说，经济核算可以说是一种外部的约束条件，而不是一种自发的内在要求。它们的效益评判准则往往同经济准则是矛盾的，以至于其中某些领域被称作“负效益”领域。然而，这些特殊领域的存在，却是社会经济领域高效益得以实现的必要前提。经济学上称它们是“外部经济”，就是说，它们的效益体现为其他领域的受益，体现为整个社会福利的增加。在维护市场竞争的机会均等，在保持社会的安定和文明水准方面，这些领域具有不可替代的作用。以上所有这些观点，在西方福利经济学和现代社会学著作中都有详尽的论述，而且已经成为一种“常识”。但我们的许多同志却没有注意到这些领域的特殊性，以为不管什么问题，只要引入市场竞争机制就能得到圆满的解决。这是一种思想方法简单化的表现。在经济体制改革的关键时刻，结合我国的实际情况，重新审视一下现代西方文明留给我们的遗产，弄清市场不能干什么，在理论上十分必要。

二

目前，不少中小学纷纷办起各种补习学校、工厂、旅店、饭馆，甚至有少数教师课间出售食品、饮料、文具和书刊。一些同志认为，这是自力更生、改革开放、解决教育经费不足、提高教师收入的新路子。笔者认为，这是政府失职情况下的一种临时性补救措施。我们不能因此而责备教师，但长此以往不利于教育事业的健康发展。

学校办工厂，学生半工半读，５０年代早已有之。除了解决少数学生家庭经济困难，使其能够安心学习外，主要目的是提高学生的动手能力，培养德、智、体、“能”全面发展的社会主义事业接班人。校办企业既然是企业，当然要进行经济核算，盈利用来支持教育事业也无可厚非，但它的主要目的不应当是赚钱，尤其不能靠学生劳动来赚钱。否则就违反了国家禁止童工的法律。我们也不反对中等职业学校办一些与本专业有关的盈利企业，但其主要目的还应当是培养人才。现在一些校办企业，事实上并不要学生参加劳动，而是雇用一部分社会闲散人员，或者由本校教职员业余经营。这类校办企业性质已经改变，本身与教学没有什么联系，只是在校办名义下享受减免税待遇，用企业盈利弥补教育经费之不足，来解决教师生活困难问题。

问题的实质在于，能不能用此类办法办好教育事业？在教师由于工资标准太低，要靠第二职业或社会施舍才能维持生计的情况下，还有谁

愿意来当教师呢？一种职业的收入不足以维持起码的职业尊严，怎么能够要求人们去尊敬这种职业呢？教师是人类灵魂的工程师，是一种必须投入全部身心精力才能干好的崇高职业。如果国家不尽快采取措施提高教师待遇，任凭学校去自谋生路，那么任何行政上的管、卡、压措施都无法长期维持教师队伍的稳定。所有关于提高教学质量的号召都会变成无法实现的空话。

各国历史经验证明，教育事业是不可能依靠市场机制自行发展起来的。文艺复兴时代以后，公学渐渐取代了私学。这是全球性的趋势。苏联和日本经济高速增长的经验再次证明，要想赶上世界工业文明前进的步伐，就必须由政府来大力普及国民教育。教育本身不可能赚钱，但教育投资却是所有政府投资中效益最高的。用经济学的语言说，就是教育的外部经济效益最大。如果政府放弃对普及教育的财政支持，听任经济规律自发地起作用，那么不仅落后地区和贫困阶层的儿童和青少年会被拒之于学校大门之外，而且发达地区的高等教育、科学研究也要受到影响。这样不利于国家的经济发展，也不利于社会的安定。

三

我国是１０亿人口的大国，又处于社会主义初级阶段，医疗卫生费用由政府财政全部包下来是不可能的。３０多年来，财政包下来的实际上只是城市人口中的一部分。与8亿农民缺医少药形成鲜明对比的是一部分干部、工人公费医疗大锅饭造成的严重浪费。因此，对原有的公费医疗制度进行改革，加强医疗机构的经济核算无疑是正确的。问题在于，医院本身能不能引入市场竞争机制？医院要不要去追求经济效益？

在福利经济学中，医院被称为“负效益”机构。所谓“负效益”就是说，医院自身的经济效益和社会福利目标是矛盾的。无论由谁出资来办医院，维持其正常运转的成本是很高的。不管病人多或少，医护人员的工资，房屋设备的折旧，水、电、气，辅助材料和备用药品的费用总要支出。而医院惟一正当的收入来源只能是病人交纳的纯粹诊疗、处置费。在收费标准确定的情况下，医院的经济效益与看病人数成正比。从经济角度看，看病的人越多，医院收入越多，经济效益越高。从社会角度看，则看病的人越少，说明国民健康状况越好，所体现的社会福利越大。医院不能为了增加收入去人为地制造病人，否则就是对社会的犯罪。所以说，医院的特殊性质决定了它不能够去追求经济效益。

但是这并不等于说，医院可以不讲经济核算，可以不实行严格的预算管理制度。多年以来医院吃财政大锅饭的结果，造成了财务管理上的许多漏洞，给不法分子滥用公费医疗制度提供了可乘之机，浪费了大量宝贵的药品和器材。医院挂号费、出诊费、手术费、治疗费标准订得过低，远不足以弥补实际成本。随着人口的增加，公费医疗范围的扩大，财政的负担越来越重，不得不进行改革。应当向群众讲清楚，医院不是生产单位，因设备运转、材料药品消耗产生的费用，自己没有消化能力，国家承担不了的，只能由患者或向患者承诺医疗保险的社会机构承担，是多少就得交多少。医院实行严格的财务管理，是提高医疗质量改善服务的重要条件之一。

不过，对于目前一些医院实行的财务层层包干，各科室奖金自理的办法，笔者认为值得商榷。实行经济核算，严格预算管理不等于财务层层包干。从理论上讲，医院是无法实行财务包干的。因为人们得不得病，得什么病以及得病人数多少都不是医院本身可以左右的。层层包干，奖金自理，说穿了就是要医院各科室自己去设法解决医护人员工资低的难题，让医护人员直接从病人身上“创造”经济效益。这是违反医护人员职业道德的做法。医生和病人的地位是不平等的，在病痛和死亡面前，病人没有和医护人员讨价还价的能力。医护人员给患者治病时，不应有任何其他个人的考虑，这是医疗卫生事业必须遵守的人道主义原则。如果医生一边看病，一边盘算如何从病人身上多赚些钱，那后果是不堪设想的。

四

目前一种流行的观点认为，大学和科研机构是最有条件搞活的，只要放手让它们去干，克服知识界的清高孤傲，不怕知识分子富不起来。这种观点难免有些失之偏颇。我们的大学和科研机构统统由国家包下来，造成机构臃肿、管理涣散、人浮于事是事实。但不加区别地要求它们到市场竞争中去学会游泳，去直接为经济发展服务，去自己解决知识分子待遇问题，也不符合实际情况。

我们教职员工与大学生的比例与发达国家相比是较低的。其中授课教员与其他职工的比例更是低得令人难以置信。这和我们目前的人事制度、就业政策有很大关系。学校办社会、吃喝拉撒睡，样样都由学校包下来。国家每年的高等教育经费，不知道有多少是真正用在教育上的。

但是要改革，而国家的人事制度和就业政策不做大的调整，只靠大学自己的力量实际上推不动。不是所有的大学学科都能直接为生产服务。要求基础课、人文学科、基础理论学科去创收，无非是像中小学教师一样去业余兼课。那就难免发生与中小学同样的问题。即使是与实际经济工作联系密切的工程、经济、法律等学科，也有一个如何正确处理教学与科研关系的问题。为了知识更新，大学教师边教学边从事科研工作是必要的，但如果科研的额外收入高于正常工资，还有谁来认真搞教学呢？把课堂变成完全是解决实际问题的讲坛，那就难免重犯１９５８年的错误。

科学研究本身是分层次的。大体上可以分为基础研究、开发研究、应用研究三个层次。在国外，开发研究和应用研究一般都是以企业、财团为主，政府资助为辅。但基础研究一般都是以政府出资为主。我国的科研机构过去的问题是：层次重叠、分工不清；各自隶属于不同的行政系统，条块分割，互相封锁；再加上政企不分，人员流动困难，所有的科研机构都在吃财政的大锅饭。尽管３０多年来也出了不少科研成果，但能及时应用于生产的为数极少。不少科研成果的鉴定会实际上也是追悼会。多少科研人员的毕生精力就这样白白浪费掉了。科研直接为国家经济建设服务的口号，对于开发研究和应用研究来说是完全正确的。在科技体制改革过程中，这两类科研机构不仅有可能，而且也应当企业化，不能再躺在国家财政身上要饭吃。但是基础研究却不可能企业化。在基础研究方面的任何一项突破，对国家以至人类未来的经济、科技、文化的发展都具有重大意义。但一般要经过相当长的时间，经过开发研究和应用研究阶段，才可能变成直接的生产力。基础研究本身一般是只有投入，没有经济产出的。因此，要求基础研究直接面向经济建设，实际上无异于取消基础研究，迫使搞基础研究的同志转向开发研究和应用研究。

五

政府机构中，司法行政系统和国家武装力量是社会公正和市场秩序的维护者，是国民安全的保卫者。无论工商、税务、行政、司法、军队、警察系统，都应当有它们自己一套特殊的价值判断准则和职务晋升规定，而不能乞灵于引入市场竞争机制。现代政府机构的效率是靠严格的等级管理制度保证的。个人对职务的忠诚，主要是出于为社会服务的

荣誉感，而不是基于经济利益。西方公职人员的收入是有保证的，足以维持其职务的尊严和个人生活的体面。但从社会比较来看，不过属于中等偏上水平，并不像我们一些同志想像的那样“高官厚禄”。

现代政府的性质和职责决定了其机构不能追求自身的所谓经济效益。政府所属机构普遍实行严格的财务预算制度，但第一位考虑的是履行它们的社会职责。追求的目标是在履行公务时的办事效率。这一点加上必要的知识、忠于职守、遵纪守法，构成公务人员晋升的主要标准。公务人员成绩突出的，除晋级提薪外，还享有立功受奖的机会；公职人员违法乱纪者，处分比较严厉，开除公职后一般不再录用。按照西方习俗，个人家庭收入是保密的，但公职人员除外。例如在香港，如果公职人员的生活标准难以用其收入做出解释，廉政公署就要找上门来。各国法律对于公职人员接受礼品、馈赠都有严格的数额限制，以确保其执行公务时持公正态度。

我国传统的经济体制是政企不分的，只有通过政治运动来保持政府的廉洁。在向现代政府体制过渡时，应当借鉴各国政府的管理经验。不能为了应付一些眼前的困难，放弃政府制度建设上的一些原则。例如，为了解决子女就业和政府公职人员实际收入下降的问题，许多政府所属职能机构纷纷办起劳动服务公司。实际上就是政府机构直接经商。这在西方各国都是法律严格禁止的事情。政府机构是社会秩序的维护者，其任务是保持公平的市场竞争条件。这好比是体育竞赛，如果裁判员又兼运动员，那么公正的比赛就不可能进行。因此，在经济体制改革过程中，按照政企分离的原则，使这些劳动服务公司逐渐与政府职能机构脱钩，成为独立核算、自负盈亏的真正企业，才是正确的选择。政府公职人员实际收入下降问题，应当通过其他正当渠道解决。

一些同志总是用公职人员实际收入下降来为腐败辩护，主张发什么养廉金。可是他们不想想，这么多吃政府饭的，老百姓养廉养得起吗？政府公职人员工资难以提高，主要原因是政府机构过于庞大。军队是裁了不少，但其他政府机构的恶性膨胀远远超过了财政的负担能力。现在一方面是政府公职人员实际收入下降，另一方面有那么多人还在往政府机构里钻。这种矛盾的事实隐含着一种危险的倾向，就是使利用公款消费和贪污受贿合法化。如果不加制止，任其发展下去，建立社会主义商品经济的新秩序就会变成一句空话。因此，坚决贯彻政企分离和精兵简

政的方针，发动全体干部、群众和一切腐败现象作斗争，是我们当前经济体制改革中一项极其重要的政治任务。

经济体制改革是一场深刻的社会革命。既然是革命，就不可能要求其前进的每一步都是完全正确的，人们只有通过实践探索才能找到通向彼岸的道路。我们应当尊重处于革命高潮时期的人民群众的首创精神。但是，如果我们不及时总结经验，注意避免世界各国经济发展过程中的教训，尽量减少前进中的曲折，那对于理论工作者来说，也是一种严重的失职。

（摘自《改革备忘》，中国发展出版社出版）

8.7编者旁白

市场是一只看不见的手。

政府是一只看得见的手。

市场能够提供机会的平等，却不能达到结果的平等。于是，有人提出：没有货币，没有商品，没有市场，一切资源都由政府这只看得见的手按计划来配置，建立一个公平而富裕的社会。

苏联搞了六七十年的计划经济，寿终正寝了。

中国学老大哥，搞了二三十年的计划经济，几亿老百姓也尝够了短缺的苦头。

有人力主坚守那种体制。另外一些人便建议，坚持计划经济的人可以办一个特区，在那里，恢复粮票、布票、油票，一切生活用品都凭票供应。其实，又有几个人情愿到这种特区里生活呢？

经过二十年市场经济取向的改革，中国已经一步步地向短缺告别。现在，看不见的手越来越多地参与资源配置，市场也快速地繁荣起来，变得五光十色，琳琅满目。消费者不再为买不到东西而发愁，第一次品尝了“上帝”的滋味。而经营者已经为卖不出东西而焦虑。

人们期望的市场经济，是一种在市场规则面前公平竞争的经济，权利与义务对应，风险与机会对等。然而，现实生活中却出现了另一种局面：少数人享受权利而不承担义务，拥有机会而不承担风险，获得收益而不付出代价，多数人正好相反。不但竞争的起点不平等，竞争的规则也不平等。官商勾结，权力搅买卖，市场扭曲了，市场失灵了。

力主市场取向的经济学家吴敬琏说：改革的大关还没有过。体制未改的国有部门还支配着一些重要资源的主要部分，这是困扰我们的经济问题的总根源。他警告：被行政权力扭曲了的市场，甚至比没有市场更有害，它们表面上存在市场，实则权力资本膨胀，一旦进入了这种状态，整个国家的现代化进程就可能大大延迟，甚至在相当长的一个历史时期中难以自拔。

这并非杞人忧天。

新世纪的第一年，中国终于加入了世界贸易组织。也许，这将成为一个巨大的动力，帮助市场这只看不见的手，在和行政权力的较量中占据上风，推动中国走上全面融入全球市场经济的不归路。乐观派有乐观派的理由。

然而，市场经济也不是乌托邦。即使过了"大关"，还会有不尽的困惑：

竞争带来压力，压力使人不安；

平均主义的大锅饭打碎了，出现了严重的贫富分化；

低工资、广就业的政策改变了，涌现出大面积的失业人群；

资本重新呼风唤雨，到处有泡沫泛起，金融风险的阴影一次次从面前掠过；

诚实劳动不再受人尊敬，反而对投机趋之若鹜；

人们不再害怕致富，损人利己的风气又冲垮了道德堤坝，金钱至上把人性扭曲得面目全非；那些不该进入市场的公共物品也成了买卖的对象，甚至尊严，甚至良心；

全球舞台上，还有一些博弈规则，有利于强者，不利于弱者，导致富者越富，穷者越穷……面对国际市场的不公正，我们的声音很微弱。

对这些问题，不同的人，因为年龄、职业、地位、利益的不同，往往会有不同的反应。中国知识界的声音，也存在着差异和对立。公说公有理，婆说婆有理。编者在此无意提供最终答案，只想提供一个思考的平台，供青年朋友参照自己的生活感受，去追问，去探索。我想告诉朋友们的只是：对于复杂的问题，要多问一个为什么，那些极端的、武断的、煽情的声音，往往是最不可信的。

（丁东）

……

第九章走向全球化

世界新秩序与新兴大国的历史抉择

·喻希来·

近年来，中国的外交语言出现了一系列意义深远的变化，但是，由于缺乏对于新旧词汇的厘清与阐释，其潜在的涵义尚未被世人包括中国本国的知识精英所领会。例如世界秩序这样时人十分耳熟的言词，倒退几十年或者十几年，就绝不会出现在中国外交界人士的谈吐中。那时高唱入云的是“大动荡、大分化、大改组”，“四海翻腾云水怒，五洲震荡风雷激”，“秩序”二字何从谈起。秩序意味着一种相对稳定的国际态势，以及为国际社会普遍接受的国家间关系准则和行为规范，而作为“世界革命中心”的新中国与“帝修反”的旧秩序是没有共同语言的。翻开《周恩来外交文选》，首先映入眼帘的便是：“今天开辟外交战线，首先要认清敌友。”“在国际战场上，有朋友，也有敌人。”对于敌友显然不能采用相同的关系准则与行为规范。“凡是敌人反对的，我们就要拥护；凡是敌人拥护的，我们就要反对。”承认世界秩序的前提是承认世界整体的存在，即存在一个相互依存的全球性世界。这一点认识看似简单，实际上走过了一条漫长曲折的路程，才最终接近了它。几十年来，先是“两个阵营”——“我们的阵营是和平的大本营，统帅是苏联”（周恩来语）；然后是“三个世界”（毛泽东语）；再后是“东西南北四个字”（邓小平语）。

直到九十年代后期，中国的外交文献中才首次出现“实现一个更加繁荣、稳定、安全和均衡的世界”的提法（见江泽民和希拉克1997年5月16日签署的《中法联合声明》），我们把它简称为“一个世界”。在此前后，江泽民在邓小平追悼大会上的悼词中重申了“现在的世界是开放的世界，中国的发展离不开世界”；在中共十五大报告中则首次提及“全球化趋势”，表示“要以更加积极的姿态走向世界，完善全方位、多层次、宽领域的对外开放格局，发展开放型经济”。了解了从“动荡”到“秩序”，从“两个阵营”—“三个世界”—“东西南北（方）四个字”到“一个世界”的

大背景，才能真正领会“世界秩序”这个概念的重要性，进而探讨什么是“世界新秩序”以及中国作为一个新兴大国与世界新秩序的种种复杂关系。

(以上删除)

9.1世界秩序的三种结构

喻希来

（1951- ）中国当代学者。本文选自喻希来《世界新秩序与新兴大国的历史选择》原载《战略与管理》，1998（2）。小标题为编者所加。

世界一词，源出佛家语，与宇宙同义。世指时间，界指空间。《楞严经》曰："世为迁流，界为方位。汝今当知，东、西、南、北、东南、西南、东北、西北、上、下为界，过去、未来、现在为世。"后来，世界也被用来指世间、人间。直到近代以前，汉语中的世界并不具有国际体系的意思。当代国际政治学中世界体系的概念，则有两层不同的含义。

第一层含义是指国家间关系体系，简称国际体系。根据罗伯特。蒙代尔、亚历山大。斯沃博达、罗伯特。吉尔平等人的说法，一种国际体系包括三个主要方面：第一，要有"多种多样的实体"，它们可能是进程、结构和行为者，甚至也可能是行为者的属性；第二，这个体系具有"有规则的互动"的特征，也即可以在共同特征始终不变的连续性基础上，发生从偶尔的接触到国家间深深的相互依赖的变化；第三，要有某种调整行为的"控制的形式"，它可以是这个体系的非正式规则，也可以是正式的规章制度。再者，它还有一个含义，即这个体系必须有一些将其与其他体系以及其所处的巨大环境区别开来的界限。直到现代史开始之前，地球上还没有任何单一的国际体系，而是存在着好几个国际体系，并且相互间很少有甚或没有任何接触。世界体系的第二层含义是指全球体系。全球体系是历史上的国际体系长期发展的结果，它不仅是国际体系在规模上的扩大，而且具有更加复杂的结构；它不仅是国家间关系体系，而且是多层次的多元体系，其主体不限于主权国家。

世界秩序既可指地球上某一部分的国际秩序，也可指整个地球的国际秩序，即全球秩序。

基于上述定义，读者从本文后面的分析中不难理解，为什么笔者在题目中选择了世界新秩序这一用语而没有采用更加流行的国际新秩序。

根据体系内“互动”的“实体”之间调整行为的“控制形式”的不同，可以定义三种不同结构的世界体系：世界帝国或称霸权结构，世界多极化或称均势结构，世界共同体或称一体化结构。在历史上，这三种世界体系的理想与现实是依次出现的。每一种世界体系，均有相应的世界秩序。

霸权结构

弗兰茨。舒尔曼指出：2500年以来的世界史中，有一些（并不是太多）混成的通常是由（但也不一定是由）皇帝统治的疆域庞大的帝国。在西方，有些像亚历山大大帝的帝国寿命很短，有些像罗马帝国和奥地利帝国则延续很长时间。在非西方世界，最大最悠久的帝国是中华帝国，世界上第一个建立的帝国则是波斯帝国（公元前550—331）。帝国不仅意味着征服，而且给广大的疆域与众多的人口带来了一种秩序，将其隶属于帝国所管辖的政治体系之内。2500年以来，由某些长久存在的帝国产生的世界秩序成为世界历史的主要政治形式。鉴于世界秩序在历史上如此重要，应当有一个有别于帝国的词来描述之。他认为，用中文的“天下”一词较为妥当，“天下”可译为英文“world realm ”（世界王国）。

一个世界王国得有如下特征：（1）有一个强大的政体，有效地统治庞大的区域和文化上多元的人口，（2）有一个世界秩序，有效地在其管辖领域及其周边地带维持和平和繁荣，（3）形成一个文明，被自己以及他人所接受，却不用取代任何民族特有的文化。

在近代欧洲形成国家体系或曰国际体系之前，国家秩序与世界秩序并没有严格的区分。在霍布斯所谓的“自然状态”让位于“文明状态”时，国家秩序与世界秩序是结伴而生的。一个文明国家的成熟，离不开对它有利的世界秩序的形成；庞大国家机器的建立往往需要具有在世界体系内汲取资源的能力。匈奴一旦失去对西域与中亚的控制，它本身的帝国便无法维持；而蒙古世界帝国的形成，正是蒙古民族国家诞生的前提条件。根据中国儒家的思想传统，修身、齐家、治国、平天下是一个连贯的整体，在家国与天下之间并没有质的区别，适用于家庭和国家的秩序也就是天下的秩序。章百家认为：事实上，直到19世纪中叶，中国与任何国家还不存在今天人们所理解的那种主权国家之间的外交关系。

中国人虽然早在二千多年前的春秋时代就创造并使用了“外交”这一词汇，但这个词最初的含意是“人臣私见诸侯”。“外交”指的是天子脚下诸侯之间的擅自交往，仅限于华夏文明的范围之内，华夷之间的往来并不在此列。中国大一统的“天下”观实际是只知有王权，不知有国权。在处理对外事务和国与国关系的时候，古代中国形成了一套独特的宗藩和纳贡制度。它的主要特点是，中国周边国家的统治者承认中国皇帝的权威，接受中国皇帝的册封，定期向中国皇帝朝贡，并接受中国的保护。这一制度是统治中国的“天子”对内至高无上的权威在对外方面的一种自然延伸。它的核心是王权之间的主从关系。在西方人看来，这种制度典型地体现出中国人以中国为“中心”的世界秩序观念。不过，这一看法却很难得到中国人的认同。因为，事实上，古代中国人对中国以外的世界是怎样的几乎毫不关心，没有谁费心去构想所谓“世界秩序”的问题。在外部世界看来存在着的“中国中心观”，对中国人自己来说，则始终是一种若明若暗的意识。直到英法联军烧了圆明园后，清廷才开始翻译国际法，被迫同意与西方国家交换使节，将长期以来所坚持的“天下秩序”纳入西方主导的“国际秩序”中。蒋廷黼说，中西的关系是特别的。在鸦片战争以前，我们不肯给外国平等待遇；在以后，他们不肯给我们平等待遇。不平等条约的根源，一部分由于我们的无知，一部份由于我们的法制未达到近代文明的水准。

进入20世纪后，随着土耳其奥斯曼帝国和俄罗斯帝国的瓦解，世界性帝国或曰世界王国的历史阶段便告结束。曾经有人想要重温旧梦，例如希特勒便企图建立所谓“千年帝国”。

也有人说，根据勃列日涅夫的“有限主权论”，如果“社会主义大家庭”在冷战中占了上风，就会形成一个全球性的世界帝国。但是，20世纪所有的帝国梦都以失败告终，希特勒自杀身亡，“社会主义大家庭”不仅没能扩张到全球，甚至连其大本营苏维埃社会主义共和国联盟也自身不保。

均势结构

有些学者将多极化世界进一步分为两类：二元结构，即两个势力强大的国家控制和调节各自实力范围内及其相互之间的互动行为关系；均势结构，即三个或更多的国家通过施展外交手段手段、更换盟友以及挑起公开冲突来控制相互的行为；并认为前者是比较不稳定和相对

短命的。然而，究竟何者更为稳定，在学者之间还有争论。在本文中将不作这种区分，只是把二元结构视为均势结构的一种特例。

均势结构在世界历史上最初以“欧洲均势”的形态出现。第一位系统提出“均势原理”的是伯纳多。鲁塞莱（1449～1514）。他运用这一原理分析了当时意大利北部梅迪西、斯图萨斯、维斯康提和邻国之间的争斗。马基雅弗里曾讨论过意大利城市国家佛罗伦萨、米兰和威尼斯之间的外交角逐，指出这些国家“关切的是力量的均衡”。英国人用以维系自己对欧洲大陆影响的“均势原理”是“没有永久的敌人，没有永久的朋友，只有永恒的英帝国利益”。1713年参加西班牙继承战争的各交战国签订的“乌得利支和约”第一次把“均势”载入国际文件。18、19世纪英、法、俄、普、奥欧洲五强争雄，都把均势作为对外政策的基本原则。这个时期被称为“均势理论”的“黄金时代”。

1789年，杰里米。伯塞因在《立法原理和道义概念》一书中首先使用了“国际关系”这一词汇。由此可见，现代意义上的国际关系的出现与国际法渊源甚深。而国际法赖以存在并不可缺少的条件则是均势结构。《奥本海国际法》第2版中明确指出：“只有在国际大家庭的成员之间存在着平衡即一种权势均衡时，国际法才可能出现。”反过来说，国际法的出现，又给均势结构带来了一种合法性。亨利。基辛格说：“（合法性）意味着所有大国都接受这种国际秩序的基本结构，或者起码是没有哪个国家像缔结凡尔赛条约之后的德国那样对国际秩序如此不满，以至于用一种革命的外交政策来表达自己的不平。一种合法秩序不可能消除冲突，但却能限制冲突的范围。……传统意义上的外交（即通过谈判来调整差异）只可能存在于‘合法的’国际秩序中。”近年来，中国领导人开始重视国际法，多次带头听取国际法讲座，显然是思想解放在外交领域的体现。

均势结构已经有几百年的历史，从欧洲均势逐渐扩展到全球均势，最终以单一的世界秩序取代了几个彼此隔绝的世界秩序。不论多极化还是二元对峙，或者一超多强，都是均势结构的变种，都没有改变权势均衡的基本规则。均势结构虽然能够带来暂时的和平，但它没能避免本世纪两次世界大战的浩劫，也没能控制冷战时期疯狂的军备竞赛和消除人们对核毁灭的恐惧，更不用说几百次大大小小的局部战争了。因此，均势结构不是一种理想的世界秩序。戴维。齐格勒说：“战争的爆发

是因为没有一个超级权力来阻止它。我们把这种状态称为无政府状态。假使有一个世界国家，它将提供一个超级权力来结束无政府状态。”

一体化结构

世界大同或者说建立一个世界各国的共同体，是人类久已有之的一种理想。在东方，从孔夫子到康有为，都把大同视为最高层次的理想。在西方，当领地国家的兴起把神圣罗马帝国从基督教世界的实际政治组织，变成空架子和一种法律上的假设时，著述家和政治家们就越来越多地思索要为西方失去的政治统一寻找替身。16世纪的伊拉斯谟，17世纪的絮利、克吕塞、格劳秀斯和威廉。佩恩，18世纪的圣皮埃尔神甫、卢梭、边沁以及康德，对于19和20世纪为解决国际秩序与国际和平问题所进行的实际努力来说，他们都是伟大的思想先驱。这些旨在建立一个稳定的、和平的国际秩序的种种努力，其道德基础在于人类关系中的人道和文明特性，最近几个世纪以来，在西方世界中，这些特征有了增长。启蒙运动的哲学和自由主义的政治理论，都主张尊重人生并促进人类幸福。19和20世纪伟大的政治和社会变革，就是从这些主张中得到启示的，因此，把法律、和平和秩序的范围扩展到国际事务的领域中，就成为人道主义者在当代必须解决的重大任务。

我们把世界共同体分为两种类型。一种世界政府，即有一个掌控全球最高权力的单一的统治当局，它拥有自己独立的军事力量和财政机构。另一种是世界联盟，即由世界上所有重要的国家自愿组合成一个系统，这些国家把其部分主权委托给由它们建立的国际组织。通过国际会议制定国际法可以视为是国际组织的雏形，通常它的背后并无可依赖的常设机构。“作为国际法后盾的最重要的制裁不仅是各行为者的自我约束，而且还是这样一种认识：如果不存在国际法或它基本上被置之不理，有关各方将为此付出更大的代价，面临更大的困难。”有人认为，世界联盟是世界共同体最佳的也是唯一可行的模式。E.拉兹洛指出：“管理一个世界系统并不需要一个世界政府，只需在选定的世界秩序范围内有一个有实效的和高效率的导引机构。必须认识到使多样性和统一性平衡的重要性，必须确定需要在世界层次上作出决策的范围，必须建立必要的国际机构并赋予真正有效的充分的权威。”另外一些人则认为，世界联盟是世界一体化的低级形态，是通向世界政府的一种过渡。

建立拉兹洛所说的国际导引机构的实际行动始于美国总统伍德

罗。威尔逊在第一次世界大战后创建国际联盟的努力。因为，世界联盟是平等国家间的体系，而均势体系的条件之一是“需要一种国际体系的权力等级制”，至于世界帝国，更是以帝国中心对边缘的压迫和剥削为基本前提。承认大小国家一律平等，正是威尔逊主义的一大历史功绩。威尔逊主义认为，多少世代以来在处理内政方面被视为自由民主基本要素的理论和实践也可以应用于处理外交。均势的体制从此不可再信，应当用所谓“权力共同体”和“有组织的普遍和平”来取代欧洲列强的传统均势政策。各附属国的人民都应赋予独立，“应根据特别法规成立国际联盟，以便对大国或小国的政治独立和领土完整提供相互保证”。国际联盟要建立“在统治者同意的基础上、在人类有组织的舆论支持下的法治”，“遵循唯一的准则就是有关各国人民的权利平等”。由于国内孤立主义的阻挠，美国最终没有参加由美国总统发起建立的国际联盟，威尔逊主义的原则也没有能够真正落实。但是，威尔逊的理想主义火炬后来被富兰克林。罗斯福接了过去，成为联合国宪章的思想源头。

但是，思想界和舆论界的其他一些领导人已经不满足于以国家主权为基础的世界秩序方案。他们主张的不是世界联盟，而是一个世界政治社会。世界或者至少世界的主要部分，将成为一个联邦共和国，设有法律和司法机关，以代替议会、条约和联盟。国际主义将让位给以下述前提为基础的世界主义，这个前提就是世界是一个单位，一个整体，这个“地球村”的基本组成部分是人民而不是政府或国家。康德相信，一个“自由国度的联邦政府”将创造出“国家间的永久和平”。韦尔斯在《世界史纲》的最后一章中宣称，世界所需要的是“人的联盟”而不是“国家联盟”。他要求建立一个世界合众国，有一个世界宪法，里面规定主权从各个国家转交给一个中央权力机关。1945年原子武器的发展和随后的年代引起许多有思想的人得出这一结论：只有立即建立一个普遍参加的共和国才能避免文明的毁灭，甚至可能是人类本身的毁灭。提出这种观点的人中包括艾伯特。爱因斯坦、威廉。道格拉斯、罗伯特。赫琴斯、雷克斯福德。特格韦尔和诺尔曼。卡曾斯等人。

迈尔斯。凯勒提出了国际秩序的两个定义——一个最低限度的和一个更为广泛的，每个都与“秩序”一词的一种特定常规用法相一致。最低限度的定义是消极秩序，即避免最坏情况：大国之间的战争，或在国际经济领域中的类似情况：在主要经济大国之间爆发经济战，从而导致

相互隔绝与全球经济繁荣的严重衰败。更为雄心勃勃的是积极秩序：通过联合行动进行合作以实现所有各方都希望达到的目标。这种联合行动的例子可以是大国维持和平（减少大国关系范围之外的暴力），也可以是诸如保护环境这样的全球性任务。当代的世界主义者或者说“全球主义”者所关注的焦点并不在国家间关系的层次，而在更宏观的全球性问题和更微观的人的福利与全面发展问题。在他们的眼里，国家已经从黑格尔的“最终目的”跌落到全球体系—国家—地区—社区—个人连续体的一个中间环节的位置，成为在世界秩序中与跨国公司、国际间非政府组织并列的多元主体之一。

在世界联盟中，国家主权会被侵蚀和削弱；在世界政府中，神圣的主权将不再为民族国家所有，而移交给更高一级的中央机构。对于各种形式的世界共同体的反对意见，正是集中在国家主权问题上。王逸舟经过认真细致的梳理，辨识出对于让。博丹以来的古典主权概念的十个当代制约因素。王飞凌则认为，国际政治无政府状态（IPA）是一个美好有益的国际政治秩序，无论国际关系中现在还是将来都没有哪样事情值得我们为之替换或为之损害IPA 体制。必须捍卫和确保IPA 世界秩序，保护各国主权，以及各主权国家间的政治权力分立。

在世界秩序的三种结构中，帝国结构早已成为历史，但是在某些希特勒式狂人的头脑中还保存着世界帝国的梦想；均势结构如日中天，继续处于从欧洲秩序向全球秩序的百年扩展之中；一体化结构蓬勃发展，正在实现着从理想到现实的惊险的一跃，同时也遭遇到强烈的反抗，前途尚不十分明朗。

9.2联合国宪章

本文系《联合国宪章》前言和第一章。选自《联合国人权公约和刑事司法文献汇编》，北京，中国法制出版社，2000。

全文

我联合国人民

同兹决心

欲免后世再遭今代人类两度身历惨不堪言之战祸，

重申基本人权，人格尊严与价值，以及男女与大小各国平等权利之信念，

创造适当环境，俾克维持正义，尊重由条约与国际法其他渊源而起之义务，久而弗懈，

促成大自由中之社会进步及较善之民生，

并为达此目的

力行容恕，彼此以善邻之道，和睦相处，

集中力量，以维持国际和平及安全，

接受原则，确立力法，以保证非为公共利益，不得使用武力，

运用国际机构，以促成全球人民经济及社会之进展。

用是发愤立志，务当同心协力，以竟厥功。

爰由我各本国政府，经齐集金山市之代表各将所奉全权证书，互相校阅，均属妥善，议定本联合国宪章，并设立国际组织，定名联合国。

第一章宗旨及原则

第一条

联合国之宗旨为：

一、维持国际和平及安全；并为此目的：采取有效集体办法、以防止且消除对于和平之威胁，制止侵略行为或其他和平之破坏；并以和平方法且依正义及国际法之原则，调整或解决足以破坏和平之国际争端或情势。

二、发展国际间以尊重人民平等权利及自决原则为根据之友好

关系，并采取其他适当办法，以增强普遍和平。

三、促成国际合作，以解决国际间属于经济、社会、文化、及人类福利性质之国际问题，且不分种族、性别、语言、或宗教、增进并激励对于全体人类之人权及基本自由之尊重。

四、构成一协调各国行动之中心，以达成上述共同目的。

第二条

为求实现第一条所述各宗旨起见，本组织及其会员国应遵行下列原则：

一、本组织系基于各会员国主权平等之原则。

二、各会员国应一秉善意，履行其依本宪章所担负之义务，以保证全体会员国由加入本组织而发生之权益。

三、各会员国应以和平方法解决其国际争端，俾免危及国际和平、安全、及正义。

四、各会员国在其国际关系上不得使用威胁或武力，或以与联合国宗旨不符之任何其他方法，侵害任何会员国或国家之领土完整或政治独立。

五、各会员国对于联合国依本宪章规定而采取之行动，应尽力予以协助，联合国对于任何国家正在采取防止或执行行动时，各会员国对该国不得给予协助。

六、本组织在维持国际和平及安全之必要范围内，应保证非联合国会员国遵行上述原则。

七、本宪章不得认为授权联合国干涉在本质上属于任何国家国内管辖之事件，且并不要求会员国将该项事件依本宪章提请解决；但此项原则不妨碍第七章内执行办法之适用。

（以下删除）

第二章会员

第三条

凡曾经参加金山联合国国际组织会议或前此曾签字于１９４２年１月１日联合国宣言之国家，签订本宪章，且依宪章第一百一十条规定而予以批准者，均为联合国之创始会员国。

第四条

一、凡其他爱好和平之国家，接受本宪章所载之义务，经本组

织认为确能并愿意履行该项义务者，得为联合国会员国。

二、准许上述国家为联合国会员国，将由大会经安全理事会之推荐以决议行之。

第五条

联合国会员国，业经安全理事会对其采取防止或执行行动者，大会经安全理事会之建议，得停止其会员权利及特权之行使。此项权利及特权之行使，得由安全理事会恢复之。

第六条

联合国之会员国中，有屡次违犯本宪章所载之原则者，大会经安全理事会之建议，得将其由本组织除名。

第三章机关

第七条

一、兹设联合国之主要机关如下：大会、安全理事会、经济暨社会理事会、托管理事会、国际法院、及秘书处。

二、联合国得依本宪章设立认为必需之辅助机关。

第八条

联合国对于男女均得在其主要及辅助机关在平等条件之下，充任任何职务，不得加以限制。

第四章大会

组织

第九条

一、大会由联合国所有会员国组织之。

二、每一会员国在大会之代表，不得超过五人。

职权

第十条

大会得讨论本宪章范围内之任何问题或事项，或关于本宪章所规定任何机关之职权；并除第十二条所规定外，得向联合国会员国或安全理事会或兼向两者，提出对各该问题或事项之建议。

第十一条

一、大会得考虑关于维持国际和平及安全之合作之普通原则，包括军缩及军备管制之原则；并得向会员国或安全理事会或兼向两者提出对于该项原则之建议。

二、大会得讨论联合国任何会员国或安全理事会或非联合国会员国依第三十五条第二项之规定向大会所提关于维持国际和平及安全之任何问题；除第十二条所规定外，并得向会员国或安全理事会或兼向两者提出对于各该项问题之建议。凡对于需要行动之各该项问题，应由大会于讨论前或讨论后提交安全理事会。

三、大会对于足以危及国际和平与安全之情势，得提请安全理事会注意。

四、本条所载之大会权力并不限制第十条之概括范围。

第十二条

一、当安全理事会对于任何争端或情势，正在执行本宪章所授予该会之职务时，大会非经安全理事会请求，对于该项争端或情势，不得提出任何建议。

二、秘书长经安全理事会之同意，应于大会每次会议时，将安全理事会正在处理中关于维持国际和平及安全之任何事件，通知大会；于安全理事会停止处理该项事件时，亦应立即通知大会，或在大会闭会期内通知联合国会员国。

第十三条

一、大会应发动研究，并作成建议：

（子）以促进政治上之国际合作，并提倡国际法之逐渐发展与编纂。

（丑）以促进经济、社会、文化、教育、及卫生各部门之国际合作，且不分种族、性别、语言、或宗教，助成全体人类之人权及基本自由之实现。

二、大会关于本条第一项（丑）款所列事项之其他责任及职权，于第九章及第十章中规定之。

第十四条

大会对于其所认为足以妨害国际间公共福利或友好关系之任何情势，不论其起原如何，包括由违反本宪章所载联合国之宗旨及原则而起之情势，得建议和平调整办法，但以不违背第十二条之规定为限。

第十五条

一、大会应收受并审查安全理事会所送之常年及特别报告；该项报告应载有安全理事会对于维持国际和平及安全所已决定或施行之办

法之陈述。

二、大会应收受并审查联合国其他机关所送之报告。

第十六条

大会应执行第十二章及第十三章所授予关于国际托管制度之职务

，包括关于非战略防区托管协定之核准。

第十七条

一、大会应审核本组织之预算。

二、本组织之经费应由各会员国依照大会分配限额担负之。

三、大会应审核经与第五十七条所指各种专门机关订定之任何财政及预算办法，并应审查该项专门机关之行政预算，以便向关系机关提出建议。投票

第十八条

一、大会之每一会员国，应有一个投票权。

二、大会对于重要问题之决议应以到会及投票之会员国三分之二多数决定之。此项问题应包括：关于维持国际和平及安全之建议，安全理事会非常任理事国之选举，经济暨社会理事会理事国之选举，依第八十六条第一项（寅）款所规定托管理事会理事国之选举，对于新会员国加入联合国之准许，会员国权利及特权之停止，会员国之除名，关于施行托管制度之问题，以及预算问题。

三、关于其他问题之决议，包括另有何种事项应以三分之二多数决定之问题，应以到会及投票之会员国过半数决定之。

第十九条

凡拖欠本组织财政款项之会员国，其拖欠数目如等于或超过前两年所应缴纳之数目时，即丧失其在大会投票权。大会如认拖欠原因，确由于该会员国无法控制之情形者，得准许该会员国投票。

程序

第二十条

大会每年应举行常会，并于必要时，举行特别会议。特别会议应由秘书长经安全理事会或联合国会员国过半数之请求召集之。

第二十一条

大会应自行制定其议事规则。大会应选举每次会议之主席。

第二十二条

大会得设立其认为于行使职务所必需之辅助机关。

第五章安全理事会

组织

第二十三条①①１９６３年１２月１７日经大会通过修正，１９６５年８月３１日生效。二十三条的修正案将安全理事会理事国自十一国增至十五国。

一、安全理事会以联合国十五会员国组织之。中华民国、法兰西、苏维埃社会主义共和国联邦、大不列颠及北爱尔兰联合王国及美利坚合众国应为安全理事会常任理事国。大会应选举联合国其他十会员国为安全理事会非常任理事国，选举时首宜充分斟酌联合国各会员国于维持国际和平与安全及本组织其余各宗旨上之贡献，并宜充分斟酌地域上之公匀分配。

二、安全理事会非常任理事国任期定为二年。安全理事会理事国自十一国增至十五国后第一次选举非常任理事国时，所增四国中两国之任期应为一年。任满之理事国不得即行连选。

三、安全理事会每一理事国应有代表一人。

职权

第二十四条

一、为保证联合国行动迅速有效起见，各会员国将维持国际和平及安全之主要责任，授予安全理事会，并同意安全理事会于履行此项责任下之职务时，即系代表各会员国。

二、安全理事会于履行此项职务时，应遵照联合国之宗旨及原则。为履行此项职务而授予安全理事会之特定权力，于本宪章第六章、第七章、第八章、及第十二章内规定之。

三、安全理事会应将常年报告、并于必要时将特别报告、提送大会审查。

第二十五条

联合国会员国同意依宪章之规定接受并履行安全理事会之决议

第二十六条

为促进国际和平及安全之建立及维持，以尽量减少世界人力及经济资源之消耗于军备起见，安全理事会借第四十七条所指之军事参谋

团之协助，应负责拟具方案，提交联合国会员国，以建立军备管制制度。

投票

第二十七条①①１９６３年１２月１７日经大会修正，１９６５年８月３１日生效。修正后的第二十七条规定安全理事会关于程序事项之决议，应以九理事国（前为七理事国）之可决票表决之，对于其他一切事项之决议，应以九理事国（前为七理事国）之可决票包括安全理事会五常任理事国之同意票表决之。

一、安全理事会每一理事国应有一个投票权。

二、安全理事会关于程序事项之决议，应以九理事国之可决票表决之。

三、安全理事会对于其他一切事项之决议，应以九理事国之可决票包括全体常任理事国之同意票表决之；但对于第六章及第五十二条第三项内各事项之决议，争端当事国不得投票。

程序

第二十八条

一、安全理事会之组织，应以使其能继续不断行使职务为要件。为此目的，安全理事会之各理事国应有常驻本组织会所之代表。

二、安全理事会应举行定期会议，每一理事国认为合宜时得派政府大员或其他特别指定之代表出席。

三、在本组织会所以外，安全理事会得在认为最能便利其工作之其他地点举行会议。

第二十九条

安全理事会得设立其认为于行使职务所必需之辅助机关。

第三十条

安全理事会应自行制定其议事规则，包括其推选主席之方法。

第三十一条

在安全理事会提出之任何问题，经其认为对于非安全理事会理事国之联合国任何会员国之利益有特别关系时，该会员国得参加讨论，但无投票权。

第三十二条

联合国会员国而非为安全理事会之理事国，或非联合国会员国

之国家，如于安全理事会考虑中之争端为当事国者，应被邀参加关于该项争端之讨论，但无投票权。安全理事会应规定其所认为公平之条件，以便非联合国会员国之国家参加。

第六章争端之和平解决

第三十三条

一、任何争端之当事国，于争端之继续存在足以危及国际和平与安全之维持时，应尽先以谈判、调查、调停、和解、公断、司法解决、区域机关或区域办法之利用、或各该国自行选择之其他和平方法，求得解决。

二、安全理事会认为必要时，应促请各当事国以此项方法，解决其争端。

第三十四条

安全理事会得调查任何争端或可能引起国际磨擦或惹起争端之任何情势，以断定该项争端或情势之继续存在是否足以危及国际和平与安全之维持。

第三十五条

一、联合国任何会员国得将属于第三十四条所指之性质之任何争端或情势，提请安全理事会或大会注意。

二、非联合国会员国之国家如为任何争端之当事国时，经预先声明就该争端而言接受本宪章所规定和平解决之义务后，得将该项争端，提请大会或安全理事会注意。

三、大会关于按照本条所提请注意事项之进行步骤，应遵守第十一条及第十二条之规定。

第三十六条

一、属于第三十三条所指之性质之争端或相似之情势，安全理事会在任何阶段，得建议适当程序或调整方法。

二、安全理事会对于当事国为解决争端业经采取之任何程序，理应予以考虑。

三、安全理事会按照本条作成建议时，同时理应注意凡具有法律性质之争端，在原则上，理应由当事国依国际法院规约之规定提交国际法院。

第三十七条

一、属于第三十三条所指之性质之争端，当事国如未能依该条所

示方法解决时，应将该项争端提交安全理事会。

二、安全理事会如认为该项争端之继续存在，在事实上足以危及国际和平与安全之维持时，应决定是否当依第三十六条采取行动或建议其所认为适当之解决条件。

第三十八条

安全理事会如经所有争端当事国之请求，得向各当事国作成建议，以求争端之和平解决，但以不妨碍第三十三条至第三十七条之规定为限。

第七章对于和平之威胁和平之破坏及侵略行为之应付办法

第三十九条

安全理事会应断定任何和平之威胁、和平之破坏、或侵略行为之是否存在，并应作成建议或抉择依第四十一条及第四十二条规定之办法，以维持或恢复国际和平及安全。

第四十条

为防止情势之恶化，安全理事会在依第三十九条规定作成建议或决定办法以前，得促请关系当事国遵行安全理事会所认为必要或合宜之临时办法，此项临时办法并不妨碍关系当事国之权利、要求、或立场。安全理事会对于不遵行此项临时办法之情形，应予适当注意。

第四十一条

安全理事会得决定所应采武力以外之办法，以实施其决议，并得促请联合国会员国执行此项办法。此项办法得包括经济关系、铁路、海运、航空、邮、电、无线电、及其他交通工具、之局部或全部停止，以及外交关系之断绝。

第四十二条

安全理事会如认第四十一条所规定之办法为不足或已经证明为不足时，得采取必要之空海陆军行动，以维持或恢复国际和平及安全。此项行动得包括联合国会员国之空海陆军示威、封锁、及其他军事举动。

第四十三条

一、联合国各会员国为求对于维持国际和平及安全有所贡献起

见，担任于安全理事会发令时，并依特别协定，供给为维持国际和平及安全所必需之军队、协助、及便利，包括过境权。

二、此项特别协定应规定军队之数目及种类，其准备程度及一般驻扎地点，以及所供便利及协助之性质。

三、此项特别协定应以安全理事会之主动，尽速议订。此项协定应由安全理事会与会员国或由安全理事会与若干会员国之集团缔结之，并由签字国各依其宪法程序批准之。

第四十四条

安全理事会决定使用武力时，于要求非安全理事会会员国依第四十三条供给军队以履行其义务之前，如经该会员国请求，应请其派遣代表，参加安全理事会关于使用其军事部队之决议。

第四十五条

为使联合国能采取紧急军事办法起见，会员国应将其本国空军部队为国际共同执行行动随时供给调遣。此项部队之实力与准备之程度，及其共同行动之计划，应由安全理事会以军事参谋团之协助，在第四十三条所指之特别协定范围内决定之。

第四十六条

武力使用之计划应由安全理事会以军事参谋团之协助决定之。

第四十七条

一、兹设立军事参谋团，以便对于安全理事会维持国际和平及安全之军事需要问题，对于受该会所支配军队之使用及统率问题，对于军备之管制及可能之军缩问题，向该会贡献意见并予以协助。

二、军事参谋团应由安全理事会各常任理事国之参谋总长或其代表组织之。联合国任何会员国在该团未有常任代表者，如于该团责任之履行在效率上必需该国参加其工作时，应由该团邀请参加。

三、军事参谋团在安全理事会权力之下，对于受该会所支配之任何军队，负战略上之指挥责任；关于该项军队之统率问题，应待以后处理。

四、军事参谋团，经安全理事会之授权，并与区域内有关机关商议后，得设立区域分团。

第四十八条

一、执行安全理事会为维持国际和平及安全之决议所必要之行

动，应由联合国全体会员国或由若干会员国担任之，一依安全理事会之决定。

二、此项决议应由联合国会员国以其直接行动、及经其加入为会员之有关国际机关之行动履行之。

第四十九条

联合国会员国应通力合作，彼此协助，以执行安全理事会所决定之办法。

第五十条

安全理事会对于任何国家采取防止或执行办法时，其他国家，不论其是否为联合国会员国，遇有因此项办法之执行而引起之特殊经济问题者，应有权与安全理事会会商解决此项问题。

第五十一条

联合国任何会员国受武力攻击时，在安全理事会采取必要办法，以维持国际和平及安全以前，本宪章不得认为禁止行使单独或集体自卫之自然权利。会员国因行使此项自卫权而采取之办法，应立即向安全理事会报告，此项办法于任何方面不得影响该会按照本宪章随时采取其所认为必要行动之权责，以维持或恢复国际和平及安全。

第八章区域办法

第五十二条

一、本宪章不得认为排除区域办法或区域机关、用以应付关于维持国际和平及安全而宜于区域行动之事件者；但以此项办法或机关及其工作与联合国之宗旨及原则符合者为限。

二、缔结此项办法或设立此项机关之联合国会员国，将地方争端提交安全理事会以前，应依该项区域办法，或由该项区域机关，力求和平解决。

三、安全理事会对于依区域办法或由区域机关而求地方争端之和平解决，不论其系由关系国主动，或由安全理事会提交者，应鼓励其发展。

四、本条绝不妨碍第三十四条及第三十五条之适用。

第五十三条

一、安全理事会对于职权内之执行行动，在适当情形下，应利用此项区域办法或区域机关。如无安全理事会之授权，不得依区域办法

或由区域机关采取任何执行行动；但关于依第一百零七条之规定对付本条第二项所指之任何敌国之步骤，或在区域办法内所取防备此等国家再施其侵略政策之步骤，截至本组织经各关系政府之请求，对于此等国家之再次侵略，能担负防止责任时为止，不在此限。

二、本条第一项所称敌国系指第二次世界大战中为本宪章任何签字国之敌国而言。

第五十四条

关于为维持国际和平及安全起见，依区域办法或由区域机关所已采取或正在考虑之行动，不论何时应向安全理事会充分报告之。

第九章国际经济及社会合作

第五十五条

为造成国际间以尊重人民平等权利及自决原则为根据之和平友好关系所必要之安定及福利条件起见，联合国应促进：

（子）较高之生活程度，全民就业，及经济与社会进展。

（丑）国际间经济、社会、卫生、及有关问题之解决；国际间文化及教育合作。

（寅）全体人类之人权及基本自由之普遍尊重与遵守，不分种族、性别、语言、或宗教。

第五十六条

各会员国担允采取共同及个别行动与本组织合作，以达成第五十五条所载之宗旨。

第五十七条

一、由各国政府间协定所成立之各种专门机关，依其组织约章之规定，于经济、社会、文化、教育、卫生、及其他有关部门负有广大国际责任者，应依第六十三条之规定使与联合国发生关系。

二、上述与联合国发生关系之各专门机关，以下简称专门机关。

第五十八条

本组织应作成建议，以调整各专门机关之政策及工作。

第五十九条

本组织应于适当情形下，发动各关系国间之谈判，以创设为达成第五十五条规定宗旨所必要之新专门机关。

第六十条

履行本章所载本组织职务之责任，属于大会及大会权力下之经济暨社会理事会。为此目的，该理事会应有第十章所载之权力。

第十章经济暨社会理事会

组织

第六十一条①

①１９６３年１２月１７日经大会通过修正，１９６５年8月３１日生效。六十一条的修正案将经济及社会理事会理事国自十八国增至二十七国。

一、经济暨社会理事会由大会选举联合国二十七会员国组织之。

二、除第三款所规定外，经济暨社会理事会每年选举理事九国，任期三年。任满之理事国得即行连选。

三、经济暨社会理事会理事国自十八国增至二十七国后第一次选举时，除选举理事六国接替任期在该年年终届满之理事国外，应另增选理事九国。增选之理事九国中，三国任期一年，另三国任期二年，依大会所定办法。

四、经济暨社会理事会之每一理事国应有代表一人。

职权

第六十二条

一、经济暨社会理事会得作成或发动关于国际经济、社会、文化、教育、卫生、及其他有关事项之研究及报告；并得向大会、联合国会员国、及关系专门机关、提出关于此种事项之建议案。

二、本理事会为增进全体人类之人权及基本自由之尊重及维护起见，得作成建议案。

三、本理事会得拟具关于其职权范围内事项之协约草案，提交大会。

四、本理事会得依联合国所定之规则召集本理事会职务范围以内事项之国际会议。

第六十三条

一、经济暨社会理事会得与第五十七条所指之任何专门机关订立协定，订明关系专门机关与联合国发生关系之条件。该项协定须经大

会之核准。

二、本理事会，为调整各种专门机关之工作，得与此种机关会商并得向其提出建议，并得向大会及联合国会员国建议。

第六十四条

一、经济暨社会理事会得取适当步骤，以取得专门机关之经常报告。本理事会得与联合国会员国及专门机关，商定办法俾就实施本理事会之建议及大会对于本理事会职权范围内事项之建议所采之步骤，取得报告。

二、本理事会得将对于此项报告之意见提送大会。

第六十五条

经济暨社会理事会得向安全理事会供给情报，并因安全理事会之邀请，予以协助。

第六十六条

一、经济暨社会理事会应履行其职权范围内关于执行大会建议之职务。

二、经大会之许可，本理事会得应联合国会员国或专门机关之请求，供其服务。

三、本理事会应履行本宪章他章所特定之其他职务，以及大会所授予之职务。

投票

第六十七条

一、经济暨社会理事会每一理事国应有一个投票权。

二、本理事会之决议，应以到会及投票之理事国过半数表决之。

程序

第六十八条

经济暨社会理事会应设立经济与社会部门及以提倡人权为目的之各种委员会，并得设立于行使职务所必需之其他委员会。

第六十九条

经济暨社会理事会应请联合国会员国参加讨论本理事会对于该国有特别关系之任何事件，但无投票权。

第七十条

经济暨社会理事会得商定办法使专门机关之代表无投票权而参加本理事会及本理事会所设各委员会之讨论，或使本理事会之代表参加此项专门机关之讨论。

第七十一条

经济暨社会理事会得采取适当办法，俾与各种非政府组织会商有关于本理事会职权范围内之事件。此项办法得与国际组织商定之，并于适当情形下，经与关系联合国会员国会商后，得与该国国内组织商定之。

第七十二条

一、经济暨社会理事会应自行制定其议事规则，包括其推选主席之方法。

二、经济暨社会理事会应依其规则举行必要之会议。此项规则应包括因理事国过半数之请求而召集会议之条款。

第十一章关于非自治领土之宣言

第七十三条

联合国各会员国，于其所负有或承担管理责任之领土，其人民尚未臻自治之充分程度者，承认以领土居民之福利为至上之原则，并接受在本宪章所建立之国际和平及安全制度下，以充分增进领土居民福利之义务为神圣之信托，且为此目的：

（子）于充分尊重关系人民之文化下，保证其政治、经济、社会、及教育之进展，予以公平待遇，且保障其不受虐待。

（丑）按各领土及其人民特殊之环境、及其进化之阶段，发展自治；对各该人民之政治愿望，予以适当之注意；并助其自由政治制度之逐渐发展。

（寅）促进国际和平及安全。

（卯）提倡建设计划，以求进步；奖励研究；各国彼此合作，并于适当之时间及场合与专门国际团体合作，以求本条所载社会、经济、及科学目的之实现。

（辰）在不违背安全及宪法之限制下，按时将关于各会员国分别负责管理领土内之经济、社会、及教育情形之统计及具有专门性质之情报，递送秘书长，以供参考。本宪章第十二章及第十三章所规定之领土，不在此限。

第七十四条

联合国各会员国公同承诺对于本章规定之领土，一如对于本国区域，其政策必须以善邻之道奉为圭臬；并于社会、经济、及商业上，对世界各国之利益及幸福，予以充分之注意。

第十二章国际托管制度

第七十五条

联合国在其权力下，应设立国际托管制度，以管理并监督凭此后个别协定而置于该制度下之领土。此项领土以下简称托管领土。

第七十六条

按据本宪章第一条所载联合国之宗旨，托管制度之基本目的应为：

（子）促进国际和平及安全。

（丑）增进托管领土居民之政治、经济、社会、及教育之进展；并以适合各领土及其人民之特殊情形及关系人民自由表示之愿望为原则，且按照各托管协定之条款，增进其趋向自治或独立之逐渐发展。

（寅）不分种族、性别、语言、或宗教，提倡全体人类之人权及基本自由之尊重，并激发世界人民互相维系之意识。

（卯）于社会、经济、及商业事件上，保证联合国全体会员国及其国民之平等待遇，及各该国民于司法裁判上之平等待遇，但以不妨碍上述目的之达成，且不违背第八十条之规定为限。

第七十七条

一、托管制度适用于依托管协定所置于该制度下之下列各种类之领土：

（子）现在委任统治下之领土。

（丑）因第二次世界大战结果或将自敌国割离之领土。

（寅）负管理责任之国家自愿置于该制度下之领土。

二、关于上列种类中之何种领土将置于托管制度之下，及其条件，为此后协定所当规定之事项。

第七十八条

凡领土已成为联合国之会员国者，不适用托管制度；联合国会员国间之关系，应基于尊重主权平等之原则。

第七十九条

置于托管制度下之每一领土之托管条款，及其更改或修正，应由直接关系各国、包括联合国之会员国而为委任统治地之受托国者，予以议定，其核准应依第八十三条及第八十五条之规定。

第八十条

一、除依第七十七条、第七十九条，及第八十一条所订置各领土于托管制度下之个别托管协定另有议定外，并在该项协定未经缔结以前，本章任何规定绝对不得解释为以任何方式变更任何国家或人民之权利、或联合国会员国个别签订之现有国际约章之条款。

二、本条第一项不得解释为对于依第七十七条之规定而订置委任统治地或其他领土于托管制度下之协定，授以延展商订之理由。

第八十一条

凡托管协定均应载有管理领土之条款，并指定管理托管领土之当局。该项当局，以下简称管理当局，得为一个或数个国家，或为联合国本身。

第八十二条

于任何托管协定内，得指定一个或数个战略防区，包括该项协定下之托管领土之一部或全部，但该项协定并不妨碍依第四十三条而订立之任何特别协定。

第八十三条

一、联合国关于战略防区之各项职务，包括此项托管协定条款之核准、及其更改或修正，应由安全理事会行使之。

二、第七十六条所规定之基本目的，适用于每一战略防区之人民。

三、安全理事会以不违背托管协定之规定且不妨碍安全之考虑为限，应利用托管理事会之协助，以履行联合国托管制度下关于战略防区内之政治、经济、社会、及教育事件之职务。

第八十四条

管理当局有保证托管领土对于维持国际和平及安全尽其本分之义务。该当局为此目的得利用托管领土之志愿军、便利、及协助，以履行该当局对于安全理事会所负关于此点之义务，并以实行地方自卫，且在托管领土内维持法律与秩序。

第八十五条

一、联合国关于一切非战略防区托管协定之职务，包括此项托管协定条款之核准及其更改或修正，应由大会行使之。

二、托管理事会于大会权力下，应协助大会履行上述之职务。

第十三章托管理事会

组织

第八十六条

一、托管理事会应由下列联合国会员国组织之：

（子）管理托管领土之会员国。

（丑）第二十三条所列名之国家而现非管理托管领土者。

（寅）大会选举必要数额之其他会员国，任期三年，俾使托管理事会理事国之总数，于联合国会员国中之管理托管领土者及不管理者之间，得以平均分配。

二、托管理事会之每一理事国应指定一特别合格之人员，以代表之。

职权

第八十七条

大会及在其权力下之托管理事会于履行职务时得：

（子）审查管理当局所送之报告。

（丑）会同管理当局接受并审查请愿书。

（寅）与管理当局商定时间，按期视察各托管领土。

（卯）依托管协定之条款，采取上述其他行动。

第八十八条

托管理事会应拟定关于各托管领土居民之政治、经济、社会、及教育进展之问题单；就大会职权范围内，各托管领土之管理当局应根据该项问题单向大会提出常年报告。投票

第八十九条

一、托管理事会之每一理事国应有一个投票权。

二、托管理事会之决议应以到会及投票之理事国过半数表决之。

程序

第九十条

一、托管理事会应自行制定其议事规则，包括其推选主席之方

法。

二、托管理事会应依其所定规则，举行必要之会议。此项规则应包括关于经该会理事国过半数之请求而召集会议之规定。

第九十一条

托管理事会于适当时，应利用经济暨社会理事会之协助，并对于各关系事项，利用专门机关之协助。

第十四章国际法院

第九十二条

国际法院为联合国之主要司法机关，应依所附规约执行其职务。该项规约系以国际常设法院之规约为根据，并为本宪章之构成部分。

第九十三条

一、联合国各会员国为国际法院规约之当然当事国。

二、非联合国会员国之国家得为国际法院规约当事国之条件，应由大会经安全理事会之建议就各别情形决定之。

第九十四条

一、联合国每一会员国为任何案件之当事国者，承诺遵行国际法院之判决。

二、遇有一造不履行依法院判决应负之义务时，他造得向于安全理事会申诉。安全理事会如认为必要时，得作成建议或决定应采办法，以执行判决。

第九十五条

本宪章不得认为禁止联合国会员国依据现有或以后缔结之协定，将其争端托付其他法院解决。

第九十六条

一、大会或安全理事会对于任何法律问题得请国际法院发表咨询意见。

二、联合国其他机关、及各种专门机关，对于其工作范围内之任何法律问题，得随时以大会之授权，请求国际法院发表咨询意见。

第十五章秘书处

第九十七条

秘书处置秘书长一人及本组织所需之办事人员若干人。秘书长

应由大会经安全理事会之推荐委派之。秘书长为本组织之行政首长。

第九十八条

秘书长在大会、安全理事会、经济暨社会理事会、及托管理事会之一切会议，应以秘书长资格行使职务，并应执行各该机关所托付之其他职务。秘书长应向大会提送关于本组织工作之常年报告。

第九十九条

秘书长得将其所认为可能威胁国际和平及安全之任何事件，提请安全理事会注意。

第一百条

一、秘书长及办事人员于执行职务时，不得请求或接受本组织以外任何政府或其他当局之训示，并应避免足以妨碍其国际官员地位之行动。秘书长及办事人员专对本组织负责。

二、联合国各会员国承诺尊重秘书长及办事人员责任之专属国际性，决不设法影响其责任之履行。

第一百零一条

一、办事人员由秘书长依大会所定章程委派之。

二、适当之办事人员应长期分配于经济暨社会理事会、托管理事会、并于必要时，分配于联合国其他之机关。此项办事人员构成秘书处之一部。

三、办事人员之雇用及其服务条件之决定，应以求达效率、才干、及忠诚之最高标准为首要考虑。征聘办事人员时，于可能范围内，应充分注意地域上之普及。

第十六章杂项条款

第一百零二条

一、本宪章发生效力后，联合国任何会员国所缔结之一切条约及国际协定应尽速在秘书处登记，并由秘书处公布之。

二、当事国对于未经依本条第一项规定登记之条约或国际协定，不得向联合国任何机关援引之。

第一百零三条

联合国会员国在本宪章下之义务与其依任何其他国际协定所负之

义务有冲突时，其在本宪章下之义务应居优先。

第一百零四条

本组织于每一会员国之领土内，应享受于执行其职务及达成其宗旨所必需之法律行为能力。

第一百零五条

一、本组织于每一会员国之领土内，应享受于达成其宗旨所必需之特权及豁免。

二、联合国会员国之代表及本组织之职员，亦应同样享受于其独立行使关于本组织之职务所必需之特权及豁免。

三、为明定本条第一项及第二项之施行细则起见，大会得作成建议，或为此目的向联合国会员国提议协约。

第十七章过渡安全办法

第一百零六条

在第四十三条所称之特别协定尚未生效，因而安全理事会认为尚不得开始履行第四十二条所规定之责任前，１９４３年１０月３０日在莫斯科签订四国宣言之当事国及法兰西应依该宣言第五项之规定，互相洽商，并于必要时，与联合国其他会员国洽商，以代表本组织采取为维持国际和平及安全宗旨所必要之联合行动。

第一百零七条

本宪章并不取消或禁止负行动责任之政府对于在第二次世界大战中本宪章任何签字国之敌国因该次战争而采取或受权执行之行动。

第十八章修正

第一百零八条

本宪章之修正案经大会会员国三分之二表决并由联合国会员国三分之二，包括完全理事会全体常任理事国，各依其宪法程序批准后，对于联合国所有会员国发生效力。

第一百零九条①①１９６５年１２月２０日经大会通过修正，１９６８年6月１２日生效。第一百零九条之修正案将该条第一项修正，规定联合国会员国为检讨宪章，得以大会会员国三分之二表决，经安全理事会任何九理事国（前为七理事国）之表决，确定日期及地点举行全体会议。在规定由大会第十届常会考虑举行检讨会议之第一百零九条第三项中，原有之“安全理事会任何七理事国之表决”字样则仍予保留，因１９５５年大会第十届常会及安全理事会业经依据该项规定采取

行动。

一、联合国会员国，为检讨本宪章，得以大会会员国三分之二表决，经安全理事会任何九理事国之表决，确定日期及地点举行全体会议。联合国每一会员国在全体会议中应有一个投票权。

二、全体会议以三分之二表决所建议对于宪章之任何更改，应经联合国会员国三分之二、包括安全理事会全体常任理事国、各依其宪法程序批准后，发生效力。

三、如于本宪章生效后大会第十届年会前，此项全体会议尚未举行时，应将召集全体会议之提议列入大会该届年会之议事日程；如得大会会员国过半数及安全理事会任何七理事国之表决，此项会议应即举行。

第十九章批准及签字

第一百一十条

一、本宪章应由签字国各依其宪法程序批准之。

二、批准书应交存美利坚合众国政府。该国政府应于每一批准书交存时通知各签字国，如本组织秘书长业经委派时，并应通知秘书长。

三、一俟美利坚合众国政府通知已有中华民国、法兰西、苏维埃社会主义共和国联邦、大不列颠及北爱尔兰联合王国、与美利坚合众国、以及其他签字国之过半数将批准书交存时，本宪章即发生效力。美利坚合众国政府应拟就此项交存批准之议定书并将副本分送所有签字国。

四、本宪章签字国于宪章发生效力后批准者，应自其各将批准书交存之日起为联合国之创始会员国。

第一百一十一条

本宪章应留存美利坚合众国政府之档库，其中、法、俄、英、及西文各本同一作准。该国政府应将正式副本分送其他签字国政府。

为此联合国各会员国政府之代表谨签字于本宪章，以昭信守。

公历１９４５年6月２６日签订于旧金山市。

9.3两种主权观

安南

（1938- ）联合国秘书长。本文原载1999年9月18日英国《经济学家》。曹世华译。

科索沃危机发生之后接踵而至的东帝汶悲剧，再一次引起人们对一个问题的关注，即在大批民众死亡和遭受苦难，应该负起责任的国家不能或不愿制止之时，国际共同体需要及时地加以干预。

在科索沃危机中，一些国家没有寻求联合国安理会的授权就进行干预。在东帝汶危机中，安理会只是在得到印尼政府的请求之后，现在才授权予以干预。我们都希望，这种干预将迅速地稳定局面，然而，数百名或许数千名无辜民众已经死亡。正如五年前发生的卢旺达危机那样，人们指责国际共同体采取的行动太少、太晚。

这些先例无一可以成为令人满意的新千禧年模式。正如我们所了解的那样，在发生大规模系统性违犯人权行为时，国际共同体不能袖手旁观。我们还明白了，如果要得到全世界人民的持久支持，这种干预必须立足于合法性原则和普遍性原则。我们需要使我们的国际制度更加适应于一个出现了新演员、新责任和新的和平与进步可能性的新世界。

特别是由于全球化和国际合作的力量，国家主权在其最基本意义上正在被重新加以定义。国家现在被普遍认为是一项为人民服务的工具，而不是与之相反。与此同时，一种重新兴起的、范围广泛并日益扩展的个人权利意识，强化了个人的主权，即联合国宪章和后来的国际条约所规定的个人的基本自由权。当我们今天读到联合国宪章时，我们就更加认识到，联合国宪章的宗旨是要保护人类的个人，而不是保护虐待他们的人。

世界上发生的这些变化并未使棘手的政治选择变得更加容易，但却迫使我们重新想到以下这类问题，例如联合国如何回应人道主义危机，为何某些国家愿意在某些危机地区采取行动，却不愿在另一些地区行动，尽管这些地区的死亡与苦难程度同样严重甚至更加糟糕。从塞拉利昂到苏丹，从安哥拉到阿富汗，那里的民众所需要的不只是同情的言辞，他们需要真正的持久的支持，帮助他们结束周期性的暴力，为他们

提供一个得到和平与繁荣的新机会。

卢旺达的种族灭绝事件表明，面对大规模屠杀而袖手旁观，会造成多么可怕的后果。但今年科索沃冲突提出了另一个同样重要的问题，即没有获得国际共识和明确合法授权的行动的后果问题。

一方面，一个地区性组织没有获得联合国批准就使用武力是合法的吗？另一方面，听任大规模系统性地违犯人权、造成严重人道主义后果的行为继续下去而不加以阻止，这是可以允许的吗？在科索沃危机中，国际共同体未能协调这两种引人注目的利益，只能被看成是一场悲剧。

我认为，为了避免下一世纪重演这种悲剧，国际共同体不仅在应该制止大规模系统性违犯人权行为(无论在何处发生)这一点上，而且在决定应该由谁、在何时采取何种必要行动的方式上，取得共识是非常重要的。科索沃危机及其后果引出了一场具有世界重要意义的争论。对于争论的双方，我们都可以提出几个他们很难以回答的问题。一些人认为没有获得联合国批准就使用武力，是对未来国际秩序的最大威胁。我们可以问他们：暂且不管科索沃，请想一想卢旺达；暂时想象一下，在那些导致种族灭绝的黑暗日子里，曾经有一个准备并愿意以行动保护图西族人民的国际组织，但安理会却拒绝或者拖延为这个组织的行动开绿灯；在恐怖已经开始发生时，难道应该让这个国际组织站在一旁无所事事吗？

另一些人认为科索沃行动开辟了一个新时代。在这个时代，国家和国家集团可以不顾已成立的执行国际法的机构，而自行采取军事行动。我们同样可以问他们：这类干涉是否存在暗中损坏这个第二次世界大战后创建的不完善的但却具有活力的安全制度的危险性？是否会树立一种关于未来干涉的危险先例、这种先例缺乏关于在何种条件下谁可以援引这些先例的清晰标准？联合国宪章并没有否认超出国界之外的权利。联合国宪章说：“除非具有共同利益，不得使用武力。”什么是共同利益？谁来定义它？谁来捍卫它？要经过谁批准和采取何种干涉手段？在寻求这些急迫问题的答案时，我认为需要特别小心地考虑关于干涉的四个方面的问题。

第一干涉不应仅仅被理解为使用武力。世界现今发生的许多没有引起人们注意或没有受到挑战的危机，其悲剧性的讽刺意义在于，它们可以通过其危险性远远小于今年我们在南斯拉夫所看到的那种干涉行动来

解决。然而，全世界对于维护和平、人道主义援助、恢复经济和重建家园的支持程度，因不同的地区和不同的危机而具有极大的差异。如果对人道主义行动的新承诺要获得全世界人民支持，它就必须是，并必须被看成是对于任何不同地区或国家都一视同仁。人类毕竟是不可分割的。

第二显然，传统的主权观念并不是采取有效行动处理人道主义危机的唯一障碍。国家确定其利益的方式也具有同样的重要性。自冷战结束以来，世界发生了深刻的变化。我担心我们关于国家利益的观念并未随形势变化而发生相应变化。在新的一个世纪里，我们需要一种新的、更广泛的关于国家利益的定义。它将引导各国为追求共同目标和价值而更紧密地团结起来。在人类今天面临许多挑战的情况下，各国的集体利益就是国家利益。

第三在有必要进行武力干涉时，有权根据国际法批准使用武力的联合国安理会，必须能够起来迎接挑战。我们绝不能只有两种选择：或者在面临种族灭绝时(如卢旺达)，为了维持安理会的团结而不采取行动；或者在安理会发生分裂的情况下，某个地区自行采取行动(如科索沃)。在这两种情况下，安理会应该能够找到维护联合国宪章原则的共同立场，并为保卫全人类而采取行动。

安理会的威慑力具有与它的执法力相同的重要性。除非它能够在理由公正、手段可行的情况下，集体地显示自己的威力，它在全世界人民心目中的可信度就会受到损害。如果发生犯罪行为的国家知道国界并不能提供绝对的保障，安理会将采取行动以阻止最严重的反人道主义罪行，它们就不会认为自己可以免受惩罚从而让这种行为继续进行下去。联合国宪章要求安理会成为人类“共同利益”的捍卫者。在这个人权的时代、相互依赖的时代和全球化的时代，除非安理会成为这种角色，就会被其他组织取而代之。

第四在战争结束之后，国际共同体对和平的支持必须如同对战争的支持一样强大。在这种情况下，最重要的是保持连续性。正如我们对人道主义行动的支持那样，如果它要具有合法性，就必须具有普遍性；我们对和平的支持也不能一旦停火就立即结束。如果要保障持久和平，战后的工作所需要的技巧、牺牲和资源并不少于战争时期。

这项正在发展中的、主张为保护公民不受大屠杀而进行干涉的国际准则，无疑将继续对国际共同体提出深刻的挑战。在某些地方，它将遇

到不信任、怀疑甚至敌视。但我认为，总的说来，我们应该欢迎它。为什么？因为，尽管实行这项准则会遇到各种困难，它确实表明，人类今日已经比过去更不愿意容忍民众遭受苦难，并更加愿意为它做点事情。

(曹世华译。原载1999年9月18日英国《经济学家》)

9.4全球化与新思维

资中筠

（1930- ），中国当代学者。本文选自资中筠《冷眼向洋》。北京，生活·读书·新知三联书店，2000。有删节。

民主与霸道

美国“对内立民主，对外行霸道”。源于美国自由主义思想的内部的民主制度和渐进的改良精神与它的国际行为并无必然的联系。美国任何当政者在国内必须受制于一整套制衡机制，在国际上却凌驾于一切规则之上，包括它自己参与制定的规则。它凭借超强的实力软硬兼施，迫使他国服从其战略利益，甚至不惜大规模动武，这就是“对外行霸道”。

在我国相当普遍的认识是，一个倡导自由、奉行民主制度的国家理应在国际上也遵守和平与公理，否则就说明所谓的民主自由都不足取，或者说都是假的。甚至于把我国应走什么道路，提倡什么原则与有关国家如何待我联系在一起。一百年来无数仁人志士在这个问题上有难以分解的情结，导致我国现代化进程道路曲折。对这种心情最生动的概括是：怎么先生老打学生?于是决定转而以俄为师。但是结果如何呢?姑不论后者的榜样如何，这位老师难道就不欺侮学生了吗?平等待我了吗?时至今日，应该可以对这个问题做理性的、客观的分析，认识到，自由民主是一种思想理念，为人类共同的财富，代表文明发展到某种程度时人的共同的追求。它虽然肇始于欧洲，却非哪个国家所专。这种理想付诸实践要有一定的条件，需要长期的发展过程。各国所处环境不同，当然过程各异，难以强求一律。另一方面，到目前为上，国际事务还是社会达尔文主义占主导地位，也就是为强权所主导。不过20世纪毕竟与19世纪有所不同，前面诸点已经提到。当然以美国为首的西方国家仍是强权政治的实行者。与其说这反证了民主自由之不足取，毋宁说正因为这些国家对内有一套足以使其富强的思想和制度，才有资格在国际上称霸。这里是讲客观事实，并非提倡凡国家强大必然行霸道。但是如不富强则不论称霸还是主持正义抵制霸道都没有力量。我们的祖先一个半世纪之前已经承认了西方列强船坚炮利的优越性，但是对于深层的探索，似乎

始终走不出作茧自缚的怪圈。历史包袱太重固然是原因之一，而在认识上总是把我们自己的追求与国际关系的起伏连在一起，也有很大关系。

关于全球化

“全球化”的进程非自今日始，有的论者认为从哥伦布“发现”新大陆就已经开始了。或者说，资本主义的发展本身就必然带来全球的扩张。但是这一提法成为全世界的流行语却是冷战结束以后的事。第二次世界大战以后，贸易、投资、生产、金融的国际化与跨国公司的发展使全球化成为新的现实，而冷战的结束最后打破了人为的壁垒，同时高科技的发达和信息时代的到来大大加速了全球化的进程，使每一个国家都不能自外于它。在许多方面人类真的到了休戚相关的地步，对他人的苦难既不能坐视，更不能幸灾乐祸。东南亚金融危机的前因后果和国际社会的反应是对此最好的注解。毋庸赘言，全球化的动力来自高科技发展本身的趋同力和现代市场经济的扩张。和在一国内一样，它在所到之处均有巨大的发展，也带来巨大的问题和矛盾。其中至少有以下三个突出的问题：

一、全球范围内的两极分化。根据联合国最新调查结果，全世界最富有的三个亿万富翁的财产，加起来已经超过了最不发达国家中六亿多人口所拥有的财产。而这种荒唐的不平等现象正是时间缩短、空间缩小和边界消失的经济全球化的结果。一国内的问题可以通过政府干预进行改良，而在世界范围内没有可比的机制。在所谓“赢家通吃”的规律下，一些国家和民族可能境遇更加悲惨，有些国家被淘汰出局，也不是不可想像的。

二、民族主义的突起。冷战结束后被意识形态掩盖的民族主义突显出来，纷争不已。应该说，民族主义是民族感情及其政治化的表现，是与民族的诞生俱来的一种本能，因此往往不是很理性的。民族国家起源于欧洲。欧洲国家经过了几百年的争战、磨合，各民族的要求得到充分的释放，民族利益大体上达到平衡和满足，才有今天联合的可能。另外，社会发展到一定的高度并大体相同是重要条件。但是有少部分民族矛盾并未得到解决，各自的历史愿望并未得到满足，因而还在继续争斗不已。冷战时期暂时被更加强有力的意识形态分野人为地压制下去或加以掩盖，一旦这个盖子揭开，原有的纷争就变本加厉地爆发出来，甚至恶性膨胀。苏联的解体也与此有关。至于欧洲以外的大部分地区，其民

族愿望长期受压制，刚刚有机会得到伸张，发展极不平衡，历史遗留的矛盾和问题极为复杂，自然就要顽强地表现出来。何况大多数情况还有大国强国的利益和野心卷入其中，使问题更加复杂。

三、霸权主义的伸张。在对峙的一方失去抗衡力量后，另一方更加肆无忌惮。在世纪末到来时，霸权主义与民族主义同时集中体现在巴尔干地区的烽火中。

关于全球化，当然离不开美国。毋庸讳言，美国以其科技、经济和制度的领先地位“领导世界新潮流”，也就是在全球化中起主导作用，这是客观现实，不以哪个国家的意志为转移。特别是在“知识经济”或“智能经济”中，美国比在工业经济中更占优势。除其他条件外，作为独特的移民国家，在全世界人才自由流动几乎无国界的今天，最优秀的人才流向美国势不可挡，使美国在这方面形成绝对的良性循环。全世界在不知不觉中追随美国的生产方式、生活方式和思想影响。这是一种无形中的“美国化”，连欧洲也不例外。理论上各国有主动权，迎之拒之操之在己，不少国家也制定了许多保护民族“特色”的政策。但是实际上在市场一体化的潮流中，在相当程度上是身不由己的。特别是后进国家，面临两难抉择：盲目追随当然不足取，而过分强调民族特色则可能保护落后，自外于世界潮流。这种“领导”对世界是祸福相倚，不可一概而论。几百年来，美国对人类并非没有做出过积极贡献，今后也仍然应该而且能够对人类共同的问题担负义不容辞的国际责任。但是，美国作为惟一的超级大国，在国际上也可以起极大的破坏作用。

首先，它所领导的“新潮流”不等于“好潮流”。全世界身不由己地追随的榜样未必是好榜样。一种情况是促使西方文明发展的诸多优秀传统正在发生异化，例如自由竞争带来的贪婪自私；新闻自由转为不负责任、散布偏见、甚至助纣为虐；高度实用主义造成的文化庸俗化，还有高度浪费的消费习惯等等。一种情况是本来包括西方文明在内的任何一种文明都是精华与糟粕并存的，对外人来说，吸收精华需要进行艰苦的努力和具备吐纳的能力，而以不可抗拒之势弥漫于世界的却往往是糟粕部分居多。更重要的是美国凭借实力在全球进行合乎自己利益的战略部署，要求世界各国服从其战略，也就是如布热津斯基的书名所表达的，把世界作为它的“大棋盘”，其他的国家被当做棋子。这是传统的强权政治，也是美国和其他西方强国所习惯的行为和思想模式，在方今国际关

系中仍占主导地位。近年来，所谓世界“多极化”之说甚为流行。但是客观地审时度势，这最多是代表一种主观愿望，或者一种未来可能的趋势，目前还不能算是既成事实。试看哪一种力量可以称为一“极”?欧洲、日本、俄罗斯各自都可能与美国有矛盾，但不足以与之抗衡，更不可能联合抗美，而是相反，在他们之间有矛盾时，有可能各自借助美国的力量，引来美国的干涉。这样，外部没有足够强大的制约力量。内部人民的制约力量也在削弱——由于高度发达的武器可以避免出动地面部队而不必付出人员伤亡的代价，这就难以使本国人民感到切身利害而形成反对的力量。在内外的制约因素都大大削弱的情况下，美国的干涉主义从理论到实践将进一步发展。这是值得世人严重关切的。

新课题呼唤新思维

20世纪的确经历了前所未有的大发展和大灾难，诞生于19世纪甚至更早的重要思潮各自占领舞台大显了一番身手，在解决人类对发展和平等这两大追求中取得重大的进步，但是问题依然严重地存在。老问题以新的形式出现，同时又出现新的问题。全球化是一种客观的进程，不是哪个国家的主观意愿的产物。但是这一过程是否能给世界广大人民带来和平和福利，则取决于非理性的民族主义和蛮横的霸权主义这两种力量能否得到有效的抑制，也取决于在全球范围内发展和平等的问题能否得到解决。此外，人类如何以自律的精神驾驭飞速发展的高科技也是重大课题。就以环境污染来说，这可能是21世纪人类面临的最大的问题之一，超过迄今为止的战争和平、贸易摩擦等等带来的影响。不但地球上的水和空气被污染，连天空、太空也正在以危险的速度被人类所污染。在这种情况下，下一个世纪人类所面临的生死存亡问题将是自己亲手造成的生存环境的破坏，这是不分国界的。明智的选择应是联合起来共同拯救和改善环境。但是发展的不平衡和环境的暂时差异，造成短期利益和长远利益、局部和全局之间的矛盾。决策者不见得都那么明智，即使是明智的决策也不见得能在盲目的群众中贯彻。到那时真正的英雄可能不再是战场卜的军人，或是以其他方式保卫某一个国家的局部利益的人，而是对保卫环境做出巨大贡献和牺牲的人。如1998年戈德曼环境奖获得者之一，以部族集体自杀相威胁来阻止西方石油公司在哥伦比亚雨林中开采石油的领袖，其英勇悲壮也可以人史诗。这只是例子之一。

总之，进入下一个千年，人类面临的是如何使自己的高度智慧和创

造力造福而不是加祸甚至毁灭自己。本世纪最后十年的发展可能预示着一种质的变化。在思考世界面临的问题时，也需要目光超越传统的国际关系、地缘政治乃至意识形态的观念。新课题呼唤着新的眼光和新的理论。最后结论是：必须不受任何干扰，坚定不移地走二十年前邓小平所开创的改革开放道路，中国才有出路，才能自立于世界民族之林。

9.5全球化：文化的解放

略萨

(Mario Vargas Llosa)秘鲁当代作家。本文由秋风译

对西方文化霸权的控诉完全是出之于误导。事实上，全球化并不会窒息本土文化，相反，它将把本土文化从民族主义的意识形态禁锢中解放出来。

对全球化的最有攻击力的批判一般并不在经济问题上，而是跟社会、伦理特别是文化相关。这些观点在1999年西雅图的骚乱中凸显出来，而在达沃斯、曼谷和布拉格不断回响，这些抗议者说：

国家边界的消失及由市场联结为一体的世界之出现，对地区和民族文化及传统、习俗、神话等等决定每个国家或地区文化身份（cultural identity）的东西是致命的打击。由于世界上绝大部分国家都抵挡不住发达国家--更具体的说就是超级大国美国--的文化产品的入侵，而发达地区则不可避免地受控于大型跨国公司，因而北美文化最终将强加于世界，成为整个世界的标准，而消灭多样文化之似锦繁花。在这种情况下，所有人--不仅仅是那些弱小国家的人--都将丧失其文化身份和灵魂，从而形成21世纪的殖民地--新的帝国主义文化规范所塑造的巫毒崇拜或拙劣模仿（zombies or caricatures），挟其统治整个星球的资本、军事实力和科学知识，将把其语言及其思考、信仰、享受和梦想的方式强加于人他人。

臆想的未来世界将由于全球化而丧失语言和文化多样性及正在遭受美国文化侵犯的梦魇或反面乌托邦，已经不是那些怀恋马克思、毛泽东、切格瓦拉的左翼政治家们独霸的领地的了，这种由于对北美巨人的深仇大恨而激发出的胡言乱语，在发达国家和文明程度较高（high culture）的国家也随处可见，并且左、中、右政治势力在这一点上都出奇地一致。

最臭名昭著的例子是法国，我们看到，那里的政府不断发起各种行动，捍卫法国的"文化身份"不受臆想的全球化威胁。一大堆知识分子和政治人物都惊慌失措，以为曾经孕育了Montaigne,的国土--长期以来这个

国家在时装、思想、艺术、美食等等一切精神领域都得风气之先--将可能被麦当劳、比萨饼、肯德基炸鸡、摇滚乐、饶舌音乐、好莱坞电影、牛仔裤、旅游鞋、T恤给侵占了。这种恐惧感导致的结果就是，给本国电影工业给予大量补贴，要求电影院必须放映一定数量的本国电影、限制进口美国影片。也是由于这种恐惧感，导致地方市政当局发布规定，对商家字号等在公开告示中使用英语予以重罚（不过如果你漫步巴黎街头就会发现，人们并不把这种规定当回事。）也是这种恐惧感让抵抗垃圾食品的农民十字军战士（farmer-cum-crusader）José　Bové（曾攻击法国麦当劳店）成了法国大众心目中的英雄，而他最近被判处监禁3个月则让他更为名气大振。

尽管我相信这种从文化上反对全球化的论点是不可接受的，我们还是需要认识到，深深地潜藏在其背后的无可置疑的真相。我们将要生活的新世纪比起本世纪可能更少独特性，也更少本土色彩。过去曾经赋予人类个民族和种族多样性的节日、服饰、习俗、仪式、典礼、信仰正在趋于消失，或者被局限在很少地区，而很多社会则放弃了这些东西，采用了其他更适合我们生活的时代的东西。地球上所有国家都在经历这种变化进程，只是有的快一些有的慢一些，不过这种变化却不是源于全球化，相反它是导源于现代化，全球化只是其结果而非原因。当然，这一进程确实令人悲伤，过去的生活方式的消逝的确能令人伤感怀恋，尤其是我们舒舒服服地站在目前很优越的立场上看，那些逝去的东西蛮有娱乐性、原始性、色彩也很丰富。然而此一进程乃是不可避免的。古巴、朝鲜等极权主义政权担心哪怕是一点开放都可能毁灭它们，所以他们紧紧地禁锢住自己，发布各种禁令，严厉查禁任何现代性。不过就是他们也无法阻止现代性的缓慢渗透及其所谓的文化身份的逐步瓦解。从理论上说，一个国家唯有像遥远的非洲或亚马逊部落那样，决心生活在完全与世隔绝的状态、切断与所有国家的联系、实行自给自足，才有可能保持其文化身份。而要如此维护其文化身份，则必然导致这个社会退回到史前生活水准。

确实，现代化使多种形式的传统生活消失了，但与此同时，它也提供了种种机遇，使一个社会向型构为一个整体迈出重要的一步。正因为此，当人们拥有可以自由选择的机会的时候，有时会毫不迟疑地选择他们的领导人和知识分子中的传统主义者正好反对的东西，即选择现代

化。

反对全球化、赞同文化身份的论辩，表现了一种没有历史根据的静态的文化概念。有哪一种文化是一直保持其同一性而不随着时间而变化？这种不变化的文化，我们恐怕得到那些生活在洞穴中、崇拜雷神和野兽、很小的很原始的巫术社会中才能找到，而正是由于它们的原始性（primitivism），它们越来越容易受到开发利用，从而逐渐消亡，而其它文化，特别是那些可以被称之为现代和有活力的文化，都已经演进到这个阶段，它们所反映的只不过是两三代人的生活，这种演进在法国、西班牙、英国这样的国家再明显不过了，过去半个多世纪所发生的变化是如此之广泛深远，假如Marcel Proust，Federico García Lorca，或者Virginia Woolf再生，恐怕也认不出这就是他们曾经生活过的国度--而社会的这种变迁，他们的贡献也是有份的。

"文化身份"的概念是危险的。从社会的立场上看，它所代表的仅仅是一种可疑的、人为的概念，而从政治观点看，它则威胁人类最宝贵的成就：自由。我不否认那些说着同样语言、出生和生活在同样的地域、面临同样的难题、遵行同样的宗教和习俗的人们，具有共同的品性。然而，集体这个大分母，永远都不能准确地界定每个个人，它只能消除构成集团内部成员之间彼此区分的大量独特的性格和特性，或者将其轻篾地视为次要的层面。同一性（identity）的概念，只要不是将其专门用于个人意义上，就那必然是化约主义、非人性化的（reductionist and dehumanizing），是对人类全部的原创性和创造精神的集体主义的和意识形态的抽象，即人类无非是受传统、地理环境和社会压力影响的产物。相反，真正的身份来源于人类抵制这些势力，运用他们自由的发明创造活动抗拒其压迫的能力。

"集体性身份"（collective identity）观念是一种意识形态虚构，是民族主义的基石。在很多民族学家和人类学家看来，即使在最古老的社会中，集体性身份也绝非事实的真相。共同的风俗习惯对于一个集团的防御来说是至关重要的，然而，集团内部成员的主动性和创造性要求自我释放的冲动也总是非常强烈的，当个人可以按自己的意志行动的时候，个体之间的差异总是超过集体特性，个人不再是集体的无足轻重的简单元素而已。全球化把按照自己的偏好和自己的动机通过自愿行动建构属于自己的文化身份的可能性，扩展到这个星球上每一个公民身上，现

在，公民们不再像过去以及现在的很多地方那样，只能一味地屈从于那种使他们陷入无可逃避的集中营的所谓同一性，这种同一性乃是透过语言、民族、宗教及他们出生之地的习俗而强加于他们的。从这一意义上说，全球化必将广受欢迎，因为它显著地扩展了个人自由的范围。

一块大陆，两个历史

也许拉美最集中地表现着试图建立集体身份的技巧和荒谬之处。什么是拉美的文化身份？什么东西可以包容在这样一个内在一致的信仰、风俗、传统、习惯、神话的统一体中，从而可以赋予这一地区以单一的个性，独特的和不可改变的个性？在知识分子试图回答这一问题时的论辩--有些是相当凶恶的--中，我们的历史被篡改了。最著名的例子就是始于20世纪初期曾在整个大陆引起反响的西班牙语学者与土著人之间斗争。

在一些西班牙语学者看来，拉美的诞生，有赖于地理大发现和大征服，有赖于它改说西班牙和葡萄牙语及皈依天主教，从此以后才成为西方文明的一个组成部分。西班牙语学者并没有小看西班牙人到来之前的文化，但却认为这不过构成了社会和历史现实的一层--还不是主要的一层--，只有在受到了生气勃勃的西方的影响后，才完全形成了它的个性。

另一方面，土著则满怀义愤地拒绝承认欧洲人给拉美带来了任何好处。在他们看来，我们的身份可以从前西班牙时代的文化和文明中找到自己的跟和灵魂，而在300年的殖民统治及建立共和国之后，它们的发展和现代化则受到暴力的残酷压制，受尽了责难、压迫和边缘化。按土著思想家们的说法，正宗的"美洲表达"（American expression，这是José Lezama Lima一本书的书名）就体现为在所有的文化表现形式--土著语言、信仰、艺术、大众文化等等--中抵抗西方文化的压迫，并且一直持续到现在。这一思想流派中极为著名的一位历史学家、秘鲁的路易斯·瓦尔卡索Luis E. Valcárcel甚至主张，教堂、修道院等等殖民主义的建筑遗产都应该被焚毁，因为它们代表着"反秘鲁"的文化，它们是冒名顶替者，是对质朴的美洲身份的否定，这种身份只能到土著文化之源头那里找到。拉美最具原创性的小说家José María Arguedas在一本非常微妙和充满激情的道德宣言性小说中，描写了安第斯地区印第安盖丘亚部族为生存而抗争的壮丽史诗，而西方人则曾对此压制和歪曲。

西班牙语学者和土著人都炮制出了连篇累牍的辩论文献，也创作出了极具创意的小说，然而以今天的观点看，他们都一样地是宗派主义者、化约主义者，一样是错误的。拉美文化广泛的多样性不可能套进他们造出的任何一种意识形态紧身衣，两者都难免种族偏见之嫌。在今日时代，谁敢宣称只有操西班牙语者或者是只有印第安人才配合法地代表拉美？然而，今天仍然有人凭借某些理由而鼓动政治和知识上的狂热，试图伪造和孤立我们的独特的"文化身份"。企图把一个文化身份强加于某人，无异于把它锁在牢笼中而否定他们最珍贵的自由--自己选择干什么、怎么干及成为什么样的人的自由。拉美并非只有一种，而是有多种文化身份，没有一种可以宣称自己比别的文化身份更合法或更纯洁。当然，拉美包涵着前西班牙时代的社会和文化，在墨西哥、危地马拉及安第斯国家，这种文化还具有强大的力量。然而拉美也是操西班牙语和葡萄牙语的人们的世界，他们的传统也在这块大陆上出现并繁衍了5个世纪之久，决定性影响了这块大陆当代的形貌。拉美难道不也有几分非洲样儿吗，非洲人不也跟欧洲人一起来到我们的海岸？非洲人的出现不是在我们的肤色、我们的音乐、我们的个性、我们的社会上打下了不可磨灭的烙印？塑造了拉美的文化、种族和社会的成分把我们与世界各地的宗教和文化联结在一起，我们有如此之多的文化身份，没有一样可以说自己是根本性的。而此一现实，与那些民族主义者的说法相反，其实正是我们最大的财富。这也是极佳的信任状，得以使我们感觉到自己就是这种全球化的世界上的完全羽翼丰满的（full-fledged）公民。

本土声音，全球回响

恐惧这个星球会美国化，乃是一种意识形态的妄想狂，而非现实。当然，毫无疑问，随着全球化，英语会成为我们这个时代的通用语言，就如同拉丁语在中世纪的地位。英语的地位将继续上升，因为它是国际贸易和交往的必不可少的工具。然而，这是否就意味着英语的发展必然就以牺牲其它语言为代价？绝对不会。事实上，恰恰相反。一个国界消失、彼此越来越趋于互相依赖的世界，将激发新一代人类学习和模仿其它文化，并不仅仅是出于一种业余爱好，而是出于一种需要，因为能说多种语言、能在不同文化之间游刃有余的能力，将是取得事业成功的关键所在。举西班牙为例。半个世纪前，讲西班牙语的人是一个内向的社会，我们只能在自己传统语言划定的很有限的范围内安排自己的生活，

而今天，西班牙语获得了活力，兴旺发达起来，在五大洲到处开花结果。仅在美国，目前就有2500到3000万讲西班牙语的人，知道这一事实才可以明白为什么最近的两位总统候选人小布什和戈尔在选战中，都不仅要用英语，也得用西班牙语。

全世界有多少男男女女为了应付全球化的挑战而拼命地学习日语、德语、普通话、粤语、俄语或法语？幸运的是，这种增长趋势将不仅限于未来几年。正是因为这一点，捍卫我们的文化和语言的最佳途径，就是推进它们在这个全新的世界上繁荣昌盛，而不是天真地坚持把它们隔离起来以使之免受英语的威胁。那些作如是想法的人们嘴里来来回回不离文化，然而他们的言论可能被那些无知的人用来掩饰其真实的意图：民族主义。如果说对普遍主义的文化倾向还存有什么争议的话，那就是民族主义者试图强加于文化生活的狭隘的、排外的和混乱的看法。各种文化教给我们的最应该记取的教训就是，文化不需要由官僚机构或什么委员会来保护，也不需要将其禁锢在铁栅栏后面，或者为了维持其生存和生命力而用海关将其与世隔绝起来，恰恰相反，如此这般的努力只能使文化枯萎，甚至使之凋亡。文化必须自由地生长，不断地与不同的文化进行竞争，只有这样，才能使他们革新、复兴，使其演进，并适应滚滚而来的生活潮流。古代拉丁人没有灭绝希腊人，相反，希腊文化的艺术创造性和思想深深地渗入了罗马文明，由此，荷马的史诗和柏拉图与亚里士多德的哲学才得以传遍整个世界。全球化并不会使本土文化消逝，在一个全球性开放的框架中，本土文化中一切有价值的和值得保存的因素，都能找到适合其繁衍生息的沃土。

这种局面已经在欧洲各地开始显现了，特别值得关注的是西班牙，那里的地方文化正在富有活力地再度复兴。在佛朗哥将军独裁统治时期，地方文化受到压制和批判而只能秘密地存在，随着恢复民主，西班牙丰富多彩的文化多样性被释放出来，可以自由地发育成长。在实行地方自治的地区，本土文化非常繁荣，尤其是在Catalonia，Galicia和Basque地区，同样，其它地区也很繁荣。当然，我们万不可将这种具有积极意义的地方文化的复兴与那种将对自由的文化构成严重威胁的民族主义混为一谈。

1948年，T.S. Eliot在一篇很著名的随笔Notes Towards the Definition of Culture中预言说，人类未来将经历一次本土和地方文化的复兴运动，

在当时，他的预言可谓相当大胆，然而全球化似乎将使之在21世纪成为现实，我们应该为此高兴才是。小规模的、本土的文化的复苏将使人类的行为和表达具有充分的多样性，而18世纪末和19世纪民族国家为了创造所谓的民族文化身份而曾经对此予以消灭(此一事实很容易就被遗忘了，或者我们是有意忘记它，因为它具有严重的道德内涵)。民族文化经常是用血与火铸就的，禁止教授和出版一切方言，也禁止遵循一切与民族国家视为理想的宗教、习俗有所不同的宗教习俗。世界上很多民族国家就是通过这种途径，强制性地把一种主流文化强加于本土文化，本土文化受到压制，从而无法公开地表现出来。而与那些担心全球化的人们的警告相反，全球化并大容易彻底地消灭文化，一种文化，只要它的背后有丰富的传统和足够的人们哪怕是秘密地遵行，那么这种文化即使很小也不可能被消灭。今天正是由于民族国家的弱化，我们正在看到那些曾经把遗忘的、边缘化的和被迫沉默的地方文化又复苏了，在这个全球化的星球上壮阔的交响乐中表现出了富有活力的生命迹象。

9.6地球上最后一个人——冷视反全球化热

钟伟

（1969- ）中国当代学者。本文选自《经济学家茶座》第二辑，济南，山东人民出版社，2001。

为说不清、道不明的事情争吵不休

雾里看花或有朦胧美感，而为说不清、道不明之事争吵不休的场景则注定滑稽不堪，现在的反全球化热大体如斯。在西雅图会议时，映衬着WTO、IMF和世界银行官员的，是汹涌的抗议人潮和警察的催泪弹；在捷克布拉格举行IMF和世界银行年会时，反全球化示威者向警察投掷燃烧弹和石块；在法国尼斯，欧盟高峰会议则伴着反全球化主义者的骚乱；IMF总裁康德苏在联合国贸发会议上作告别演讲时，反自由贸易人士索性将馅饼扔到了他脸上。近年来反全球化示威浪潮似乎成了国际会议场外的必备场景，反全球化，所为何来？

一般说来，全球化实际上是过去500年来西方扩张运动的一种继续。它并非纯经济性质的运动，同时也是一个通过经济的扩张而使得西方政治理念和文化价值春处于强势地位的历史过程。对于非西方社会来说，“全球化”是一个充满痛苦的历史记忆而又无法回避的现实。而“反全球化”一词何时出现，已无从考证，它也许仅仅是西方主流媒体专横而简单的发明，如果把对全球化带来的一些负面影响，例如对社会弱势群体的漠视、对发展中国家资源掠夺的愤怒、对贫富差距拉大的忧虑统统无端地归结为反全球化并没有什么意义。抗议全球化的示威者和言论者很少使用“反全球化”一词。很多情况下，反全球化被和反经济自由化、反全球资本主义、反全球经济、反自由贸易、反美国化说法等同起来。我们在此所说的反全球化，不包括对全球化片面性的批评和抨击，仅指对全球化持全面否定的观点[1]。反全球化者也许认为，所谓全球化，就是西方文明、西方价值观和西方利益的全球化，对于非西方国家，必然是自我放逐到世界体系的边缘的、充满痛苦的历史记忆。人类似乎面对着更为单调乏味的将来，在全世界都喝着可乐看着好莱坞影片时，每个人都成了一个模子里刻出来的样子，而从蛮荒森林中走出来的，未被“全球

化文明”驯化的人，则成了地球上最后一个人。全球化给人们带来了什么，以致于反全球化成为一种时髦的悲天悯人？

全球化带来了贪婪的跨国公司？

反全球化者宣称，全球化带来了“商品世界化”，商品在泛滥、人性被漠视、跨国公司越发贪婪。全球化让跨国公司来到展中国家，砍伐森林、掠夺矿藏、建造血汗工厂，“给工人一块钱制造耐克鞋”，跨国公司几乎主掌了发展中国家的经济命脉和民众生活。反全球化者诅咒全球化，是因为在他们看来，现在的全球化严格意义上应叫做“公司全球化”，这样的全球化不是社会一体化而是社会解体的力量，这样全球化使国家之间、人与人之间、地区与地区之间的不平等、不公正进一步加剧。在我国，也有“起来一个外企，倒下一片国企；一个白领上岗，一群女工下岗”的嘲讽。也许将跨国公司在全球雇佣廉价劳动力、生产和销售廉价商品视作“贪婪”，既折射出对人类现有物质文明背后血泪历史的淡漠，也折射出人们不愿意付出资源全球配置优化的代价。

“看不见的手”所要求的，表面上是跨国公司对更高效率、更低成本永无止境的追求，其实质是市场经济对人类进行“生命核算”，即制约于有限生命的人，在其一生中提供尽可能多的商品和劳务。1860年的英国，纺织女工每天劳动16.5小时以上，甚至有工人活活累死的惨剧；1919年，人类才出现每天8小时工作制。历经几代人残酷的“生命核算”，才造就了今日相对闲暇的生活和富足的商品。马克思曾说，资本主义的今天是后来者的明天，如果从这个层面观察，也许更能理解跨国公司将使发展中国家失去什么，得到什么。

免费的馈赠从来都是拙劣和不可抱怨的；而付出代价的收获从来都是痛苦和讨价还价的，全球性的资源优化配置也是如此。其实质是市场经济对人类进行“资源核算”，即制约于稀缺的生产要素的人，要将有限的资源转化为尽可能多的商品和劳务。各国毫无例外地卷入结构调整的阵痛。即使是美国，也熬过了纺织业、钢铁业全面衰退和失业上升的严冬，熬过了制造业空心化和被日本超越的尴尬，才迎来新经济的一缕晨曦。在中国的跨国公司近年来从财务表上看，整体始终处于亏损状态；而从国际收支表上看，却有数百亿美元的资本收益汇出[2]。因此指望跨国公司带来中国经济的繁荣是不切实际的，但中国的现代化的确需要外部资源和市场，如果得大于失，那么忍受全球化的痛苦也许是明智的。

如果把中国入世当成是顺应全球化迈出的关键一步的话，那么8.7亿农民和1.5亿小城镇人口逐渐向城市和其它产业部门转移，而不困顿在不适宜生存的贫瘠地区，可能是我们不得不忍受的艰难岁月；利用外资和对公司全球化寄托希望，可能是与本土狼共舞无望时，不得不与外来虎谋皮。跨国公司的本性就是无耻和贪婪，无论鼓吹全球化还是反全球化，对其本性几无影响。

全球化带来了无能的政府？

反全球化者宣称，全球化带来了“无能的政府”，使民众的生活失却了政府这道强有力的屏障。在发达国家，政府正日益“大权旁落”，典型的例证是德国宝马公司在1988年还向政府缴纳了5.45亿马克的税款，在1993年公司总利润和股息并没有变化，但在国内却出现了亏损，并从德国政府得到了3200万马克的补贴。此外，德国西门子公司则将其总部迁到了国外，在1996年，西门子没有向德国政府支付一分钱！全球化使得跨国公司能够对政府说：“你们从我们这里再也得不到一个子儿了！”[3]这样的景象与其说反映了政府的无能，不如说暴露了政府的实质，即政府本来就服务于跨国公司并作为利益集团的经济代言人和合法暴力提供者的角色出现[4]。尽管本质上政府应该征得大多数被统治者的许可，作为其代理人而行事，但现实中政府仅仅是企业的代理人、市场的守夜人而已，政府本身不生产，其任何行为背后都是税款和举债，是企业和个人的税款养活政府，而并非政府养活民众。因此反全球化者指望政府作为自身的屏障本身就有致命的逻辑荒谬。

与其说全球化暴露了政府的无能，不如说暴露了其越发臃肿，权力从来都是要求更大权力的前提和归宿，而绝对权力只能导致绝对腐败。作为市场“守夜人”的模范，尽管这几年英国和美国公共部门的膨胀有所回落，但是历史轨迹说明百年来政府这只“看得见的手”几乎无所不在。30年代罗斯福新政被贬抑为反市场的“强势政府”，但联邦政府当时的支出还不足GDP的6%，而英国经济即使在最崇尚市场的撒切尔夫人掌舵之下，国家支出的比重，也远远高于40年代末的艾德礼政府。政府职能的滥用甚至不仅仅体现在支出上，千奇百怪的市场限制和立法管理，也正以令人瞠目结舌的速度泛滥成灾。如果说指望他人能比自己更谨慎地支配自己的钱袋是可笑的，那么有什么理由相信臃肿的政府会节制自身的膨胀，珍惜从民众那里收来或借来的钱呢？至今全球仍有一半人没有听

过电话，有1/3不懂读写。全球化无情地剥夺政府本不可能具有的职能，发展中国家经济的凋弊不堪和人民生活的困厄，往往更直接地是当权者巧取豪夺的结果。

[以下删除]

全球化带来了“亚洲危机”和“国际帮凶”？

反全球化者宣称，亚洲危机证明发展中国家遵循全球化轨迹是错误的，全球化带来了热钱的全球泛滥和索罗斯之类的金融大鳄，带来了印尼华人惨剧和社会动荡，带来了种种坏东西[5]。但却忽视了正是全球化，给亚洲带来了资源、市场和就业，带来了经济发展和社会进步，使亚洲仅用了50年的时间，就走过了西方耗费两个世纪才达到人均GDP2500美元的水准。当初克林顿称“危机不过是亚洲前行中一颗小石子的颠簸”，成一时之笑谈，而现在看来，亚洲危机的确仅仅是全球化交响乐中的不和谐音符而已。但这不是说亚洲奇迹是西方赐予的，而是亚洲经济体自身不断努力的结果。

反全球化的人士另一件乐此不疲的事，是对世界银行、国际基金组织和世界贸易组织这些国际组织进行严厉谴责，认为它们不过是“全球化的国际帮凶”，全球化正是这些既得利益集团鼓吹的结果。其中重要的诱因之一就是因为在世界银行、ＩＭＦ或者其它跨国金融机构中，美国利益集团的驱动力。这种利益集团的成员主要地由华尔街、财政部、国务院、IMF以及世界银行等最著名的机构的要员组成，其中财政部长鲁宾来自华尔街；阿特曼从华尔街来到财政部，然后又返回了华尔街；尼古拉斯.布拉迪曾任布什政府的财政部长，现在重操金融旧业；恩斯特.斯坦曾任世界银行代行长，现在是JP摩根的总裁；詹姆斯.沃尔芬森曾是美国投资银行家，现任世界银行行长，几乎IMF和世界银行所有重要部门的执行经理都是美国名牌大学的博士。很自然地，这个利益集团已经初步具备通过操纵金融资本来左右全球化的能力。不是“帮凶们”推动何来全球化呢？[6]

这些人也许忽视了，恰恰是联合国和世界银行这些组织，对减除饥馑和贫困倾注了最多的热情和资金，反自由贸易者也忘却了发达国家设置贸易壁垒的损失，相当于发达国家给予贫困国家赈济资金的两倍。既然联合国和国际货币基金组织等最主要的资金来源是发达国家，既然它们处理全球事务在表面上还不能完全依赖强权，还偶尔顾及所谓“国际秩

序”，那么就算它们运作效率低下，总比赤裸裸的霸权好一些，例如，联合国已经对全球化带来的负面效应有所警惕，并指出：“全球化对许多人已经意味着更容易受到不熟悉和无法预示的力量的伤害，这些力量有时以迅雷不及掩耳的速度造成经济不稳和社会失调。”[7]所以不妨对联合国、IMF和世界银行等宽容一些，并敦促全球化利益分配机制的合理化，而将其视为全球28亿穷人的敌人，似乎大可不必。

全球化带来了“人性漠视”？

温和的反全球化者宣称，全球化带来了人性漠视，西方文明和价值观如潮水般涌入，各国的经济发展只有顺应全球化的开放型市场经济这一条道路，

而不是条条大路通罗马；多民族的缤纷文化只能被淹没在古希腊文明的衍生品中，而忘却对多样化文明所滋养的生命的尊重。我们不妨将这种“人性漠视”喻为人性丰富的诞生蜕变为单调的克隆；而激进的反全球化者则宣称，喧嚣尘上的全球化，根本只是“迷思”（myth），它只能导致强权对人性的蔑视（例如北约对科索沃的杀戮），以及更极端的民族主义的兴起，促使世界文明分解成不同文化、宗教和种族的独立领地，而不是什么世界大同。经济全球化、文化全球化只是天方夜谈，一统经济、政治、文化和军事的全球化

“狂想”，都是西方发达国家所臆想和杜撰出来的，所谓的“国际秩序”和“国际一致”，只是将一己之欲强加于人的强权国家的口号。我们不妨将这种“人性漠视”喻为人类理性的演进蜕变为非理性的解构。

反全球化者也许没有看到，开放的市场经济只是意味着人类合作秩序的自发扩展，而扩展的方向则是增进人类福祉，且并不是救世主可以先验地指誉的。美国人以其自由精神说德国自律式社会市场经济不是市场经济，法国人泡在咖啡和葡萄酒中指责美国粗陋的影视不能和法国优雅的文化同日而语，而英国人漂泊在欧洲大陆之外讥笑法国人是“欧洲的中国人”。香港经过了百余年英殖驯化，却依然粤语粤风；最欧化的日本人，即使在亨廷顿那样的政治家看来，在未来文明冲突中也将倒向亚洲的怀抱。因此美籍日裔学者福山等所称的“西方文明必胜”，乃是人为恶意地错指了全球化的可能方向，是用“少数人的全球化”窃取了全球化的演进路径，把全球化的必然性扭曲为“少数人的全球化”的必然性，并以此对多数人进行强制全球化，并得出“地球上最后一个人”之类的奇谈怪

论，这种认为全球化会使得人类未来更单调或更非理性仅仅是经不起推敲的臆想和假设。

但是反全球化者热衷于以“对人类的终极关怀”，来对抗“人性漠视”却的确提醒了我们：人类的活动仅仅以生命为目的。如果我们承认生命的种子是不同的，那么在全球化的土壤中成长的结果，就不仅仅有参天大树，也会有藤蔓和绿草。前一种“人性漠视”以为未来人类只有参天大树，而后一种“人性漠视”则以为藤蔓为生存就必须绞杀大树。由是观之，对人类的终极关怀，恰恰是我们自身必须承认希腊罗马文明和东方文明的共生性，如果一种文明不能解决自身引发的问题，它就是一种堕落的文明；如果一种文明对自己最紧迫的问题都视而不见，它就是一种病态的文明；如果一种文明对自己的基本要义用于欺诈，它就是一种行将灭亡的文明[8]。借口全球化唯洋是拜不必，但借口反全球化唯洋是仇也大不必。也许我们应该民族为本全球为怀，给每一颗种子以成长的平等机会，以同等的尊重承认树、藤和草共组而不是谁独享森林。

[以上删除]

全球化带来了扭曲的“社会公正”？

反全球化者宣称，全球化不过是“全球资本主义化”的借口，是对“社会公正”的扭曲。反全球化者之所以认为全球化是“少数人的全球化”，是因为贫困阶层日益庞大，发达国家和发展中国家的差距在不断拉大，一位印度经济学家曾悲哀地指出，在全球化背景下，大概他的第13代孙可以达到美国人上个世纪90年代的生活水平。发展中国家抱怨全球化使得第三世界人才外流严重，目前美国1200万科研人员中，72%出生于发展中国家。全球化使非洲流失了其熟练劳动力的1/3，发达国家廉价地从发展中国家挖掘人才，使得发展中国家的国民素质难以提高。即使在美国，工会也在声称全球化将使美国未来3年工人的总体工资水平下降，25%的失业者无法找到新工作，72%的人在重新就业前将失去任何收入来源。看来全球化导致贫富悬殊，是有违“社会公正”的。

反全球者关注到社会阶层结构在严重失衡中，占全球1/5人口的发达国家拥有全球产出的80%，而占全球3/4人口的发展中国家仅拥有18%[9]，似乎符合格拉德，伯得斯贝格在《全球化的十大谎言》中所谴责的那样，“不论全球化给北半球带来了如何有益的影响，它对南半球大部分地区的作用却微乎其微。”，然而更不容忽视的，是年青的一代较之

年老的一代对全球化更为积极，在这样一个年长者必须向年青人学习以适应生存环境变化的“后喻时代”，全球化也许是难以抗拒的，我们能够抗拒的，仅仅是金钱和强权君临天下的“伪全球化”时代（Hypocritical Globalization），对于全球化寄托“社会公正”恐怕过于理想化，或者回答应该是：“全球化，是、霸权一统，不；共享繁荣，是、金钱统治，不”。[10]

也许到了忘记“社会公正”的时刻，哈耶克无情地指出，“社会公正”一词是含混不清的，其真正意图是减少或消除收入差异，是对特定阶级实施剥夺并转移给另外一些阶级的“公正”呼吁，那么，凭什么我们可以认为对特定阶级的剥夺或施舍，其结果不是有限的“个人公正”、局部的“阶级公正”，而是广泛的“社会公正”[11]？如果贫困国家的政府没有支付本国人才的培养费用，那么政府强制这些人忍受贫困进行纯奉献构成对人才的公正吗？美国钢铁业工会面对来自中国的强大竞争压力，不断反对中国加入WTO，构成美国码头工人期待中国入世后，因更多货物吞吐而改善其生活的公正吗？如果人类历史不是弱肉强食的历史，曾经有过所谓的“社会公正”、“全球正义”，那么反全球化是站得住脚的，如果没有，那么社会正义本身就是乌托邦式的理想。

全球化带来了“国际强权”？

反全球化者宣称，全球化是“少数人的全球化”，其实质是国际强权秩序，因此全球化并非人类的福音书，也并非顺之则昌、逆之则亡的历史必然。因此反全球化者强调，我们面对全球化，可以迎合也可以摈弃，这仅仅是少数强者的游戏，人类可以另有选择。我们能选择既非全球化亦非反全球化的“第三条道路”吗？

全球化的确带来强权秩序，但秩序，尤其是国际秩序，除了靠强权维持之外是否有施行“德政”、“仁政”的可能？国际经济规则的制订，从来都是以经济、外交乃至军事实力说话，而不是悯恤和眼泪。以美国为例，其多维度的战略转变以及新经济的洗礼使得美国的优势产业集中在服务业和与知识产权等。为此美国大力鼓吹应达成全球服务贸易协定GATS，以及与贸易相关的知识产权保护协定TRIPs。为了在乌拉圭回合促成上述两个协定，美国不惜将谈判拖延了8年。国际强权并非让人喜欢，曾经有多种美好设想去抗拒这种强权，例如更为美好、平等和开放的社会，例如改组联合国以剥夺美元资本寄生全球，但问题的关键是作

为弱势群体，既苦无制约国际强权的可能方式，又缺乏由此到达梦想彼岸的必要手段[12]。即使所谓的“第三条道路”，也不过是传统欧洲社会主义者对新科技发展的一种回应，其实质是与当今美国式的资本主义相容的。“第三条道路”的提出者仅仅是想在传统的社会主义和资本主义之间寻找一条中间道路，而在实践上它往往仍是资本主义的，欧洲人自己也认为并不存在真正的“第三条道路”。这是落后国家的不幸，我们不能不承认，作为发展中大国，中国只可能是“被全球化”，而不是“全球化”。[13]但这并不构成反全球化的理由，因为反全球化的鼓吹者恐怕没有意识到，如果全球化仅仅是“少数人的全球化”，只是给强权国家或者阶层带来好处，那么不用反全球化，这样的损害大多数国家和阶层的全球化，最终会无疾而终。对强权秩序的抱怨，实际上反映出在“双赢”背后，全球化的参与者在瓜分全球化创造的“馅饼”时，少数强势者和弱势多数者的所得差异甚大，参与者总是对自己那一份额进行喋喋不休的讨价还价。

面对生死，我们没有不生不死的选择，除非灵魂出窍；面对全球化和反全球化，我们同样非此即彼，不存在侥幸的回避。现实的问题是，如何避免为迎合奉承西方而全球化，如何增强自身的砝码和争得自身的利益？所谓“第三条道路”，其实质乃是黄鼠狼式修辞，即象黄鼠狼可以吸空鸡蛋而不留任何痕迹一样；人们可以籍口“对面全球化我们可以另有选择”，以所言非所指来行反全球化之实，其在理论和实践上都只不过是怯弱的无能。

反全球化是“全球化的产物”？

有趣的是，反全球化热潮恰恰是全球化的产物，无论它自身如何声称，都折射出全球化是自发演进的人类历史阶段。反全球化的到底是什么人？是无政府主义者、反贸易主义者、环保主义者、民族主义者、人权组织、行业工会，甚至土著人组织、性别平等主义者等等的混杂物。具有讽刺意味的是，这些打着反全球化的非政府组织（NGO），其本身恰恰似乎也是“全球化”的组织，他们依靠着自身的全球化，为了共同的反全球化目标而走到一起。近年来在国际会议之外反全球化的喧嚣者，并非乌合之众，而是由跨国的NGOs通过它们激烈反对的互联网来操控的！例如西雅图会议外近2万的示威者，是“主动反对经济全球化联盟”的杰作。反全球化的实质，不过是另一变种了的全球化。

不仅如此，反全球化者所宣称的“全球化带来的戕害问题”，例如日益严重的环境污染、庞大的穷困阶层、边缘化不断扩展的第三世界化问题(Third Worldization)、对人权的尊重以及无序的资本流动等，可能恰恰需要通过全球化来解决。发展中国家的环境问题，其根源却在贫困人口的生存和政府臃肿腐败问题，闭关锁国和全球化哪一个更对症是不言自明的。而穷国的债务负担，资本流动监管等，正需要全球化的“帮凶”乃至OECD这样的“富人俱乐部”，通过全球性或区域性协调，达成更广泛的豁免共识或监管框架。如果我们认为，整体上发展中国家的自然资源和生存空间较之发达国家是颇为有限的，那么最庸俗的关于“全球化是要素资源的全球优化配置”就是对后进国家有利的事情；如果我们认为全球化不仅仅是要素资源的全球配置，更是社会经济政策，尤其是大国的社会经济政策在全球的优化配置，那么发达国家垄断国际“话语权利”因全球化而不能不考虑发展中大国针锋相对的政策。反全球化戏剧性地说明，解铃还需系铃人，即解决全球化的负面影响，要倚靠全球化，尤其要倚靠发展中国家从自身利益出发，强调要素在发展中国家和发达国家的双向流动（包括劳动力）；强调宏观政策的国际协调以分享全球化利益，而不是廉价卖土地、卖劳力、卖资源。

[以下删除]

反全球化热潮在中国正潜流暗涌？

反全球在中国也正以悲天悯人的曲调在奏响，中国的反全球化者宣称，全球化正在催生“新帝国主义体制”，即不是以军事强制为先导，而是以市场和资本为杠杆的、没有鲜血和暴力的侵略与霸占。目前的互连网是信息帝国主义，WTO是市场帝国主义，IMF是金融帝国主义，联合国则是政治外交帝国主义，全体发展中国家再度成为帝国主义的“臣民”的日子已经不远了。这样的潜流正以“社会良心”式的诏喻悄然涌起。

我们不妨思量如果我们不愿意作为“新帝国主义体制”的臣民，我们需要抛弃什么，反全球化者的潜台词显然是在说，要抛弃市场经济而选择极权经济，要抛弃现代金融体系而重新复归荒谬的金本位，要抛弃互联网而退回电报电传阶段，要抛弃联合国而回到分崩离析的孤立的民族国家时代。似乎我们为了反全球化必须告别我们已经生活的年代。当血缘的疆界淡化时，我们从母系时代迈进到父权时代；当氏族的疆界淡化时，我们从部落杀戮过渡到民族国家时代，当经济疆界淡化时，我们从

分立国家时代向全球化时代。而每一次，我们都心存疑虑。但经济疆界在目前的全球化背景下，仅仅是淡化而已，并未消失，在政治、国防等其它领域，全球化仍然是遥不可及的梦想。反“新帝国主义体制”对全球化的理解显然失之肤浅。我们的问题是往往在经济全球化还在推进时，已经过分地迈进到“后经济全球化”时代，以为民族国家间的种种冲突就消失乃至弱化了，以致于忘记全球化秩序是分立的民族国家因为存在严重冲突而协调的结果，却采取“头手倒立”的方式，以为回避和不敢正视国家间冲突和威胁就是参与全球化了！在欧亚会议的歌舞升平中，反欧亚会议也许多少有一点警示的意义[15]，即民族国家的分立仍然将是未来相当长时期内的基本格调，民族国家融合尽管值得期待但显得遥远。

我们也不妨思量全球化究竟给我们带来了什么？实际上中国人生活的点点滴滴都折射出“全球化”的色彩，孩子们吃着麦当劳、肯德基，前卫少年带着MP3哼唱摇滚、蓝调，商务人士手不离爱立信手机、IBM笔记本。我们已分不清生活中的哪些场景是“土特产”，而哪些又是“舶来品”，洋人的乒乓球成了国球；而中国餐馆则让洋人领略了什么叫“食文化”，并不是要穿着长袍马褂，唱着京剧才算保存了民粹，穿着牛仔裤喝着可乐写“中国人可以说不”的难道不是满溢着民族激情和以更合理的方式迎接全球化？

[以上删除]

全球化正在催生怎样的未来？

全球化的浪潮会将我们带到何种彼岸？难以预言却值得反思。目前的全球化带有明显的强权主导性，甚至“不过是重性恢复资本主义那种既是国际的、更是跨国的原始使命，把疆界和国家、传统和民族统统踩在脚下，迫使一切都更家服从唯一的价值规律”的洪流[16]，但资本主义不是未来必然的，社会主义不是历史给定的，而都是实践创造的。社会主义已不是一种固定的计划蓝图。全球化所带来的“全球治理”，对社会主义来说，有助于实现人类的和平合作与可持续发展，加强“全球治理”将逐渐形成一定的规则体系。社会主义者在全球化中正起到越来越重要的作用，他们不期望新自由主义的“新思维”和“新鼓吹”，而转向实际层面，要求各国在经济上的平等发展、社会福利的保证和社会安全等。20世纪的两位伟人对此作了也许不纯是巧合的诠释，列宁预言，民族之间各种联系的发展和日益频繁，民族壁垒的破坏，资本、一般经济生活、

政治、科学等等的国际统一的形成，标志着资本主义已经成熟，正在向社会主义转变。而熊彼特则隐喻，如果资本主义的进化趋向于自己成为多余的东西，一种非常清晰而稳重的社会主义将几乎自动地出现[17]。

我们不妨以马丁.路德.金的一段旧演讲结束心灵的冥思，这也许可以帮助我们理解为什么人类需要“全球化”：

> 一个著名的小说家去世了，在他的文稿中发现一张未来小说的创作构思单，其中突出强调的是这样一个主题：“一个严重分裂的家庭继承了一幢房子，他们只好居住在这幢房子里。”一幢巨大的世界房屋，我们只好一起居住在里面—黑人和白人、东方人和西方人、非犹太人和犹太人、天主教徒和新教徒、穆斯林教徒和印度教徒—一个在思想上、文化上和兴趣爱好上不适当地分裂开来的家庭，由于我们根本无法再分散地生活，所以必须懂得以某种方式共处。难以清晰阐述的某种方式，也许就是全球化的隐喻，反全球化者否定这种方式存在的可能，奴化全球化者则宣称我们本是和睦的天下一家。

9.7三大矛盾与五个一般

杨继绳

（1940－　）中国当代者。本文选自《邓小平时代》第三节。北京，中央编译出版社，1998，题目为编者所加。

21世纪世界面临三大矛盾：第一是全球化和国家利益的矛盾，这是指国际关系；第二是高消耗生活方式和资源与环境的矛盾，这是指人和大自然的关系；第三是市场经济规则和社会交往规则的矛盾，这是指人类精神文明相物质文明的关系。这三大矛盾也是21世纪的世界三大难题。

中国在处理第一种矛盾中的作为

全球化的趋势将是影响21世纪的重要因素：

核武器结束了靠武力征服他国并取得最终胜利的可能性。这是因为核战争没有胜利者，从而失去了通过战争取胜的动机。在核武器时代，世界大战就是世界毁灭。人类还是有防止自我毁灭的理智的。联合国大厦前面“化剑为犁”、和“扭曲枪管”的雕塑，正是这种理智的象征。今后的战争只能是局部战争。当然，历史上的重大事件不是理智的产物，至今也没有人断言不会发生第三次世界大战。但是，也没有人否认人类的理智的作用，没有人断言一定会发生第三次世界大战。

信息全球化冲垮了意识形态的樊篱。信息高速公路伸到了每个国家、每个单位、每个学校和越来越多的家庭。计算机网络网罗了全球的一切信息，网罗了各种不同看法，不同信仰的人共享这些信息。从此，全球每个遥远的角落“鸡犬之声相闻”。这为全人类相互沟通、相互理解创造了史无前例的条件。向老百姓封锁信息是历代封建君主进行专制统治的重要法宝。信息技术的发展使得“民可使由之，不可使知之”的统治术彻底失效了。

交通技术的发展，使哥伦布70多天的行程十几个小时就可以完成。地球变得太小了，人类相互之间的距离缩短了。人员、物资在全球范围内广泛交流，规模越来越大，速度越来越快。一切自然的或人为的边界轻而易举地被越过、被冲垮。

经济全球化。工厂为全球生产，在全球择优配套；用户在全球范围内择优选购。谁的商品最优，谁就可以在全球得到用户。在世界范围内实行资源优化配置，在世界范围内分工协作，让全世界的消费者都能买到价格最低、质量最好的商品。商品的洪流不仅跨越重洋和关山，而且最终会把所有的国界围墙夷为平地。

金融全球化。资金以光的传播速度在全球流动。1995年，我在洛杉玑美洲银行外汇交易中心看到一个情景：业务员在电脑的键盘上轻轻一敲，东京和伦敦之间的巨额外汇交易就已经完成。她是通过电脑网络完成这笔交易的。在当今世界．资金已经没有国界，哪里增值最快就流向哪里。

全球化，不仅“利”全球化，“害”也全球化。在全球范围内，一荣俱荣，一损俱损。共同的利害关系把人类紧密地结合在一起。为了延缓地球资源枯竭，减少人类活动对生态环境的破坏，需要全人类共同行动。“救救地球”是人类的共同呼声，也必须由人类共同行动。生存危机又把人类活动联结在一起了。新技术革命已经把人类活动推向了宇宙空间。为了逃避将来总有一天会出现的地球灾难，人们共同走向宇宙，向外星进军。对宇宙来说，地球只不过是一个小小的村落。向外星进军的人类，就像过去地球的一个部落向新的生存空间进军一样，无疑是一个不可分割的整体。

不过．我们对全球化也不能抱着过于天真、过于乐观的态度，还有一种与全球化相反的力量。

当今世界有强国，也有弱国；有富国，也有穷国。发达国家和发展中国家经济差距已经太大。在资源分配方面，发达国家已经占有很大优势。如果按全球化原则(即市场原则)行事，就会使两极拉得更大。而全球化的种种规则的制定，强国、富国的发言权实际上要大于弱国和穷国。这样，发展中国家的利益就很难得到保证，他们不会甘心受强国主宰是理所当然的。所以，全球化必然伴随着一个利益摩擦过程。一方面，发达国家可能利用全球化的趋势扩大本国利益，侵犯发展中国家利益；另一方面，发展中国家为了维护本国利益，抵制全球化原则(贸易自由，信息传播自由，人才流动自由)。一方面，发达国家中的霸权主义者借全球化的理由企图成为全球的霸主，强制推行有利于本国的原则；另一方面，发展中国家的专制政权，借维护国家利益的理由，强化专制统

治。发展中国家用民族主义来保卫自己，发达国家用世界主义来压制民族主义。全球化是大趋势，而民族利益又是不可逾越的现实，霸权主义也是客观存在的。这就造成了正义和非正义的扭曲，是和非的扭曲：反对大趋势的人高举民族利益的大旗；高喊“世界闻流，不可阻挡”的人也许是霸权主义者。民族主义者理直气壮地发问：

难道全球化就是开除发展中国家的“球籍”吗?

难道全球论就是让发达国家“吃掉”发展中国家吗?

难道只能由发达国家来支配人类的命运吗?

发展中国家和发达国家对全球化有着完全不同的态度。这种不同的态度表现为霸权主义和民族主义的冲突。托夫勒夫妇在《创造一个新的文明》中描述了这一冲突：

> 许多高科技社会的人们很难理解极端民族主义者的动机。他们狂热的爱国主义激情使人费解。形成对照的是，民族主义者也无法理解有些国家怎么竟然允许其他国家侵犯其神圣的独立。然而第三次浪潮推动的商业和金融的“全球化”，经常穿透新民族主义者视为无上神圣的国家“主权”。……当经济落后地区的诗人和知识分子在创造国歌的时候，第三次浪潮国家的诗人和知识分子巳在讴歌“无国界世界”和“星球意识”的理念了。……在未来世界里，这一冲突可能会招致最坏的流血事件。”

随着冷战的结束，东西问题基本解决；而南北问题解决起来，还需要更长的时间。南北问题不解决，全球化就难以实现。

全球化是人类几千年来的理想。国家之间经济差距太大．就难以平等联合。当国家之间经济差距缩小了，各国以平等的资格进行合作，矛盾就小了。欧洲能实现“一体化”，是因为欧洲国家之间经济差距很小。“全球化”是不是要等南北差距缩小了才能谈呢?现在谈全球化是不是大超前了?这倒不一定。全球化是一个比较漫长的过程．是不断发展生产力、缩小经济差距的过程，是霸权主义逐渐消失和民族主义逐渐淡化的过程，是国家之间协作和摩擦此消彼长的过程。我们现在已经进入了这个过程之中。21世纪这个过程将会加速。

全球化必须在各国平等的基础上实现。这是个自愿的联合过程。某些拥有经济实力和军事实力的强国，不能按照自己的利益来“统一”世界。靠军事力量来征服、靠经济力量来控制，把全球都“化”到自己的名

下，这是霸权主义。霸权主义是不可能“统一世界”的。从成吉思汗到凯撒大帝，都证明了这一点。霸权主义不仅影响世界安定，也会阻碍全球化进程。在霸权主义的威逼下，民族主义的出现是难免的。对一个受霸权主义凌辱的国家来说，它有两项任务：要实现民族解放，也要现代化。而且民族解放的紧迫性高于现代化的紧迫性，民族解放是第一位的。霸权主义和民族主义都是全球化的障碍。但这二者不是半斤八两，霸权主义是主导方面。霸权主义消失了，民族主义才会消失。因此，站在历史大趋势的角度，我们要反对霸权主义，也不应当煽动民族主义情绪。民族主义情绪煽动起来也是很危险的。这是有理智的中国人对《中国也要说不》这本书持冷淡态度的原因。

作为世界上人口最多的国家，中国在全球化过程中将起积极作用。中国已经汇入了全球化的潮流。就经济而言，中国的经济增长离不开国际市场。国际市场也离不开中国。中国已经打开的大门再不可能重新关上。中国一定会加入世界贸易组织(这是一个推进经济全球化的组织)。由于中国和世界已经不可分割，有理智的人都知道，煽动民族主义情绪有损中国利益。中国会积极推动全球化。不过，由于中国的对外开放先于国内市场经济体制的建立，国内企业还缺乏国际竞争能力。在一定的时期内，适当的保护是必要的。但保护不会违背中国对国际贸易组织的种种承诺。中国是发展中国家，是反对霸权主义的重要力量。在全球化过程中，有中国的存在，就可以增加发展中国家发言的分量，从而抵制某些国家利用全球化的机会推行霸权主义。也由于中国是发展中国家，在抑制极端民族主义倾向时，中国有举足轻重的作用。这些，都有利于加速全球化进程。

中国在处理第二种矛盾中的作为

在甘肃省白银市，我采访过一个铜矿已被采尽的矿山。我看到的是两个直径130米、深100多米的被废弃的矿坑。大坑底部的一汪粉兰色的液体，这是铜盐的溶液。大坑周围草不生．鸟不飞，虫不鸣。苍凉、寂寞、目不忍睹。采矿工人的辛勤劳动为社会创造了财富，也给大自然留下了创伤。在其他地方，我也看到过类似的矿山。

人口的急剧增长，经济的高速发展，形成了对大自然的无限压榨。市场经济是一架没有限速器的发动机，它只能加速，加速，再加速。高消费，高增长，永无止境。对人类来说，追求享受是无止境的，因而追

求经济的增长也是没有极限的。但是，大自然有极限。

现在，人们已经提出了可持续发展问题。一方面靠计划生育，控制人口增长；一方面依靠科学技术，节约资源，减少污染，并且开辟资源新天地。更重要的一个方面，还要确立一种新的生活方式——低消耗、高幸福的生活方式。

美国人生活的方方面面都是靠大量的能源消耗来维持的。美国每天消耗石油1700万桶，美国的能源消耗量是世界平均水平(不包括美国)的6．6倍和发展中国家的10倍。美国哪里来的这么多能源呢?靠进口。进口石油占美国石油消耗总量的一半。据美国独立石油协会预测，到2000年，美国每天要进口1110万桶石油，进口油在石油总耗量中，将上升到60%。也有人预测，这个数字将是70%。

高能耗生活方式并不一定幸福。居家时，生命被局限在钢铁和水泥构筑的狭窄空间里。出行时，血肉之躯被裹挟在钢铁的洪流之中。吃的是含有农药和化肥残留物的食品，呼吸着被工业和汽车尾气污染的空气。没有节制的欲望，紧张的生活节奏，无休止的激烈竞争，使人们失去了往日的情趣。虽然在这种方式生活的人们感到不很幸福，但是，一旦被置于这个高速传送带上，就身不由已，想下也下不来了。如是，假日一到．就迫不及待地涌向那些没有被高能耗生活方式所破坏的海滨和山野。然而，这样的海滨和山野越来越少了。

高能耗生活方式加速了地球资源枯竭的过程，现在全世界都在叫喊保护生态环境，谁是破坏生态环境的罪魁祸首呢?就是高能耗的生活方式。

美国人口占世界人口的比重不到6%，为了维持这种高能耗的生活水平，每年要耗费全世界1/3的能源。所以，有了美国这种高能耗的生活方式，其他发展中国家就不可能再进入这种生活方式之中。即使打破现存的能源分配格局(这是不可能的)，由于能源总量不足，全世界也无法实现美国的这种生活方式。可悲的是，包括中国在内的一些发展中国家，却以追求美国这种生活方式为时尚。

既然美国这种高能耗生活方式是靠进口能源来维持的，那么，世界能源的生产、销售、储运、价格，必然和美国人的命运息息相关。美国的石油战略储备不到6亿桶，只够35天的消耗量。一旦进口石油中断，必然造成空前的大混乱、大恐慌。石油供应，是危及美国社会安全的大

事。为了保证社会安全，美国采取了两项政策：一是加强国内油田的开发，减少对进口石油的依赖；二是用武力保证石油的供应渠道。美国国内的石油储量有限(美国的石油储量为280亿桶，仅为中东石油储量的4%)，无论怎样加强开发，也不可能降低对进口石油的依赖程度。所以，用军事手段来保卫油管，就是保卫美国的生命线。这一点，美国历届总统是毫不讳言的，并且采取了实际行动。中东地区目前已探明石油储量为6200亿桶，占世界石油储量的61%。美国21世纪将更加依赖中东石油。美国着眼于21世纪，就千方百计地控制海湾。1995年7月正式组建的第五舰队已经部署在海湾。美国国防部还建议在海湾地区永久部署2万名美国士兵，以保证2t世纪石油输出畅通无阻。

高能耗生活方式不仅加速了地球生态的破坏，也是当今世界战乱的重要根源。

因此，从人类最根本的利益出发，以美国为代表的高能耗生活方式必须改变。新的生活方式应当是，以最少的消耗求得最大限度的幸福。这句话看起来似乎很平常，一旦具体化，它将改变人们的衣食住行，它将从各个方面刷新人们的价值观念和行为准则。当然，这不是中国一国的问题。但是，中国人口最多，过去又有低消耗生活的习惯，还有崇尚节俭传统。在这方面，中国可以为人类作出最大的贡献。当然，这也是中国自身生存和发展的需要。因为中国的人口、土地、环境、资源方面的问题十分突出。

中国人一定不要步美国人生活方式的后尘．这应作为基本国策。

中国在处理第三种矛盾中的作为

市场经济是以利益为中心的。“唯利是图”是市场经济中企业的行为准则。但是，市场经济原则是互利原则。妨碍他人利益的“唯利是图”(“损人利己”)也不是市场经济原则。

市场经济需要个人奋斗，需要个人创造性发挥。尊重个人权益是市场经济价值观的基础。但是，极端个人主义会妨碍他人创造性的发挥，有损于市场经济。

市场经济是消费至上的经济，也是“寅吃卯粮”的经济，享乐主义是市场经济的伴生品。但是，超过社会承受能力和环境承受能力的消费也有损于市场经济。

唯利是图，个人主义，享乐主义，如果超过了一定的限度，不仅有

损市场经济本身，也会危害社会。它会使家庭解体，社会冲突加剧。

就是在西方国家，对唯利是图、个人主义、享乐主义也有制约，也不是让它无限制地膨胀，无限制地进入社会生活的各个领域。这种制约是通过法律、道德、宗教等等多方面进行的。但是，近年来西方国家道德江河日下，极端个人主义恶性膨胀引发出了种种社会危机。西方国家一些明智之士纷纷著文指出了这种危机。1995年第1号美国《读者文摘》写道：“难道我们不应该为骇人听闻的罪行、道德沦丧和公共行为难则江河日下感到羞愧吗?……如同人类需要空气一样，自由需要道德。”《明镜》周刊则说：“德国从一个团结的社会走向一个个人主义的社会……团结友爱的精神在衰落，人们在毫不顾忌地满足自己的欲望，几乎不借任何代价。”美国前总统国家安全事务助理布热津斯基说：“一个社会没有共同遵守的绝对确定的原则，相反却助长个人的自我满足，那么这个社会就有解体的危险。”

唯利是图、个人主义、享乐主义的膨胀趋势是人的劣根性。这一劣根性是和人的社会性相悖的。因此，自有人类社会以来，就有抑制人的劣根性的种种办法。各种宗教、各种法律、各种道德规范都是为了抑制人的劣根性的。但是，这些不同的抑制人的劣根性的办法形成了不同的意识形态(价值体系)，构成了不同的权力结构和利益结构。这样，一些本来是抑制人的劣根性的方法之争，变成了权力之争，利益之争。人的劣根性又在这些权力和利益之争中得到淋漓尽致的表演，造就了一幕又一幕惨绝人寰的悲剧。

这些不同的抑制人的劣根性的方法其所以发展为冲突，信息闭塞是一个重要原因。假如孔子、释迦牟尼、耶稣、穆罕默德生活在同一个时代，而且通过计算机互联网经常互相对话，几位先哲思想会不会发生碰撞和融合呢?这种设想近于荒谬。但是在今天可能成为现实。信息高速公路有可能使全球不同信仰、不同思想相互融合。当然，融合过程也是伴随着摩擦和碰撞的。

21世纪以及以后相当长的时期内，将形成一种新的价值体系。这是和现代市场经济相适应的价值体系；这是兼容了人类所有精神财富的价值体系。它既不是亚洲价值，也不是欧洲价值，也不是伊斯兰价值，而是全球价值。

正是这种价值体系制约着人的劣根性，维系着社会的稳定与和谐。

我同曾任中共中央宣传部长的朱厚泽先生讨论过21世纪的中国。他同意我上述“三大矛盾”的看法。他认为，这三大矛盾最后都化解在“五个一般”之中。这“五个一般”是：

市场经济一般。市场经济本身没有社会属性。不能把市场经济分为社会主义的市场经济和资本主义的市场经济。我们现在提的“社会主义市场经济”(请注意，在社会主义后面没有“的”字)是指在社会主义条件下的市场经济。这里的“社会主义”不是形容词，而是条件状语。当然，这里的社会主义也不是传统的社会主义。市场经济一般是经过20世纪反复较量之后得出的结论。它是人类组织社会经济生活的一种有效形式。迄今为止，还没有另外一种形式比它能更好地组织社会经济生活。

现代民主政治一般。也就是民主法制国家一般。权力高度集中，没有权力制衡，非腐败不可。

现代公民社会一般。也就是现代民间生活一般。国家主义思潮泛滥是20世纪突出的问题，造成的危害十分严重。民族国家没有建立起来以前，民族主义和国家主义有它一定的进步意义。民族国家建立以后，在殖民主义瓦解以后，民族主义和国家主义就成为有害的东西。希特勒把国家主义和社会主义联在一起，称为“国家社会主义”。而这个“国家社会主义”却成为20世纪的一大灾难。21世纪要实现从国家回归社会，即从20世纪所发生的国家主义的危害中走出来，恢复社会生活的生机和活力。现在让国家消亡是不可能的。但国家要从不必要的领域中退出来。中共十一届三中全会提出的党政分开、政企分开，就是让国家退出若干领域，让社会自身来解决问题。通过社会之间的协商、对话，用契约来联结相互利益。

以信息化、网络化为特征的当代科学技术一般。信息化网络化的新技术浪潮会波及经济、政治、社会、文化以及人类生活的所有领城，将改变人类的生产方式和生活方式。中国也逃避不了信息化的浪潮。

以人为本的多元开放的现代人文精神一般。20世纪是现代迷信的世纪，是造神运动的世纪。在这个世纪，一元独断的、封闭的思维方式在一些国家大泛滥。这种思维方式和政治权力相结合就会造成大灾大难。必须弘扬当代人文精神，这就是以人为本、多元开放的人文精神。

这“五个一般”是全球现代化的一般。这是历史的趋势，谁也避免不了。一个国家，一个民族只能作出这样的选择。当然，实现这“五个一

般”，是一个相当长的历史过程，在这个过程中还会有种种摩擦和冲突。

朱先生这“五个一般”具有历史的深刻。我认为这“五个一般”就是现代化的具体内容。不过，在其每一个方面都将和中国的民族基因相对接，都会带有中国特色。中国要实现现代化不能过急，不要迷信突变。而是要根据中国国情，稳妥地一步一步地前进。只要按照邓小平以后的趋势，稳步走下去，不再搞大折腾，中国是有希望的。

9.8编者旁白

20世纪90年代初，随着苏联解体，东西方冷战结束，一个新名词越来越多地出现在人类的生活中，这就是——全球化。

有人为全球化叫好，有人对全球化抗议；有人赞美全球化是阳光，有人诅咒全球化是阴影。众声喧哗，不绝于耳。其中，我觉得阿尔及利亚总统布特弗利卡在联合国千年首脑会议上说得最实在："讨论并不是关于全球化好还是不好，她已经在那儿了。关键是怎样对付她。"

全球化的含义是多层次的，比如经济的层次、环境的层次、军事的层次、社会与文化的层次和政治法律的层次。从制止战争、维护和平、反对恐怖、禁止毒品、保障人权、保护生态、控制人口，到缩小贫富差距、防范金融危机、防止高科技犯罪、维护普世价值，提升全球伦理，都已经不是某一民族国家可以单独解决好的问题。人类已经进入了地球村的时代。地球村意味着全球是一个有机的系统，而不只是一百多个国家与地区的拼盘。

有远见的思想家早就看到，如同一个地区的公共事务，要有一个地方政府管理；一个国家的事务，要有一个国家的政府管理；地球村的事务，也需要一个世界政府来管理。从康德到爱因斯坦，都提出过这种意见。第二次世界大战结束后建立的联合国，已经是当今世界政府的雏形。在21世纪，它能否真正起到世界政府的作用，目前还是未知数。

中国是世界上人口最多的大国，在全球化趋势中却是一个后来者。居于全球的政治经济文化秩序的主导地位的，目前是美国为首的西方国家。无论着眼于中国的利益，还是着眼于全球的公正，世界的现状都有许多不尽如人意之处。人们感受的不仅仅是愉快欢乐，还有许多烦恼痛苦。全球化不只带来了融合与交流，也伴随着摩擦与冲突，甚至是血与火的斗争、生与死的抉择。因此，时常听到打碎现有秩序、另起炉灶的激烈呼声。对此，我是不敢苟同的。我也没有看到谁有力量彻底打碎这种秩序。没有秩序的世界比秩序不完美的世界更可怕。

当今的世界政治经济秩序，包括联合国和世界贸易组织等全球性机构，都是第二次世界大战以后逐步建立起来的。之所以能够建立这样一种秩序，是因为人类总结了两次世界大战的惨痛教训，逐步走向明智。

作为发展中的大国，面对国际事务，中国不应当是一个专门说“不”的角色，不应当是一个弃权的角色，而应当作为建设性的角色参与其中，为改善现有的国际秩序发出自己的声音，承担自己的道义责任，使之趋向公正与合理。中国应当真诚地履行“自由、平等、团结、宽容、尊重自然和分担责任”六大核心国际价值观，为“和平、发展、环境、人权”四大目标做出自己的贡献，才能赢得世界的尊敬，舍此没有更好的选择。

在全球化的进程中，同时存在着两种趋势。一种是贫富差距拉大的趋势，一种是强弱重新洗牌的趋势。五六十年代，曾经有过一次重新洗牌的机会，日本和亚洲四小龙抓住了，我们错过了。我们被封锁于国际社会之外，不得不自力更生，但付出了很高的代价；70年代起，中华人民共和国恢复联合国席位，在改革开放中重新融入国际社会，人民生活改善，国力迅速增强。这也证明，相对落后的国家，把握住重新洗牌的机会，有可能后来居上。中国如果能够抓牢这次机遇，让发展的势头在21世纪延续下去，古老的中华民族就会重新焕发青春。

孙中山说：“世界潮流，浩浩荡荡，顺之者昌，逆之者亡。”诚哉斯言！

（丁　东）